

PAWEŁ SKRZYDLEWSKI
Akademia Ignatianum
Kraków

Religia jako środek afirmacji godności człowieka

1. Wstęp

Klasyczna filozofia realistyczna końca XX i początku XXI wieku wiąże rozumienie godności człowieka przede wszystkim z faktem istnienia człowieka jako bytu osobowego, rozumnego i wolnego, który — z racji przyczyny i wzoru swego powstania, a także ostatecznego przeznaczenia — jest obdarzony niezbywalną i przyrodzoną godnością¹.

Godność jest dobrem człowieka osadzonym w jego naturze, niezwykle ważnym, bo stanowiącym podstawę jego przyrodzonych i stanowionych praw². Pojawia się wraz z człowiekiem i istnieje zawsze tam, gdzie jest człowiek. Przenika całe ludzkie człowieczeństwo oraz ludzką działalność. Nikt z ludzi nie jest jej pozbawiony ani nie może jej utracić, gdyż jej zaistnienie jest nierozzerwalnie związane z zaistnieniem człowieka i samą naturą ludzką. To także fundament i uzasadnienie podmiotowości człowieka w życiu społecznym, a także to, co umożliwia mu bycie suwerenem w swym życiu osobowym i zbiorowym. Przez nią i dzięki niej szanujemy człowieka, a także to, co do niego należy.

¹ Zob. M. Piechowiak, *Klasyczna koncepcja osoby jako podstawa pojmowania praw człowieka. Wokół Tomasza z Akwinu i Immanuela Kanta propozycji ugruntowania godności człowieka*, [w:] *Prawo naturalne — natura prawa*, P. Dardziński, F. Longchamps de Bérier, K. Szczucki (red.), Warszawa 2011, s. 3–20; *idem*, *Godność i równość jako podstawy sprawiedliwości. Z perspektywy międzynarodowej ochrony praw człowieka*, „Toruński Rocznik Praw Człowieka i Pokoju” 1 (1992), s. 37–48; *idem*, *Godność jako fundament powinności prawa wobec godności człowieka*, [w:] *Urzeczywistnianie praw człowieka w XXI wieku*, P. Morciniec, S.L. Stadniczeńko (red.), Opole 2004, s. 33–54.

² Zob. M.A. Krąpiec, *Prawo naturalne a etyka (moralność)*, [w:] *Filozofia prawa a tworzenie i stosowanie prawa*, B. Czech (red.), Katowice 1992, s. 41–49; A. Maryniarczyk, *Koncepcja bytu a rozumienie człowieka*, [w:] *Błąd antropologiczny*, A. Maryniarczyk, K. Stępień (red.), Lublin 2003, s. 73–121.

Toteż spontanicznie negacja istnienia godności w człowieku przez choćby słowne zrównanie wartości życia ludzkiego z wartością życia „komara czy konia, świni” bywa słusznie traktowana jako jakaś forma intelektualnej dewiacji lub też choroby psychicznej u tego, kto ją głosi. Jednakże mimo to współcześnie nie brakuje stanowisk, które wprost lub pośrednio starają się uznawać godność człowieka za rodzaj postulatów czy fikcji. Jeśliby przyjąć brak godności u człowieka za pogląd słuszny, to trzeba by konsekwentnie uznać, że to wszystko, co leży u podstaw cywilizacji Zachodu, a przede wszystkim prymat osoby ludzkiej w stosunku do świata, zrzeczeń ludzkich, same przyrodzone i niezbywalne prawa człowieka — to rzeczywistość jedynie postulowana, fikcyjna, niemająca realnej i rzeczowej podstawy.

Spór zatem o godność człowieka jest poniekąd sporem o ład cywilizacyjny, o rozumienie samej tożsamości człowieka i porządku kulturowo-społecznego świata zachodniego. Nie jest to zagadnienie „akademickie”, ale wymagające pilnej i prawdziwościowej odpowiedzi zwłaszcza dziś, gdy w przestrzeni kultury istnieje tak wielkie ideowe zamieszanie, którego dowodem jest choćby deprecjacja religii i takie jej ujęcie, jakby była jedynie subiektywnym i bezprzedmiotowym emocjonalnym elementem życia ludzkiego, raczej przeszkadzającym niż doskonalącym człowieka³. Funkcjonują także zafałszowane koncepcje godności ludzkiej, które na przykład w pewnych środowiskach są podstawą dokonywania aborcji, eutanazji czy też aktów samobójstwa. Przykładem jest tu choćby szwajcarska organizacja Dignitas, powołana w 1998 roku właśnie do uśmiercania ludzi — w imię fałszywie pojętej godności człowieka, z której wynikałoby, że człowiek „ma prawo do śmierci”, gdy uzna na przykład, że jego życie nie jest warte kontynuacji z racji bólu, utraty sensu istnienia czy też jakiegoś innego powodu. Zresztą tak pojętą „godność” można uczynić także podstawą innych pseudopraw, jak na przykład prawo do nieoglądania ludzi chorych, brzydkich czy też mało inteligentnych, prawo do niebycia rodzicem dziecka chorego itp. Realizacja tychże „praw” w „krajach cywilizowanych” Zachodu daje nam „piekło na ziemi”.

Dane zdrowego rozsądku i poczynione analizy na polu poznania filozoficznego ukazują, że godność ludzka wiąże się przede wszystkim z dobrem istnienia ludzkiego, doskonalenia człowieka i w ogóle doskonaleniem i umacnianiem życia (biologicznego, wegetatywnego, duchowego, życia osiąganego dzięki kulturze), nie zaś śmierci i unicestwienia.

Okazuje się też, że to religia, w swej istocie pojęta jako osobowa relacja człowieka z Bogiem, jest jednym z podstawowych czynników w ludzkim życiu, dzięki któremu ludzki duch zostaje naprowadzony na odkrycie i zaafirmowanie autentycznej godności człowieka. Tym zagadnieniom jest poświęcony niniejszy artykuł. Zawarte w nim rozważania wykorzystują wyniki badań poczynione przede wszystkim przez s. prof. Z. Zdybicką oraz związane z jej Osobą środowisko filozoficzne lubelskiej szkoły filozofii klasycznej⁴.

³ Zob. P.S. Mazur, *W kręgu pytań o człowieka*, Lublin 2008, s. 164–167.

⁴ Na temat specyfiki tejże szkoły zob. A. Maryniarczyk, M.A. Krąpiec, *Lubelska szkoła filozoficzna*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, A. Maryniarczyk (red.), t. 6, Lublin 2005, s. 532–550.

2. Spontaniczne ludzkie doświadczenie godności

Istnieje w człowieku jakieś nieprecyzyjne i nieostre rozumienie własnej ludzkiej godności, rozumienie wyprzedzające wszelki zorganizowane próby naukowego jej ujęcia. Jest ono skutkiem naturalnego ludzkiego doświadczenia życia w świecie, a także tworzącej się na jego tle niewyraźnej, ale ważnej poznawczo wizji siebie samego jako pewnego podmiotu mającego w sobie pewne dobro. Sam siebie człowiek postrzega właśnie jako pewne dobro, które wymaga zachowania i umocnienia nie tylko na mocy czysto biologicznych inklinacji.

Człowiek, jako istota rozumna i zarazem stanowiąca o sobie, doświadcza nieustannie swej podmiotowości, swego sprawstwa, a także tego, że nie może sam siebie sprowadzić do tego, co ma, czym dysponuje i jak działa. Człowiek doświadcza swej wyjątkowości i zarazem tajemniczości swego bytowania, w której z jednej strony jawi się sobie jako ktoś ponad tym, co go otacza, a z drugiej jako ktoś, kto musi tę swoją ludzką pozycję w świecie zabezpieczać, potwierdzać, umacniać, bronić i rozwijać. Gdy tego nie czyni lub też nie potrafi skutecznie czynić — przeżywa to jako zło.

Doświadczenie i przekonanie o kruchości swojego życia, połączone z jednocześnie troską o jego zachowanie rodzi także w człowieku więź z Bogiem, czyli religię, która jawi się człowiekowi jako szansa uratowania siebie od zła niestnienia, zła niespełnienia, od zła, jakim jest doświadczanie różnych braków⁵. Co ważne, aktywność religijna człowieka wyrasta i ma swe uzasadnienie w przekonaniu o ważności samego człowieka, w presupozycji tego, że nosi on w sobie, sam jest jakimś dobrem, które godne jest zachowania, trwania.

Ma on także w sobie świadomość przyporządkowania siebie samego i swych działań do jakiegoś celu-dobra, ku któremu zmiernają wszelkie ludzkie poczynania, bez którego odbiera siebie jako istotę niespełnioną i tę, która właśnie zmierza ku celowi — bo jest istotą mającą godność⁶. Pojawienie się w życiu ludzkim działań, które stoją w sprzeczności z osiągnięciem przez człowieka tegoż celu — jest odbierane jako nie tylko swoisty dramat człowieka, lecz także coś, na co on się sam nie godzi, co odrzuca jako właśnie niegodne jego samego.

To doświadczenie, niewyraźne i złączone z wieloma innymi przeżyciami ludzkimi wydaje się towarzyszyć każdemu zawsze i wszędzie. Jest faktycznie ludzkim sposobem przeżywania przez człowieka własnej godności niezależnie od typu kultury i cywilizacji, w których przyszło człowiekowi żyć. Jego obecność odkrywamy tam, gdzie sam człowiek kieruje swój akt refleksji ku sobie i odkrywa, że to a to mu się nie należy, że w tym a w tym ponosi szkodę (zło), że to a to powinno być jego udziałem.

