

VIA CHRISTI, CZYLI OJCA KŁOCZOWSKIEGO ROZWAŻANIA NAD WIARĄ I NIEWIARĄ LUDZKĄ ORAZ TEMATAMI POKREWNymi

Recenzja: Jan Andrzej Kłoczowski, *Drogi i bezdroża. Szkice z filozofii religii dla humanistów*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2017, 331 s.

Drogi prowadzą gdzieś, snują się pomiędzy, bywają ruchliwe, opuszczone, kręte, szerokie, czasami wiodą donikąd. Są i takie, z których zawrócić nie można lub prowadzą na rozstaje. Życie – mówi wyrażenie potoczne – jest drogą. Droga nie jest czymś nam danym, narzuconym, powie niejedyn, ale jak chciał tego Kierkegaard, wolnym wyborem między życiem albo w kategoriach dobra i zła, albo poza dobrem i złem, między drogami, a bezdrożami: „Niebezpieczne to przejście” i „niebezpieczne podróże”¹. No cóż, w rzeczy samej, życie to niebezpieczna wyprawa, chyba że oprze się ją na mocnym gruncie, na niezachwianej wierze, wówczas staje się nieco mniej samotne i bardziej oswojone. Ojciec Kłoczowski nie ma wątpliwości co do tego, za kim podążyć, o jakiej prawdzie świadczyć: „»Znacie drogę, dokąd Ja idę«. Odezwał się do Niego Tomasz: »Panie, nie wiemy, dokąd idziesz. Jak więc możemy znać drogę?« Odpowiedział mu Jezus: »Ja jestem drogą i prawdą, i życiem»”². Jest to Jego – Kłoczowskiego – droga, której nie narzuca drugiemu i nie zachęca do wejścia na nią. Pokazuje inne kierunki, inne możliwości, nie lobbuje na rzecz tych innych, możliwych do przejścia dróg, ale i nie zaciera na nich widocznych śladów stóp ludzkich... widać ktoś nimi podążał...

Książka Jana Andrzeja Kłoczowskiego to zbiór artykułów poświęconych religii i doświadczeniu religijnemu,

wierze, wolności, cierpieniu, prawdzie, dojrzałości duchowej, Bogu, temu, co święte, humanizmowi i ateizmowi, a zatem tym wszystkim pytaniom, dylematom, wątpliwościom i kwestiom, które nierozdzielnie związane zostały z kondycją człowieka oraz jego osobistą egzystencją. Do tych wszystkich spraw ludzkich o. Kłoczowski podchodzi z rozwagą, ubiera je w słowo odmierzone słuszną miarą, ze spokojem raczej i dużym dystansem jaki stanowi atrybut wieku już nie młodzińczego. Jednakże niecałkowicie, odnoszę wrażenie, pozbawione emocji. Uwidaczniają się one w tych miejscach, w których myśl Autora *Dróg i bezdroży* zawieszona jest między naukami św. Augustyna, a św. Tomasza. Filozofia i wiernie ją adorujący rozum ciężą ku Akwinaciu, z kolei serce i wiara, która „[...] w swoim maksimum jest nieskończenie osobiście zainteresowaną żarliwością pożądaniami swojego wiecznego zbawienia”³ skłaniają się ku myśli biskupa z Hippony. Andrzej Kłoczowski potrafi jednak pogodzić wiarę z rozumem, oddać Bogu to, co boskie, a cesarzowi to, co cesarskie. Częściowo zniwelować pęknięcia, jakie powstają między esencją, a egzystencją, pod naporem filozofii Tomaszowej, właśnie przy pomocy myśli Augustyna. Jednak tym, co pozwala na owo uzgodnienie jest w ostateczności *Ewangelia* i Chrystus – najwyższa instancja rozstrzygająca.

Przyjrzyjmy się dokładniej konstrukcji dzieła oraz kilku wątkom interesującym z mojego partykularnego, czytelniczego punktu widzenia oraz człowieka, któremu

¹ Fryderyk Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Wydawnictwo TENET, Gdynia, brak roku wydania, s. 10.