Doświadczenie zwłaszcza swej kruchości, niewystarczalności, doświadczenie śmierci innych, własnej choroby i słabości — to wszystko skłania człowieka do zadawania pytań o to, kim jest, jakie reprezentuje swym istnieniem dobro. Skłania do pytania o to, dlaczego tak naprawdę chce on żyć, wyzdrowieć, mieć potomstwo,

⁵ Zob. Z.J. Zdybicka, *Religia*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, A. Maryniarczyk (red.), t. 8, Lublin 2007, s. 720–732.

⁶ Zob. Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, [w:] M.A. Krąpiec, *Ja — człowiek*, Lublin 1991, s. 355–400.

pewien dostatek środków do życia, przyjaźń innych itp. Doświadczenie to w sposób nieunikniony skłania do tworzenia w sobie obrazu siebie, do namysłu i badania tkwiącej w nas dobroci, a także wynikających z tego konsekwencji. Człowiek odkrywa, że chce poznać siebie i że to poznanie jest mu potrzebne, że go pragnie i to nie tyle dla jakiś celów utylitarnych, ile właśnie dla samego poznania prawdy o sobie.

Inspiracją do dokonywania aktów poznawczych może być także w jego życiu ktoś inny, kto zadaje pytanie, może być wreszcie istnienie zewnętrznej w stosunku do człowieka kultury, w której niejako wikła i inspiruje się ludzkiego ducha w zadawanie pytań. Toteż nie przypadkiem już w kulturze antycznej pojawia się swoisty nakaz czy też powinność kierowania się regułą „poznaj samego siebie”. Dostrzeżono, że dzięki temu poznaniu pojawia się w człowieku szansa na metanoję, metamorfozę i *katharsis*, ale także na bogactwo ludzkiej kultury, które wyrasta z przeżywanej przez człowieka prawdy o swojej godności.

Dane, także doświadczenia potocznego i związane z nim rozumienie, ukazują, że jakiegokolwiek stany zaniechania przez człowieka jego poznawczej pracy nad czytaniem siebie samego, swej godności — są przyczyną nie tylko ludzkiego zagubienia się w świecie (roztrwonienia swego dobra, kryzysu w poznaniu itp.), ale także są przyczynami zaniechań ze strony człowieka, tworzenia kultury, są stanami depresji duchowej. Człowiek szuka prawdy o swej godności, czyni różnorodne zabiegi, aby ją zabezpieczyć, usprawiedliwia jej istnieniem wiele swych działań, zwłaszcza tych, które pojawiają się w jego polu świadomości jako dobre lub te złe moralnie.

Oczywiście, poznanie siebie, i istniejącej w nas godności, nie dokonuje się wprost i bezpośrednio, ale właśnie pośrednio na tle świata osób i rzeczy, na tle tego, co człowiek wytwarza. Mając rozum i jego zdolność do poznania różnych dóbr, człowiek dostrzega nie tylko swoistą hierarchię dobra wynikającą choćby z potrzeb życiowych i samej natury (że na przykład najpierw musi zrobić to a to, aby w ogóle żyć), lecz także ma zdolność dostrzegania różnych kategorii dóbr, w tym ich wzajemnego powiązania. Przykładem tego jest choćby troska o potomstwo, o jego wychowanie, ale także sytuacje, w których dla dobra innych (świadomie i dobrowolnie) zrzeka się dobra swojego.

Akt przeżycia godności własnej nie może być traktowany jako dowód na jej istnienie, nie stanowi jeszcze pełnego poznania samej godności, ale jest bez wątpienia tym, od czego może człowiek zacząć poznanie godności. Należałoby domniemywać, że skoro przeżywanie — sam akt przeżycia — zachodzi, to istnieje przedmiotowa podstawa samego aktu, jakim jest właśnie godność. Nie ma bowiem w człowieku aktów bezprzedmiotowych, lecz każdy akt, jako skutek poznania, jest właśnie uprzedmiotowiony jakimś realnym stanem bytowym⁷. Godność ludzka nie jest bowiem konstytuowana przez jakieś ludzkie akty, lecz jak to zaznaczono — jest tym, co istnieje w człowieku z racji jego natury i sposobu działania właściwego człowiekowi jako człowiekowi.

⁷ Zob. M.A. Krapiec, *Akt ludzki*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, A. Maryniarczyk (red.), t. 1, Lublin 2000, s. 133–145.

Godność zatem nie jest przez człowieka czymś wytworzonym, postulowanym, obecnym jedynie w polu jego świadomości, ale raczej czymś zastanym, z trudem odkrywany i rozpoznawany. Odkrycie jej istnienia, sformułowanie sądu o tym, że ona jest — nie zwalnia z trudu poznania tego, czym jest. Nie daje także wprost bezbłędnej koncepcji godności. Poznaniem godności ludzkiej zajmuje się filozofia.

3. Godność — dobro człowieka (filozoficzna koncepcja godności)

Godność osobowa człowieka, jako jego dobro niezbywalne i przyrodzone, w ciągu dziejów była w różny sposób interpretowana i uzasadniana. Nie jest odkrywana jedynie przez współczesnych i nowożytnych. Przekonanie o jej istnieniu, a także o niezwyklej roli, jaką jej afirmacja odgrywa w całej kulturze, towarzyszyło ludziom od początku istnienia⁸.

Choć nie jest sprawą prostą ukazanie jakiegokolwiek filozoficznej koncepcji godności człowieka, to jednak wydaje się, że pewna presupozycja jej istnienia nie zawsze zreflektowana i wyrażona w formie teoretycznej — jest obecna wszędzie tam, gdzie istnieje i działa człowiek. Presupozycja ta nie jest formą jakiegoś postulatu, hipotezy, kreacji podmiotowej — lecz raczej dowodem na posiadanie przez człowieka rozumu (intelektu), który przez swe zdolności intuicyjne ma możliwość odkrywania tego, co zakryte, łączenia tego co pozornie niezwiązane. Intelkt ludzki może, innymi słowy, poznawać („czytać”) dobro świata, ale także i dobroć istniejącą w samym człowieku. Jego działanie nie sprowadza się tylko do funkcji instrumentalnych czy też kierowniczych w dziedzinie środków do życia, ale także do tego, by „widzieć” to, co dobre, słuszne, sprawiedliwe, moralnie należne.

Już Arystoteles, a za nim także tradycja stoicka, zwracał uwagę na to, że ta własność bytu ludzkiego związana z „czytaniem” dobra moralnego, godziwego — jest istotnie ludzką cechą, która wyróżnia człowieka z całego świata ożywionego, a ci, którzy dobra nie „widzą”, intelektualnie nie poznają i nie rozumieją — są raczej ze swej natury niewolnikami, nie zaś ludźmi normalnymi, są jakby podmiotami zewnętrznie przypominającymi ludzi, ale pozbawionymi rozumu⁹. Toteż

⁸ Zob. M.A. Krąpiec, E. Podrez, *Godność*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, A. Maryniarczyk (red.), t. 4, Lublin 2003, s. 15–22; S. Kamiński, *Jak uporządkować rozmaite koncepcje wartości*, [w:] *idem, Jak filozofować?*, T. Szubka (red.), Lublin 1989, s. 293–306.

⁹ „kto bowiem zgodnie z naturalnym porządkiem rzeczy posiada rozum, ma także poczucie sprawiedliwości, a zatem i świadomość prawa naturalnego, które ujmuje sprawiedliwość w nakazy i zakazy; skoro tak, poznał również stanowione; każdy ma rozum, toteż wszyscy znają prawo”, Cynceron, *De legibus*, lib. I, c. 12, 33. „Okazuje się tedy, że państwo jest tworem natury i że jest pierwiej od jednostki, bo jeśli każdy z osobna nie jest samowystarczalny, to znajdzie się w tym samym stosunku [do państwa], co i inne części do jakiejś całości. Kto zaś nie potrafi żyć we wspólnocie albo jej wcale nie potrzebuje, będąc samowystarczalnym, bynajmniej nie jest członem państwa, a zatem jest albo zwierzęciem, albo bogiem. Wszystkim ludziom właściwy jest z natury pęd do życia we wspólnocie, a ten, kto ją pierwszy zestroził, jest twórcą największych dóbr. Jak bowiem człowiek doskonale rozwinięty jest najprzedniejszym ze stworzeń, tak jest i najgorszym ze wszystkich, jeśli się wyłanie z prawa i sprawiedliwości. Najgorsza jest bowiem nieprawość uzbrojona, człowiek zaś rodzi się wyposażony w broń, jaką są jego zdolności umysłowe i moralne, które, jak żadne inne, mogą być niewłaściwie nadużywane. Dlatego człowiek bez poczucia moralnego jest najniegodziwszym i najdzikszym stworzeniem, najpodlejszym

mogą oni być raczej własnością innych ludzi niż suwerenami, mogą pod kontrolą i opieką zajmować się produkcją środków do życia niż jakimś autentycznie ludzkim życiem¹⁰. Nie mają oni realnej możliwości do tworzenia rodziny, do bycia obywatelem — bo nie ma w nich rozumu „czytającego” dobro oraz zdolności do przyjaźni, która jest najważniejszym z dóbr społecznych. Podległość i zależność ta zdaniem Stagiryty nie uwłacza człowiekowi podległemu, ale w istocie rzeczy służy mu i jest także czymś dobrym dla tych, którzy pełnią z racji posiadanego rozumu funkcję kierowniczą.

Dla starożytnych i całego nurtu filozofii klasycznej byłoby wielkim nieporozumieniem wiązanie ludzkiej godności jedynie z jakąś formą przeżyć emocjonalnych człowieka czy też sprowadzanie jej do jakiejś koncepcji wartości wytworzony przez podmiot ludzki¹¹. Godność ludzką rozważano w różnych aspektach i porządkach, ale przede wszystkim godność była dobrem ludzkim, dobrem realnym, związanym z naturą człowieka, z bytem substancjalnym, jakim był człowiek, z realną jego dobrocią. Dobro to może być na wiele sposobów rozpoznawane i interpretowane, ale zawsze należy pamiętać o tym, że jego poznawcze ujęcie wymaga uprzedniego rozumienia człowieka oraz samej rzeczywistości, w której żyje i działa człowiek.

To sprawia, że w sposób naturalny do rozpoznawania i tworzenia koncepcji godności człowieka predestynowana jest filozofia, a w sposób szczególnie antropologia filozoficzna, w której łonie dokonuje się precyzacja rozumienia godności ludzkiej oraz, co ważne, jej filozoficzne wyjaśnienie.

To filozoficzne wyjaśnienie wskazuje na to, że godność człowieka zasadza się na jego całej bytowości oraz specyfice natury ludzkiej. Człowiek jest bowiem bytem wyjątkowym w całym istniejącym świecie przyrody, ma bowiem rozum i wolną wolę, dzięki którym jest zasadą i źródłem swego działania¹². Jest przy tym bytem

w pożądlivosti zmysłowej i żarłoczności. Sprawiedliwość zaś jest znamię państwa, wymiar jej jest bowiem podstawą porządku istniejącego we wspólnocie państwowej, polega zaś na ustaleniu tego, co jest sprawiedliwe” (*Polityka*, 1253 a 12). To właśnie u Arystotelesa, poniekąd też u Platona odnajdziemy słuszną intuicję, że do wyjaśnienia polityki i prawa przede wszystkim należy odnieść te dziedziny do dobra człowieka. Na ten właśnie problem zwraca uwagę w swej pracy E. Barker, *The Political Thought of Plato and Aristoteles*, New York 1960.

¹⁰ Brak rozumu u człowieka, a przynajmniej pewnych jego funkcji związanych z „czytaniem” dobra moralnego, sprawiedliwości, tego, co godziwe itp. — był zdaniem wielu starożytnych myślicieli przyczyną braku w człowieku także godności, a co za tym idzie — także pewnej podstawy do żywienia wobec tegoż człowieka szacunku oraz uznawania jego praw i uprawnień. Brak godności u pewnych ludzi był podstawą do zaistnienia instytucji i praktyki niewolnictwa. Można przypuszczać, że także w czasach współczesnych wykluczenie pewnych ludzi z grupy mających godność — siłą rzeczy będzie prowadzić do budowy jakiejś formy niewolnictwa; zob. P. Skrzydlewski, *Cywilizacyjne zagrożenia życia osobowego człowieka na przykładzie zagrożeń ludzkiej wolności*, „Człowiek w Kulturze” 13 (2000), s. 219–236.

¹¹ Zob. H. Kiereś, *Wartości teoria*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, A. Maryniarczyk (red.), t. 9, Lublin 2008, s. 708–711; zob. także M.A. Krąpiec, *Wartość*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, s. 704–708.

¹² Na gruncie realistycznej antropologii filozoficznej należy przyjąć, że człowiek jest właściwie stwarzany i zarazem jest istotą rodzącą się biologicznie, podobnie — ale nie tak samo — jak inne zwierzęta (zob. *Spór o osobę w świetle klasycznej koncepcji człowieka. Studia i rozprawy*, P.S. Mazur (red.), Kraków 2012; M.A. Krąpiec, *Dusza ludzka — współczesne i Tomaszowe podejście*, „Zeszyty Naukowe KUL” 28 (1985), nr 3–4, s. 74–92).

obdarowanym jednością i zdolnością do transcendowania siebie, także wszystko, co wytwarza wraz z tworzoną społecznością. Analizy filozoficzne ukazują, że jest on tym, kim jest, z racji istnienia w nim zasady tożsamości, życia i w ogóle istnienia, którą jest ludzka dusza. Dusza człowieka jako zasada życia ludzkiego nie może powstać w wyniku przemian biologicznych, choć istnieje i działa przez biologiczno-materialną stronę człowieka, to jest przez ludzkie ciało. Jej zaistnienie może dokonać się tylko przez sprawstwo Absolutu. Z tej racji człowiek nie jest li tylko „dzieckiem natury, przyrody i swoich rodziców”, ale jawi się jako efekt miłości i decyzji samego Absolutu, który działa przez materialny świat, w tym także przez biologicznych rodziców¹³. Analizy filozoficzne natury człowieka prowadzą do wniosku, że ostateczny cel ludzkiego życia należy wiązać z Absolutem, Który jest spełnieniem ostatecznym człowieka. Oto zasadnicze tezy filozoficzne, które budują filozoficzne rozumienie godności człowieka. Zasada się ona przede wszystkim na personalistycznej interpretacji bytu ludzkiego.

Rozważając filozoficzną koncepcję godności człowieka, należy zauważyć, że ma ona swe systemowe ograniczenie w antropologii. Wiele współczesnych nurtów filozoficznych (myślowych), mających swą podbudowę w naturalistycznym materializmie, poznawczym agnostycyzmie, nie może w ogóle wypracować ani też dostrzec ludzkiej godności. Człowiek w ramach systemu filozoficznego jawi się tam jako co najwyżej lepiej pod pewnymi względami zorganizowane zwierzę, bez jakiejś szczególnej wsobnej wartości (dobra)¹⁴. Z tej racji trudno na takim rozumieniu człowieka tworzyć jakąś teorię ludzkich uprawnień, z którymi winni liczyć się inni, trudno przypisywać człowiekowi w świecie jakiegoś władztwo oraz misyjność¹⁵. Raczej jawi

¹³ Zob. M.A. Krąpiec, *Od koncepcji ku teorii osoby*, [w:] *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, K. Wojtyła et al. (red.), Lublin 1973, s. 173–189.

¹⁴ Koncepcja godności zależy od kondycji i rodzaju filozofii, w ramach której koncepcja godności bywa wypracowana. Wydaje się, że współcześnie niewiele nurtów filozoficznych jest zainteresowanych odczytaniem i dostarczeniem szeroko pojętej kulturze koncepcji godności człowieka (filozofia klasyczna, metafizyczna; pewne odmiany fenomenologii, filozofii dialogu). Przyczyn tego stanu rzeczy należy upatrywać nie tylko w trudnościach teoretycznych, jakie wiążą się z wypracowaniem koncepcji godności, lecz także konsekwencji, jakie płyną z przyjęcia prawdy o godności człowieka. Konsekwencje te wymuszają w sumieniu człowieka konieczność takiego kształtowania ludzkich działań oraz całego ładu kulturowego, społecznego, który konweniuje z poznaną prawdą. Afirmacja godności osobowej człowieka pociąga za sobą na przykład konieczność porzucenia praktyk eugenicznych, aborcji i eutanazji, likwidowania form życia niewolniczego, równego traktowania w prawach i obowiązkach kobiety i mężczyzny itp. Są to sprawy fundamentalne, lecz także trudne, które wymagają do rozpoznania nie tylko właściwego filozoficznego systemu poznania, lecz także siły i stanowczości, realizmu; zob. T. Ślipko, *Godność osoby ludzkiej*, „Ateneum Kapłańskie” 74 (1970), s. 185–195; R.W. Davenport, *The Dignity of Man*, New York 1955; G. Marcel, *La dignité humaine et ses assises existentielles*, Paris 1964.

¹⁵ Wielu myślicieli wrogo nastawionych do tradycji cywilizacyjnej Zachodu, z racji jej związku z chrześcijaństwem, ma świadomość tego, że znaczącym wsparciem afirmacji godności człowieka jest jego obraz człowieka niesiony przez Objawienie (religia). Człowiek jawi się tu jako szczególnie umiłowane dzieło samego Boga, dla którego to dobra i życia Bóg ofiarował mu świat, czyniąc człowieka gospodarzem świata. Wypływająca z tego obrazu wizja godności człowieka, wsparta jeszcze faktem bezpośredniego stworzenia przez Boga duszy ludzkiej i podobieństwem człowieka do Boga, umocniła w świadomości wielu ludzi przekonanie o ludzkiej godności. Dodatkowo umacniało je także wcielenie Boga, Który stał się człowiekiem dla zbawienia człowieka. Śmierć Boga na krzyżu, a także dobitnie potwierdzana przez Objawienie koncepcja ostatecznego celu ludzkiego życia jako wiecznej szczęśliwości,

się on jako „szkodnik” i „pasożyt” w bogatym ekosystemie świata, zagrażający temuż bogactwu, którego istnienie należy dla dobra ekosystemu ograniczać, jeśli nie zniszczy (*casus* — John Paul Holdren — „Forced abortions and mass sterilization needed to save the planet”)¹⁶.