² J 14, 4–7; cytaty podaję według *Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, Pollotinum, Poznań 2000.

³ Soren Kierkegaard, *Nienaukowe zamykające post scriptum...*, tłum., wstęp i komentarze K. Toeplitz, Kęty 2011, s. 52.

problemy własnej egzystencji oraz dylematy wiary i niewiary nie są obojętne i obce, podobnie zresztą jak lwiej części rodzaju ludzkiego.

Książka podzielona została na trzy partycje: *Religia, humanizm, ateizm; Pojęcia i problemy* oraz *Rozmowy i spory*. Każda z części jest posażna w kilka esejów, mających dopowiedzieć poszczególne partycje. I tak część pierwszą rozpoczyna artykuł poświęcony rozumieniu wolności definiowanej przez miłość. Kłoczowski za Pawłem Apostołem wyróżnia dwa filary, na jakich wspiera się egzystencja ludzka: wiara i uczynki. Prawo, czyli Zakon były czymś nieodzownym dla życia podporządkowanego rozkazom sumienia, życia godziwego i czystego. Prawo nie znajduje celu w sobie samym, jednakże jest preludium, wstępem do życia w Jezusie Chrystusie. Życia wolnością i wiarą. Zakon jest zatem czymś na kształt nowicjatu przysposabiającego do i dla życia, które o. Kłoczowski określa jako „wolność ku miłości”⁴ (s.24). Zatem dla Pawła Apostoła Zakon i jego prawa nie są czymś zbędnym, lecz stanowią warunek wejścia „w stadium wiary”⁵.

W *Liście do Galatów*⁶ mowa jest o wolności, będącej powołaniem chrześcijanina. Nie jest to wolność „od”, rozumiana jako brak ograniczeń ciała lub jak zdefiniował ją ironicznie bp Grzegorz Ryś: „wolność posiadania i używania klimatyzacji”⁷, czyli wolność konsumpcji, lecz jako służba unizonego sługi, służba bliźniemu. Ta wolność „do” jest wolnością uwewnętrzną, wpływającą z głębi jaźni, źródła ducha. Autor *Dróg i bezdroży* pisze: „Miłość płynie z wolności i urzeczywistnia ją. Moja wolność staje się rzeczywistością w tej mierze, w jakiej kocham” (s.24). W słowach tych wyraźnie dochodzi do nas pogłos myśli Augustyna. Dla tej wolności kamieniem węgielnym staje się Duch Święty; przygotowuje On grunt pod przyjęcie Wewnętrznego Nauczyciela. Ta wolność jest to „wolność do działania w miłości”, do spełniania uczynków miłości, bez których wiara nie znalazłaby swego dopełnienia i urzeczywistnienia. Człowiek człowiekowi nie może darować wiary, bo ta jest wyłącznym darem Boga. Zaś w człowieku, aby wiara mogła być przyjęta i w nim rezonować, musi zaistnieć pragnienie wiary i pożądanie Boga. Człowiek wiary może drugiemu darować miłość urzeczywistnioną w czynie.

W formule Pawła Apostoła „Żyję już nie ja, żyje we mnie Chrystus”, wypowiedziana została wspólnota

wiary, wyrażająca się w pełnym ufności powierzeniu Chrystusowi swego życia (s. 27–28), czego nie należy sprowadzać do niewolniczego podporządkowania się panu, ale rozumieć jako zgodę, a nawet pragnienie wejścia we wspólnotę wiary. Dietrich Bonhoeffer pisze w swej *Etyce* m.in. na temat tego, w jaki sposób realizował swą wolność Chrystus. Otóż wolność Jezusa, nie była samowolnym wyborem jednej z przedkładanych możliwości alternatywy, albo to – albo to. Jego postępowanie polegało na prostym oddaniu się Bogu i Jego woli. Nie widział On żadnych konfliktów sumienia, alternatyw i licznych możliwości a jedynie wolę Boga, która była „Jego pokarmem, Jego życiem. Nie działał kierując się wiedzą dobrego i złego, lecz jedynie wolą Boga”⁸. Podobnie chrześcijanin, w którym żyje już nie on sam, lecz Chrystus, powinien własną wolę stopić z Jego wolą. O. Kłoczowski pisze o pojednaniu z Bogiem, światem i sobą samym, nie stopieniu się, które mogłoby sugerować zanik własnej tożsamości i jednostkowości. Wierzący wprawdzie żyje w ciele, lecz już Duchem. Owa nowa rzeczywistość pojawia się realnie w świecie zmysłowym, a jest nią życie we wspólnocie i pojednaniu: „...to obecność ziarna gorczycy, które dopiero ma wzrastać, aby stać się drzewem. Teraz widzimy tę rzeczywistość przez wiarę, potem mamy ją oglądać twarzą w twarz” (s. 28).