Toteż rozwój i przenikanie antropologii naturalistycznych do kultury nie jest tylko powodem do zmartwienia dla filozofów klasycznych, lecz także poważnym zagrożeniem rodzaju ludzkiego. Antropologie redukujące bytowość człowieka do zwierzęcia jednocześnie muszą pozbawiać go godności, a co za tym idzie — praw, suwerenności, w ogóle podmiotowości i decyzyjności w życiu indywidualnym i zbiorowym. Taki obraz człowieka siłą rzeczy musi generować plany i strategie, w których człowiek jawi się jako „towar”, „szkodnik”, „jakaś postać zła”. A ze złem trzeba walczyć, stąd pojawia się walka z samym istnieniem człowieka. Wyraźnie o tej walce w świecie mówił Jan Paweł II, zaznaczając, że jej ideową podstawą jest deprecjacja godności osoby ludzkiej¹⁷.

polegającej na życiu w przyjaźni z Bogiem — jest niezwykle mocnym zaafirmowaniem godności człowieka. By tę wizję godności człowieka z kultury usunąć, sprowadzając jednocześnie status bytowy człowieka do zwierzęcia — trzeba przede wszystkim usunąć religię opartą na Objawieniu wraz z niesionym jej przekazem; zob. P. Singer, *Wyzwolenie zwierząt*, tłum. A. Alichniewicz, A. Szczęśna, Warszawa 2004. P. Singer wyjaśnia, że „Religia nadal jest główną przeszkodą na drodze do reform, które wielu ludziom na całym świecie przyniosłyby ulgę w cierpieniu. Pomyślcie tylko przez chwilę o sprawach takich jak skuteczne zapobieganie ciąży, aborcja, pozycja kobiety w społeczeństwie, wykorzystywanie embrionów do badań naukowych w medycynie, wspomagane samobójstwo, postawy wobec homoseksualistów i traktowanie zwierząt. W każdym z tych przypadków, gdzieś w świecie, przekonania religijne są przeszkodą na drodze do zmian, które uczyniłyby świat bardziej przyjaznym, bardziej ludzkim i bardziej wolnym. Dlatego musimy chronić swoją wolność i swoje prawo do zaprzeczania istnieniu boga, a także do krytyki nauczania Jezusa, Mojżesza, Mahometa i Buddy, które poznajemy z ksiąg przez miliardy ludzi uważanych za święte. Co więcej, ponieważ czasem trzeba pewnej dozy humoru, by upuścić powietrza z balonu świątobliwej pobożności, wolność słowa musi obejmować wolność do kpín i szyderstw”, <http://www.przegląd-tygodnik.pl/pl/artykul/prawo-do-niedorzeczności> [dostęp: 10 sierpnia 2014].

¹⁶ John Paul Holdren to doradca prezydenta USA Baracka Obamy; futurolog, polityk i wizjoner rozwoju cywilizacyjnego świata, dyrektor Office of Science and Technology Policy. Ma ogromny wpływ na kształtowanie i zarządzanie polityką dotyczącą technologii, edukacji i wielu dziedzin życia gospodarczego w USA i nie tylko tam. Jest zwolennikiem utylitaryzmu, hedonizmu, ideologii depopulacji, traktowania wzrostu liczby ludzi na świecie jako głównego zagrożenia, z którym muszą poradzić sobie USA i każdy rząd na świecie. Swe poglądy zawarł między innymi w pracy *Ecoscience Population, Resources, Environment* napisanej wraz z R. Ehrlich oraz Anne H. Ehrlich w 1977 roku. W pracy tej opowiada się za sterylizacją ludzi, aborcją, w ogóle za podporządkowaniem życia ludzkiego interesowi ekonomicznemu i dobru planety Ziemia. Podstawą jego stanowiska jest pewna forma neomalthuzianizmu i przekonanie, że wiedza może uwolnić świat (planetę Ziemię) i sam rodzaj ludzki od zła przeludnienia. Przed rządami państw stoi jego zdaniem zadanie usuwania wszelkich czynników, które przeszkadzają polityce depopulacyjnej. Czynnikiem jest także religia Objawiona z niesionym przez nią obrazem człowieka.

¹⁷ Zdaniem Jana Pawła II człowiekowi grozi „ekspansja kultury antysolidarystycznej, przybierającej w wielu wypadkach formę autentycznej *kultury śmierci*. Szerzy się ona wskutek oddziaływania silnych tendencji kulturowych, gospodarczych i politycznych, wyrażających określoną koncepcję społeczeństwa, w której najważniejszym kryterium jest sukces. Rozpatrując całą sytuację z tego punktu widzenia, można mówić w pewnym sensie o wojnie silnych przeciw bezsilnym: życie, które domaga się większej życzliwości, miłości i opieki, jest uznawane za bezużyteczne lub traktowane jako nieczłowieczny ciężar, a w konsekwencji odrzucane na różne sposoby. Człowiek, który swoją chorobą, niepełnosprawnością lub — po prostu — samą swoją obecnością zagraża dobrobytowi lub życiowym przyzwyczajeniom osób

4. Religia jako osobowa relacja człowieka z Bogiem

Klasyczna antropologia filozoficzna, podobnie jak potoczne ludzkie doświadczenie, ukazujące człowieka jako byt osobowy, suwerenny, ukazują, że w odkryciu godności ludzkiej niezwykle ważną rolę odgrywa religia. To ona w pierwszym rzędzie, a nie poznanie filozoficzne (lub też jakieś inne naukowe), prowadzi człowieka do odkrycia i zaafirmowania swej osobowej godności. Choć każdy z ludzi filozofuje, to nie każdy z ludzi ma możliwość systematycznego i systemowego filozofowania i co za tym idzie — dokonywania teoretycznego namysłu, wyjaśniającego ludzką godność. Tym samym dzięki religii i ludzkiej religijności, pojawia się ważne dla samej kultury ludzkiej, lecz także samego człowieka, rozumienie godności. Czym jednak jest religia?

W miarę zborna i wyczerpująca odpowiedź na postawione tu pytania wymaga uprzednio jasnego rozumienia przede wszystkim samej religii, a nie jakiegoś jej substytutu. Zakłada także jakieś ujęcie człowieka. Innymi słowy odpowiedź wymaga filozoficznego namysłu¹⁸.

Można określić religię jako pewną postać osobowej relacji człowieka z Bogiem, Boga z człowiekiem. W stanie naturalnego ludzkiego, codziennego życia relacja ta nie powstaje w człowieku na skutek jakiegoś mistycznego doświadczenia, działania jakiegoś zmysłu czy uczucia, ale raczej rodzi się za sprawą zdolności do refleksji i rozumienia świata oraz siebie. Religia jest przez to manifestacją ludzkiej rozumności, choć nie tylko jej. Winna być ujmowana właśnie z tej perspektywy, nie zaś z perspektywy emocjonalnych przeżyć i rodzących się z nich działań. Podejście to subiektywizuje bowiem religię, uniemożliwiając jej rzeczową ocenę.

Doświadczenie ludzkie ukazuje, że istnieją naturalne źródła religii, choć także trzeba przyjąć, że więź religijna może być zainicjowana przez samego Boga. Mamy wtedy do czynienia z tak zwaną religią Objawioną, lecz z racji nadprzyrodzonego charakteru — ten typ religii nie może być wprost przedmiotem filozoficznych dociekań, bo przecież filozofia nie zakłada prawdziwości objawionych treści i samego Objawienia¹⁹. To zaś czyni teologia.

Jak się podkreśla, zaczynem do nawiązania życia religijnego jest w człowieku przede wszystkim świadomość własnej przygodności, niewystarczalności i kruchości istnienia. Ludzkie doświadczenia oraz przeżycia trudności, chorób, a być może

bardziej uprzywilejowanych, bywa postrzegany jako wróg, przed którym należy się bronić albo którego należy wyeliminować. Powstaje w ten sposób swoisty *spisek przeciw życiu*. Wciąga on nie tylko pojedyncze osoby w ich relacjach indywidualnych, rodzinnych i społecznych, ale sięga daleko szerzej i zyskuje wymiar globalny, naruszając i niszcząc relacje łączące narody i państwa²⁰. Jan Paweł II, *Encyklika Evangelium Vitae Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, do kapłanów i diakonów, do zakonników i zakonnice, do katolików świeckich oraz do wszystkich ludzi dobrej woli o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego*, Poznań 1995, nr 12.

¹⁸ Należy jednak zaznaczyć, że nie każdy typ refleksji filozoficznej może zostać tu wykorzystany. Siłą rzeczy będzie to pomocny taki typ filozofii, który, po pierwsze, ma swe osadzenie w realnie istniejącym świecie osób i rzeczy i tylko ten realny świat czyni przedmiotem swych dociekań; który nie tylko jest wolny od redukcjonizmów poznawczych i metodologicznych, lecz także od uwikłania samego filozofowania w wiarę religijną.

¹⁹ Zob. M.A. Krapiec, *Filozofia co wyjaśnia? Filozofia w teologii*, Lublin 2000.

jeszcze bardziej doświadczenie śmierci najbliższych przygotowują człowieka do aktów religijnych.

W sposób szczególny religijność ludzka pojawia się na tle i w kontekście świadomości niemożności uniknięcia śmierci własnej, śmierci, która dla człowieka jawi się jako największe zło, pozbawiającego go wszystkiego, czym dysponuje. Okazuje się, że wybawieniem tym nie może być sam człowiek, bo jego siły są skończone, nie może być też żadne inne dobro ani też zespół dóbr — bo podobnie jak człowiek, ich moc doskonaląca jest skończona i niewystarczająca. W tym kontekście pojawia się w człowieku myśl o szukaniu ratunku u Boga, którego istnienie człowiek niewyraźnie poznaje i przeczuwa.

Jak opisuje to i wyjaśnia s. prof. Zdybicka, mając na względzie religię tworzoną przez człowieka:

Jako byt racjonalny, człowiek zdolny jest poznać otaczającą go rzeczywistość i swoją w niej pozycję. Poznaje bezpośrednio, przeżywa i doświadcza swojej kruchości, ograniczoności, a więc bytową przygodność i niewystarczalność swoją i innych osób. Równocześnie pragnie pomocy i umocnienia w bytowaniu. Rodzi to spontanicznie myśl o jakimś „bycie mocnym”, bardziej przeczuwanym niż poznanym, czyli o jakimś bóstwie, Bogu. Na sposób, jaki pozwala mu stan kultury, wyobraża go sobie, nawiązuje z nim kontakt, wiąże z nim swoje życie, zwłaszcza przeżycia osobowe²⁰.

Oczywiście, że ten stan może mieć miejsce tylko tam, gdzie pojawia się w ludzkim życiu jakaś wcześniej utworzona przez człowieka koncepcja Boga. Drogi poznania Boga (tego, że jest, jak i tego, Kim jest) są różne, także o charakterze niefilozoficznym, opartym raczej na pewnych ludzkich intuicjach niż na uporządkowanym metodycznie poznaniu²¹.

Religia jest zatem ludzką odpowiedzią na kondycję egzystencjalną człowieka, istnieje w ludzkiej kulturze oraz w sferze wewnętrznych przeżyć człowieka. Uzewnętrznia się także w postaci różnych aktów religijnych oraz artefaktów, które powołuje do bytowania człowiek, a które dedykuje właśnie swemu związkowi z Bogiem. Co ważne, ma ona obiektywną i rzeczową podstawę i co za tym idzie — takie samo wyjaśnienie.

W interpretacji filozofii religii posiada religia obiektywne podstawy (korzenie) w osobowej strukturze człowieka i w realnym istnieniu osobowego Absolutu. Religia wyrasta więc z partycypatywnego sposobu istnienia osoby ludzkiej, która istnieje dzięki Bogu, w Bogu, na wzór Boga i ku Bogu, osoby zdolnej do nawiązania z Bogiem osobowej więzi przez poznanie i miłość i całe swoje życie w sposób świadomy zakotwiczyć w Bogu. Religijność stanowi najważniejszą właściwość osoby ludzkiej, wyznacza ostateczne perspektywy ludzkiego życia (cel) i dostarcza środków, by ten cel osiągnąć i w ten sposób stać się pełnym człowiekiem²².

Jak wyjaśnia dalej Zdybicka:

Osoba ludzka, będąc szczytową formacją bytową, jest bytem przygodnym (istnienie nie należy do jej natury), niepełnym, nie posiada aktualnej doskonałości, ma natomiast związane z rozumną naturą możliwości (potencjalności), które aktualizuje i w ten sposób doskonali się, spełnia, rozwija, jest więc bytem dynamicznym. Najwyższą możliwością (władzą) człowieka jest intelekt (rozum), dzięki któremu może poznać wszystko, co istnieje, czyli wszelką prawdę — prawdę absolutną. Druga możliwość to wola, jako władza miłowania ukierunkowana na wszelkie dobro — dobro absolutne. Człowiek w swej osobo-

²⁰ Z. Zdybicka, *Religia*, s. 721.

²¹ Zob. Z. Zdybicka, *Dlaczego religia*, „Człowiek w Kulturze” 1 (1993), s. 39–57.

²² Z. Zdybicka, *Religia*, s. 723.

wej strukturze i osobowym działaniu otwarty jest na nieskończoność, pragnie nieskończoności. Otwarty na prawdę pragnie prawdy, nieustannie jej poszukuje. Ukierunkowany na dobro, pragnie dobra i nieustannie do niego dąży, pozostając nienasycony dobrami, które nie mają cechy absolutności. Posiada nieugaszone pragnienie szczęścia, jako nieświadomione pragnienie Boga. Wszystko to czyni człowieka zdolnym do poznania i miłowania Prawdy, Dobra i Piękna — osobowego Absolutu — transcendentnego Ty. Osoba ludzka jest więc „*capax summi Boni*” i „*capax Dei*”. Co więcej, człowiek posiada „naturalne pragnienie widzenia Boga” („*desiderium naturale videndi Deum*”), wprowadzie w życie doczesnym nierealizowalne, ale otwierające dalsze perspektywy. Osoba ludzka jest więc bytem religijnym. Tylko Osoba Absolutu (transcendentne Ty) zdolna jest wypełnić pojemność ludzkiego pragnienia prawdy i dobra, poznania i miłowania. Wskazuje to perspektywy i motywy doskonalenia się osoby i jej dynamizm prowadzący do pełni. Osobowy Absolut (Bóg) jest pierwszym źródłem i najwyższym Dobrem — celem usensowniającym życie każdej osoby ludzkiej. I w tej najważniejszej dziedzinie życia człowiek pozostaje suwerenem: może powiedzieć Bogu „tak” lub „nie” — co ma konsekwencje dla całego życia ludzkiego²³.

A zatem, choć religia jest rzeczywistością wypływającą z natury człowieka, to jednak nie ma w niej jakiegось ukoniecznienia, nie ma zniewolenia człowieka, albowiem ten może iść za inklinacjami własnego rozumu ku więzi z Bogiem, może także te inklinacje odrzucić, traktując Boga, głównie na skutek fałszywego jego rozumienia, jako jednak dobro nie dla siebie. Pozostaje zatem w religii człowiek wolny, ma suwerenność i nie jest ukonieczniony do życia w więzi z Bogiem, co często przez niego samego jest odbierane jako potwierdzenie jego własnej wartości (godności).

To doprowadza nas do wniosku, że:

Religijność jest właściwością osoby ludzkiej (obok zdolności poznania, miłowania, wolności, podmiotowości wobec praw, zupełności), stanowi o jej godności. Realistyczna interpretacja filozoficzna wskazuje, że tylko osobowy Absolut — osobowa Prawda i osobowa Miłość jest dla osoby ludzkiej odpowiednim partnerem związku religijnego (postawy religijnej). Osobowy Absolut, którego istnienie uzasadnia w sposób racjonalny realistyczna filozofia bytu (Bóg filozofii) jest — jak to wykazywał św. Tomasz z Akwinu — tożsamy z Bogiem religii (teologii, objawienia). W interpretacji filozofii religii posiada religia obiektywne podstawy (korzenie) w osobowej strukturze człowieka i w realnym istnieniu osobowego Absolutu. Religia wyrasta więc z partycypatywnego sposobu istnienia osoby ludzkiej, która istnieje dzięki Bogu, w Bogu, na wzór Boga i ku Bogu, osoby zdolnej do nawiązania z Bogiem osobowej więzi przez poznanie i miłość i całe swoje życie w sposób świadomy zakotwiczyć w Bogu. Religijność stanowi najważniejszą właściwość osoby ludzkiej, wyznacza ostateczne perspektywy ludzkiego życia (cel) i dostarcza środków, by ten cel osiągnąć i w ten sposób stać się pełnym człowiekiem²⁴.

Wszystko to ma kapitalne znaczenie dla odczytania przez człowieka jego wsobernej wartości, jaką jest godność. Godność ludzka to także własność bytu ludzkiego wynikająca ze związku człowieka z Bogiem, Który w religii jawi się przede wszystkim jako autentyczne i ostateczne wyzwolenie człowieka, jako cel ludzkiego życia. Człowiek, żyjąc ostatecznie dla Boga oraz mając świadomość bycia w Jego władzy, miłości — odczytuje właściwą sobie dobroć, swą godność.

5. Paradoks areligijności i antyreligijności we współczesnej kulturze a godność człowieka

Dla wielu współczesnych myślicieli wiązanie godności człowieka z religią może wydawać się w pierwszej chwili zabiegiem sztucznym i bez podstaw rzeczowych.

²³ *Ibidem*, s. 722.

²⁴ Z. Zdybicka, *Religia*, s. 723.

Wszak baczny obserwator współczesnego życia kulturalnego na tak zwanym Zachodzie, a zwłaszcza tych jego obszarach, gdzie uwyrażnia się ludzki światopogląd, musi prędzej lub później dostrzec fakt nasilającej się deprecjacji religii oraz samej ludzkiej religijności w imię właśnie afirmacji godności człowieka i wolności²⁵. Twierdzi się tu, że jeśli jest Bóg i istnieje sama religia w życiu ludzkim, to nie ma wolności człowieka oraz jego autentycznej godności. Celuje w takim ujęciu wiele nurtów myślenia XIX i XX wieku — od marksizmu i jego mutacji, przez pozytywizm, naturalizm i scjentyzm, egzystencjalizm aż po tak zwaną filozofię życia reprezentowaną przez F. Nietzschego i jego intelektualnych spadkobierców — postmodernizm w jego różnych odmianach²⁶.

Deprecjacji religii towarzyszy szczególna podbudowa ideologiczna, częstokroć odwołująca się do różnych stanowisk filozoficznych i światopoglądowych²⁷. Dowodem jej obecności i oddziaływania jest nasilenie się ideologii laickich czy też sekularystycznych, antyklerykalnych. Zwalczają one religię i ludzką religijność, podając

²⁵ Zob. T. Rynkiewicz, *Od „proletariatu” do „człowieka masowego”*; „Człowiek w Kulturze” 20 (2008), s. 277–288.

²⁶ Zwykło się sądzić, że przede wszystkim F. Nietzsche i związana z nim tradycja intelektualna doprowadziły współczesnego człowieka do przyjęcia negacji Boga i odrzucenia religii przy jednoczesnym ubóstwieniu człowieka. Warto dostrzec, że to „ubóstwienie człowieka” nie może być związane z jakimś umocnieniem w nim samym jego godności, ale raczej jest formą, próbą uwolnienia, wyzwolenia od wszelkich determinantów i ograniczeń. Człowiek — zdaniem Nietzschego — może być wszystkim, czym chce, ale jest niczym, jeśli jest słaby (fizycznie i duchowo). Toteż gdy jest słaby, powinien zostać zlikwidowany fizycznie i nie ma prawa do życia. „Nowa godność” oparta na sile, nie zaś na człowieczeństwie istoty ludzkiej, odrzucając religię, Boga, odrzuca także ludzką godność. Warto tu przywołać słowa F. Nietzschego, którego twórczość stała się ważnym wsparciem praktyk totalitarnych i ludobójczych narodowego socjalizmu w Niemczech. Nietrudno przewidzieć, że tam, gdzie pojawia się kult siły, naturalistyczna antropologia głosząca potrzebę oparcia życia na nienawiści „do tego, co nieudane i słabe” — musi pojawić się ludobójstwo. Tak też się stało w czasie II wojny światowej. Przed jej rozpoczęciem prawie pół wieku wcześniej Nietzsche pisał:

„Co jest dobre? — Wszystko, co uczucie mocy,
 wolę mocy, moc samą w człowieku podnosi
 Co jest złe? — Wszystko, co z słabości pochodzi.
 Co jest szczęściem? — Uczucie, że moc rośnie, —
 że przewycięża się opór.
 Nie zadowolenie, jeno więcej mocy; nie pokój
 w ogóle, jeno wojna; nie cnota, jeno dzielność (cnota
 w stylu Odrodzenia, virtù, cnota bez moralizny).
 Słabi i nieudani niech szcześnie; pierwsza zasada
 naszej miłości dla ludzi. I pomoc należy im
 jeszcze do tego.
 Co jest szkodliwsze, niż jakikolwiek występki? —
 Litość czynna dla wszystkiego, co nieudane i słabe —
 chrześcijaństwo...”

(*Antychryst*, tłum. L. Staff, Warszawa MCMVII, s. 6).

²⁷ Bliższa analiza ukazuje, że w tym stanowisku mamy do czynienia nie tyle z uderzeniem w samą religię, ile z pewną wynaturzoną jej postacią, reprezentowaną najczęściej przez fideizm. Stanowisko to zasadniczo pojawia się w kulturze tam, gdzie dochodzi do pewnych nadużyć i form instrumentalizacji religii, a także wikłania się jej w sferę polityki, ekonomii, prawa. Ludzie religijni przez złe życie moralne, a także niewierność temu, co głosi religia (Bóg), dostarczają różnorodnej materii do kontestacji religii.

różne tu racje, używając różnych środków, ale paradoksalnie, w samym uśmierceniu religii widzą one podstawę wolności i samej godności człowieka²⁸.

Przynajmniej od czasów oświecenia jesteśmy świadkami pojawienia się agresywnych ateizmów w różnych postaciach, a także jawnego bezbożnictwa, które rości sobie pretensje nie tylko do obecności w szeroko pojętej kulturze, lecz nawet do obecności postulującej anihilację konkretnej religii oraz samej religijności człowieka²⁹. Zjawiska te odnajdziemy w myśli filozoficznej, sztuce, także funkcjonującym systemie edukacyjnym, w którym lekcje ateizmu pojawiają się już nie tylko jako pewna opcja zajęć do wyboru dla dzieci i młodzieży, lecz także forma zorganizowanego obowiązkowego systemowo działania, objętego kuratelą państwa³⁰.

Są też uczeni, którzy samo istnienie nowożytnej nauki wiążą z koniecznością negacji Boga (w Jego istnieniu), z uwolnieniem się całego ludzkiego myślenia i działania od religii, a nawet samej idei Boga, gdyż jak się sądzi, Bóg jest jedynie ideą urojoną i bardzo niebezpieczną dla człowieka³¹. Sama religijność jest tu widziana jako podstawa wszelkiej korupcji, alienacji, a *de facto* przejaw choroby duchowej człowieka.

Uwolnienie od religii jawi się tym myślicielom jako coś ze wszech miar pożądanego i uzasadnionego, koniecznego dziejowo. Zakłada się tu wizję człowieka jako istoty czysto biologicznej, materialnej, zdeterminowanej swą skończoną naturą i przeznaczeniem, które należy wiązać z realizacją potrzeb natury utylitarnej i hedonistycznej. Twierdzi się, że poznanie człowieka dokonuje się tylko w naukach biologicznych, ścisłych, o podbudowie fizycznej. Kres ludzkiego życia, podobnie jak każdego innego organizmu żywego, któremu człowiek jest równy, to ostatecznie rozpad biologiczny. Sensem życia ludzkiego staje się tu przeżycie, które kończy się katastrofą śmierci. Człowiek zatem jest tu istotą tragiczną, która niekiedy może dzięki nauce, technice, a także swemu nastawieniu duchowemu uczynić z swego „bezsensu istnienia” — sens³². Toteż rysująca się tu godność ludzka jest raczej czymś hipotetycznym, poza wszelką możliwość naukową weryfikacji, jest założeniem, które może działać na człowieka kojąco i nobilitująco, ale bez naukowego (czytaj racjonalnego) uzasadnienia, a zatem także bez wartości realnej.

W tym kontekście można postawić pytanie — co usprawiedliwia istnienie takich koncepcji? Wydaje się, że nie tylko jakaś forma złej woli o osobistej awersji do religii, ale przede wszystkim brak wykształcenia filozoficznego, u tych którzy ją głoszą. Gdyby wykształcenie filozoficzne było ich udziałem, wiedzieliby dobrze, że problem istnienia Boga to nie tyle sprawa wiary, ile sprawa wyjaśnienia, unie-

²⁸ Przykładem jest tu ruch ideologiczny związany z masonerią i iluminizmem, zob. P. Jaroszyński, *Iluminizm*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 4, s. 771–772.

²⁹ Zob. Z. Zdybicka, *Pułapka ateizmu*, Lublin 2012.

³⁰ Zob. P. Skrzydlewski, *Bóg i religia jako „nowe tabu” — ateizacja edukacji*, „Scientia” (2015), nr 9, s. 11–33.

³¹ Zob. R. Dawkins, *Bóg urojony*, tłum. P.J. Sz wajcer, Warszawa 2007, s. 59; także *ibidem*, s. 16 n.

³² Interesującym studium takiego właśnie podejścia w kulturze współczesnej do religii jest praca J. Sochonia, *Religia w projekcie postmodernistycznym*, Lublin 2012.

sprzecznienia świata, że wizja świata rugująca istnienie Absolutu jest faktycznie zgodą na absurd oraz świadectwem niewłaściwego używania rozumu³³.

Poznanie filozoficzne pozwala także na uświadomienie sobie i tego, że skoro jest Absolut, to istnieje rzeczowa, obiektywna podstawa relacji osobowej człowieka z Absolutem, to jest istnieje racja za religią. Sama zaś religia to nie tyle forma emocjonalnego przeżycia człowieka, ile ów związek, jaki istnieje między osobą ludzką i Absolutem. Związek ów ma cel, jakim jest zachowanie istnienia człowieka, które może dokonać się przez i dzięki Absolutowi, będącemu źródłem i przyczyną istnienia wszystkiego. W mocy Absolutu jest to uczynić, bo właśnie jest On Absolutem i nic Go nie ogranicza, natomiast On jest przyczyną wszelkich determinacji.

Jednakże stanowisko to programowo rezygnujące z filozoficznego dyskursu (metafizyki) faktycznie i programowo zwalcza metafizykę, wychodząc z założenia, że jest ona niemożliwa lub też nie niesie ona żadnej wartościowej wiedzy. Co więcej, w stanowisku tym mamy zazwyczaj do czynienia z koncepcją religii, która nie dotyczy Boga (Absolutu), ale raczej jakiegoś pojęcia, idei, postulatu czy wartości, na przykład świętości. Często też religię sprowadza się do ludzkiej religijności i jej form. Religia byłaby tu zatem związkiem człowieka z tym, co on sam wytworzył, co siłą rzeczy musi prowadzić do wniosku, że jest ona tylko rzeczywistością ludzką, kulturową³⁴. A zatem nie można jej przypisać mocy zbawczej (uwalniającej człowieka i spełniającej ostatecznie jego osobowe potencjalności). Może być tu co najwyżej paliatywem, a rysujący się w kontekście całości obraz człowieka, redukujący go do czynników materialnych — nie daje żadnych szans na dostrzeżenie istniejącej w człowieku godności.

6. Paradoks fideizacji religii i kultury a godność człowieka

W kulturze Zachodu rysują się także takie postawy i stanowiska, które absolutyzując religię i ludzką religijność, starają się dać odpór laicyzmowi, bezbożnictwu czy ateizmowi przez to, co nazwalibyśmy fundamentalizmem religijnym oraz jakąś formą sakralizacji całej ludzkiej kultury³⁵. Sednem tej postawy staje się nie tylko pewna awersja do wszystkiego, co nie jest religią i z religijności się wywodzącym, lecz także takie ujęcie samej religii, jakby była raczej czymś jedynie emocjonalnym w człowieku, wykluczającym nie tylko racjonalny osąd ludzkiego rozumu, lecz w ogóle ludzką wolność, suwerenność w życiu duchowym.

Tendencję tę na samym początku starał się już osadzić na Zachodzie już choćby Tertulian, odrzucający wszystko, co nie jest z religii (Objawienia Bożego), głosząc jednocześnie zasadę *credo, quia absurdum*³⁶. Jej efektem była zawsze aprioryczność, godząca nie tylko w racjonalny ład kulturowy, lecz także samą ludzką religię

³³ Zob. W. Dhubacz, *U źródeł koncepcji absolutu — od Homera do Platona*, Lublin 2003.

³⁴ Interesujący wykład racji istnienia religii na gruncie filozofii klasycznej, w konfrontacji z jej próbami uniesprzecznienia obecnymi na wybranych przykładach filozofii analitycznej, daje P. Moskal, *Spór o rację religii*, Lublin 2000.

³⁵ Zob. E. Gilson, *Tomizm*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1966, s. 11–44.

³⁶ Zob. P. Skrzydlewski, *Teokracja*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, s. 416–420.

i religijność ludzką, która oparta na fideizmie prowadziła człowieka raczej na manowce życia niż ku ostatecznemu celowi — Bogu³⁷.

W podejściu tym cała ludzka kultura miała być zredukowana do jakiegoś czynnika religijnego i związanego z religią, wszelkie zaś dziedziny kultury, które takiemu zuniformizowaniu nie mogłyby ulec, skazane byłyby na likwidację jako zbędne i niebezpieczne dla człowieka. Ich efektem miał być człowiek wyrażający się jedynie przez religijność i to określoną, jedyną, niejako tę, która została mu narzucona. Religijność ta wykluczała rozum i jego naturalne używanie. Nakazy rozumu miały zostać wyparte przez nakazy (dyrektywy) płynące z religii, a dokładnie z prawa religijnego. Prawo to miało być prawem jedynym i źródłem formalnym całej działalności człowieka. Sumienie ludzkie starano się zastąpić jakimś zewnętrznym czynnikiem religijnym.

Sakralizacja, jaka się tu dokonywała, nie była faktycznie postacią uświęcania tego, co jest w ludzkiej kulturze przez uszlachetnienie i dopełnienie ze strony religii (Boga), ale była formą transformacji i ideologizacji kultury na rzeczywistość religijną. Towarzyszyła temu pewna wzdarcie wobec rozumu, który był postrzegany jako przyczyna zła i rozsądek zła w życiu ludzkim. Do czego zatem religia i ludzka religijność musiała się sprowadzać?

Jedynie do emocjonalnego przeżycia, którego gwarancją ważności jest autentyczność, siła, intensywność uczuć obecnych w akcie religijnym. Stąd też płynęła inklinacja do ezoteryzmu, mistycyzmu i gnostyckiego przekonania o istnieniu tajemnicy, która jest udziałem wybranych, mających misję i górujących nad innymi ludźmi. Nie ma zatem tu przekonania o równości wszystkich ludzi, o przynależnej godności wszystkim, ale są lepsi i gorsi ludzie, są też źli w swej istocie, bo nie zostali oni wybrani do uczestnictwa w misji, w znajomości zbawczej wiedzy³⁸.

Emocjonalizm ten miał też częstokroć swe wsparcie w wizji Boga, który także był ponad rozumem i jego prawami. Jego wola była tu postrzegana jako również wolna od determinacji płynącej ze strony Bożego rozumu, a z racji tego, że Bóg sprawował swą opatrność nad światem, to sama rzeczywistość, w której przyszło żyć i działać człowiekowi jest też postrzegana jako świat bez rozumu (prawdy, inteligibilności). Stąd płynął wniosek, że rozum ludzki nie tylko się nie nadaje do tworzenia kultury, lecz także w kulturze przeszkadza, podobnie jak w ludzkiej religijności. Ta druga powinna pójść raczej za wolą, miłością, przeżyciem i emocjami — bo one są bliskie woli i jej miłości. Ludzkie uczucia zaś będące poruszeniami władz zmysłowych człowieka — stawały się w tym stanowisku tym, co prawdziwie wyraża człowieka.

Rysująca się w tym kontekście koncepcja godności człowieka sytuowała ją już nie w rozumie i wolności, ale właśnie w tej religijnej emocjonalności, która zazwyczaj była efektem nie tyle samego człowieka, ile Boga, który ją w człowieku mistycznie wywoływał. Co godne podkreślenia, w tym fideistycznym podejściu do religii zakładało się jakieś gruntowne zepsucie natury człowieka w jego rozumności,

³⁷ Zob. Z. Zdybicka, *Bóg czy sacrum?*, Lublin 2007.

³⁸ Zob. J. Ratzinger, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2005.

jak też w wolności. *De facto* należałoby tu przyjąć, że w człowieku autentyczna wolność i rozumność nie istnieje i istnieć nie może, dlatego jest potrzeba całkowitego podporządkowania człowieka właśnie religii, a ściślej prawu religijnemu i jego nakazom lub też innym ludziom reprezentującym Boga na Ziemi³⁹.

W świetle tej wizji szybko pojawia się pokusa, aby odmówić zwykłemu człowiekowi prawa do podejmowania decyzji, skoro decyzje ludzkie są dziełem rozumu i woli, a te są w nim istotnie skorumpowane⁴⁰. Raczej pojawi się tu koncepcja prowadzenia człowieka od zewnątrz — przez Boga albo jego ziemskich wybrańców, którzy w rzeczywistości nie tyle kierują człowiekiem, ile go posiadają, manipulując nim. Praktykowanie formy życia, która to władztwo nad człowiekiem dopuszcza, często prowokuje tych, którzy mają władzę, do pychy oraz używania innych ludzi do celów niemających nic wspólnego z religią, lecz przy całym uzasadnieniu religijnym⁴¹.

Tak oto fideizm siłą rzeczy skłania prędzej czy później do instrumentalizacji religii też samego człowieka, stając się w praktyce jakąś postacią sakralnego totalitaryzmu. Totalitaryzm ten będzie zadawał gwałt przyrodzonej godności ludzkiej, jak też wypływającym z niej uprawnieniom człowieka. Będzie także zwalczał ludzką wolność w dziedzinie religii, będzie szkodził również religii Objawionej, która przecież koniecznie wymaga wolności człowieka, a poza tym tak mocno sprzeciwia się używaniu Boga i Jęgo religii do czegokolwiek!

Zadajemy tu ponownie pytanie: co usprawiedliwia istnienie takiego fideistycznego podejścia do religii? Wydaje się, że podobnie jak w pierwszym stanowisku — brak wykształcenia filozoficznego i wzgarda klasyczną metafizyką. Dla fideistów filozofia nie może być ze swymi wynikami poznawczymi brana pod uwagę, przede wszystkim z racji tego, że jest ona dziełem rozumu, a ten jest apriorycznie odrzucany. Mogłaby ona wykazywać braki i niekonsekwencje, a także wewnętrzne sprzeczności tegoż stanowiska, mogłaby argumentować za tym, że nie można postulować jakiejś formy redukcji ludzkiej kultury do aktów religijnych choćby z tej racji, że Bóg jest bytem transcendentnym w stosunku do całego świata oraz nieskończonym, a co za tym idzie — bytem, który nie może być wyczerpująco poznany przez człowieka, choćby z racji jego skończonych intelektualnych możliwości. Bóg ten jako źródło i przyczyna wszelkiego bytu, w tym ludzkiego, zawarł w nim pewien swój zamysł. W przypadku człowieka zamysł ten wymaga od człowieka,

³⁹ Stanowisko to w kulturze europejskiej zostało wzmocnione znacząco po pojawieniu się protestantyzmu i jego odmiany głoszącej teorie predestynacji; zob. F. Koneczny, *Protestantyzm w życiu zbiorowym*, Lublin 1995.

⁴⁰ Nie chodziło tu o korupcję człowieka, jaką zaznacza choćby obecna w tradycji kultury Zachodu teoria związana z tzw. *lex fomitis*, czyli z zacyzaniem zła w człowieku, źródła wad, ale o istotne i gruntozne zepsucie człowieka, które uniemożliwia mu dobre życie i działanie. Na temat *lex fomitis* zob. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, P. Caramello (cura et studio), vol. 1, Torino 1963, I-II, q. 93, art. 6.

⁴¹ Dzieje tego problemu mogą być przedstawiane na wiele różnych sposobów, przy akcentowaniu na przykład relacji państwa do zrzeczenia religijnego; prawa religijnego do prawa ludzkiego, publicznego; wolności praktykowania wiary religijnej itp. Interesującym studium wielu tych aspektów i zagadnień jest praca R.W. Carlyle, A.J. Carlyle, *A History of Medieval Political Theory in the West*, vol. 1–6, Edinburgh 1903–1936; zob. także A.J. Carlyle, *The Christian Church and Liberty*, London 1924.

by korzystał z rozumu i swej wolności w kierowaniu sobą ku ostatecznemu celowi, a zatem by tworzył ludzką kulturę.

7. Zakończenie

Zarysowany kontekst skłania do zadania pytania: czy ów nowożytny i współczesny atak na godność osoby ludzkiej nie jest pokłosiem złego ujmowania przez człowieka jego religijności i samej religii? Czy innymi słowy fałszywa koncepcja religii, a także płynąca z niej praktyka życiowa nie tworzą podstaw do deprecjacji godności człowieka? Wydaje się, że tak i że w przewycięzeniu błędów, a także obronie autentycznej godności człowieka pełni szczególną funkcję filozofia klasyczna, metafizyka i ukształtowana w jej ramach realistyczna antropologia personalistyczna, integralnie ujmująca byt ludzki z jego godnością⁴².

Wspomniane dwie przeciwstawne tendencje łączy wbrew pozorom wiele. Przede wszystkim aprioryzm i swoisty antyrealizm, wyrażający się w braku liczenia się z doświadczeniem bezpośrednim, ludzkim (danymi zdrowego rozsądku, z rzeczywistością). Wybijają się w nich także brak uwzględniania konsekwencji praktycznych z głoszonych tez; brak korzystania i uwzględniania dorobku intelektualnego minionych pokoleń. Co ważne, obie te tendencje mają jakiś aprioryczny punkt wyjścia. Ich elementem składowym jest jakaś forma negacji, czy to na przykład wiary religijnej jako takiej — czy to rozumu i jego poznawczych funkcji⁴³. Mają one także wielką awersję do autonomicznego poznania filozoficznego, niosącego integralną i opartą na realizmie wizję rzeczywistości i człowieka, w którym religia ani nie jest czynnikiem sakralizacji ludzkiej kultury, ani też nie przeciwstawia się samej kulturze czy też ludzkiemu rozumowi⁴⁴. Co ważne, obie te koncepcje, ujmując religię jako pewien „stan świadomościowy człowieka”, stoją jawnie w rozbieżności z personalistycznym ujęciem bytu ludzkiego, które w religijności człowieka widzi przede wszystkim naturalny i zarazem rozumny, uzasadniony rzeczowo sposób działania człowieka, afirmujący godność ludzką.

Religia, jako ludzka odpowiedź na doświadczenie swej kondycji (bytu przygodnego i kruchego, niespełnionego), nie jest li tylko aktem emocjonalnym i świadomościowym bez rzeczowego (niezależnego od człowieka) wyjaśnienia i uzasadnienia. Ma bowiem swe uzasadnienie w istnieniu Boga, a nie tylko jego idei obecnej w świadomości człowieka⁴⁵. Ma swe uzasadnienie w Jego opatrnościowej działalności, miłości i dobroci, a także wszechmocy. Ma swe uzasadnienie w naturze ludzkiej, rozumnej i wolnej, naturze, która jest zdolna odczytać istniejącą w człowieku dobroć — czyli ludzką godność. Religijność człowieka wyrasta z doświadczenia i przeżywania przez niego własnej godności, jest także tym, co niezwykle mocno

⁴² Zob. P.S. Mazur, *Mieczysława A. Krapca OP antropologia integralna*, „Człowiek w Kulturze” 19 (2007), s. 155–162.

⁴³ Innymi słowy, stanowiska te nie spełniają warunku racjonalnego dyskursu.

⁴⁴ To klasyczne rozwiązanie, właściwe kulturze Zachodu, wypracował przede wszystkim Akwinata i tradycja z nim związana. Na temat tegoż rozwiązania zob. Tomasz z Akwinu, *O władzy*, [w:] *idem, Dzieła wybrane*, tłum. i oprac. J. Salij, Poznań 1994, s. 133–154.

⁴⁵ Zob. Z.J. Zdybicka, *Religia*, s. 720–732.

tę godność rozwija i doprowadza do pełni, albowiem wiążąc człowieka z Bogiem (Dobrem Najwyższym), nadaje mu pewnego podobieństwa do tegoż Dobra Najwyższego.

Należy podkreślić, że obecnie we współczesnej kulturze Zachodu istnieją tendencje do rugowania religii i do sakralizowania kultury religijnym prawem. Z racji zasad, na jakich te tendencje zostały ukształtowane, a także wypływających z nich konsekwencji praktycznych — działania te powinny zostać uznane za bezwartościowe kulturowo oraz niebezpieczne ze względu na płynące z nich negatywne konsekwencje dla godności ludzkiej. Ma tu także znaczenie i to, że nie respektują one warunków racjonalnego dyskursu oraz zasady tożsamości, niesprzeczności, wyłączonego środka, racji dostatecznej. Godzą one zatem w ludzką rozumność, a przez to w podstawowe dobro człowieka.

Należy też dostrzec, że ich generalna postać zakłada pewien redukcjonizm, zarówno w dziedzinie koncepcji wartościowego poznania, jak i wizji człowieka, Boga, samej ludzkiej kultury. Materializuje się i uwyrażnia w nich swoisty irracjonalizm, którego sednem jest nie tylko deprecjacja samego ludzkiego rozumu i jego poznawczych funkcji, wypływających ze zdolności do poznania prawdy istniejącej w realnym świecie, lecz także swoista niechęć do szukania ostatecznej prawdy o religii i ludzkiej religijności, oraz tym, co one w życiu człowieka niosą. Co ważne, wizje te operują i zakładają fałszywe koncepcje człowieka i samej rzeczywistości. Są one z perspektywy filozofii realistycznej owocami idealizmu filozoficznego.

Ponadto podejmując krytykę tychże stanowisk, warto, kierując się danymi zdrowego rozsądku, dostrzec jeszcze jeden aspekt współczesnej kondycji kultury europejskiej, ściśle z nimi związany. *Jest nim zjawisko deprecjacji godności człowieka*, wyrażające się nie tylko w postaci instrumentalizacji i zniewolenia osoby ludzkiej przez systemy totalitarne, ale także tworzenia i funkcjonowania takiej formy ludzkiej kultury, w której człowiek *de facto* pełni rolę rzeczy, a nie osoby, gdzie jego podstawowe, niezbywalne i przyrodzone prawa bywają gwałcone oraz negowane.

Totalitaryzm jako forma zorganizowanej państwowości, zawłaszczającej i instrumentalizującej człowieka może bowiem mieć swą ideową podstawę w stanowisku pierwszym (głoszącym ateizm, bezbożnictwo, sekularyzm itp.) albo w stanowisku fideistycznym, w którym religia jest połączona z polityką, instytucja państwa zaś wraz z występującą w nim kulturą — to środki i zarazem podmioty zbawienia człowieka. Totalitaryzmy te zgodnie, choć z różnych racji, będą mogły posługiwać się ludobójstwem, zbrodnią jawną i utajoną, aborcją, praktykami eutanazyjnymi, niewolnictwem, przymusową sterylizacją czy też jakimiś innymi działaniami o charakterze eugenicznym. Dlaczego? Bo człowiek tak naprawdę w ich mniemaniu nie ma godności, nie jest suwerenem i ze swej natury nie przysługują mu jakiegokolwiek prawa, z którymi musi się liczyć każdy oraz cała społeczność. Można zatem każdego człowieka używać dowolnie — o ile jest na to przyzwolenie i jakiś utylitarny profit, można dokonywać segregacji ludzi na tych, którzy mają prawo żyć, i tych, którzy są do likwidacji, można dokonywać sprzecznych z godnością natury ludzkiej form dyskryminacji ludzi, można ich zamykać w określone warstwy społeczne,

z których za życia nie mogą wyjść⁴⁶. To wszystko jest możliwe — bo nie ma, jak się tu domniemywa, wsobnego dobra człowieka, które na tego typu praktyki nie pozwala.

Religion and its role in the affirmation of human dignity

Summary

The article addresses the problem of the relationship between human dignity and religion. It is a philosophical study. The author refers in his analysis to the classical realistic philosophy (St. Thomas Aquinas, E. Gilson, M. A. Krąpiec, Z. Zdybicka). His analysis is presented on the basis of philosophical knowledge and natural (spontaneous) human experience of his fragile life. In his analysis the author does not refer to religious faith and it is not assumed as a condition to know the dignity of human person. This does not mean that the cognitive fruit obtained in the field of philosophy cannot be human life combined with the fruits of faith and religious knowledge.

According to the author, religion is a personal relationship between God and man. It appears in a man's life mainly because of his experience of human contingency (fragility of existence). Thanks to religion a man (a human person) gets a chance to fulfill his personal potentials but above all he has a chance of eternal life and a life free from any defects. Through religion a human being has an opportunity "to read" the truth about his destiny and can recognize the truth about his dignity.

The discussion included in the work focuses on the following issues:

1. Spontaneous human experience and the dignity of its philosophical analysis.
2. Dignity — good man — the philosophical concept of dignity.
3. Religion as a personal relationship between God and man.
4. Contemporary culture and the paradox of the lack of religiosity and the presence of attitudes of hostility to religion.
5. Fideism and its destructive effects on culture, religion and human dignity.

⁴⁶ To wszystko może być krótko nazwane *cywilizacją śmierci*, czyli taką formą życia społecznego, w której osoba ludzka jest pozbawiona godności poprzez zrównanie jej z rzeczami; ludzkiego bytowania z posiadaniem; podporządkowania życia moralnego technice i technologii; oparcia zaś ładu społecznego na legalizmie prawnym wykluczającym akty miłosierdzia. Na temat cywilizacji śmierci zob. Jan Paweł II, *List do Rodzin*, Wrocław 1994.