Komentując fragment *Listu do Rzymian*, w którym czytamy: „Lecz jeśli przebywa w was Chrystus, to ciało jest umarłe z powodu grzechu, ale duch żyje dzięki usprawiedliwieniu”⁹. Dominikanin przekracza głoszoną przez Hegla w *Fenomenologii ducha* tezę o niewolniczym poddaństwie człowieka śmierci, przed którą odczuwa strach jako przed swym absolutnym panem. Otóż człowiek duchowy, choć obumrze ciałem, to jednak w wieczności zmartwychwstanie i wkroczy w świat wolności, dzięki temu, że Chrystus zamieszkuje jego wnętrze. Dla o. Kłoczowskiego oznacza to ostatecznie, że swoje własne życie musi on podporządkować miłości, zaprzecić się starego świata rządzącego się zasadą „oko za oko, ząb za ząb” i starego człowieka, wziąć swój krzyż i pójść wąską drogą naśladowania. Zasada miłości opisuje relację między człowiekiem a Bogiem w kategoriach przyjaźni i wspólnoty zgodnie ze słowami Jana Ewangelisty: „Już nie nazywam was sługami, bo sługa nie wie, co czyni jego pan, lecz nazwałem was przyjaciółmi, albowiem pokazałem wam wszystko, co

⁴ Strony, na których znajdują się cytaty i odnośniki z omawianej książki Jana A. Kłoczowskiego, *Dróg i bezdroża...*, umieszczam w tekście zasadniczym.

⁵ Rz 10, 4.

⁶ Ga 5, 13–14.

⁷ bp Jerzy Pańkowski, bp Marcin Hintz, bp Grzegorz Ryś, *Na początku był Chrystus*, rozmawiają Jakub Drath i Janusz Poniewierski, Kraków 2016, s. 220.

⁸ 17) Dietrich Bonhoeffer, *Wybór pism*, wybór, oprac. oraz noty wstępne Anna Morawska, Biblioteka »WIEZI«, Warszawa 1970, s. 141.

⁹ Rz 8, 10.

usłyszałem od mego Ojca”¹⁰. Dla o. Kłoczowskiego wolność jest, przede wszystkim, wyzwoleniem, procesem, który dokonuje się w człowieku. To wysiłek podejmowany przez każdego, kto zauważy ów cień kładący się „piętnem niespełnienia i niedokonania na ludzkim życiu” (s. 30). Ów naddatek jaki człowiek w sobie nosi i pielęgnuje nie pozwala mu na zbyt łatwe, powierzchowne i konformistyczne zgodzenie się na świat takim, jakim jest lub jakim czyni go człowiek.

Wolność o. Kłoczowskiego jest sztywna na miarę miłości (s.32). Samego jednak „królestwa wolności” nie da się zbudować na ziemi. Dlaczego? Otóż mogłoby się wydarzyć tak, a historia uczy, że jest to wielce prawdopodobne, aby tych, co są niegotowi lub oporni w decyzji o dokonaniu „skoku” w świat Miasta Słońca, przymusić do przyjęcia dopiero co ofiarowywanego, nowego, szczęśliwego miejsca na ziemi: „...pełna wolność, pełne urzeczywistnienie człowieka nie jest możliwe na tym świecie, kto taką obietnicę człowiekowi daje, stawia się na miejscu Boga i w konsekwencji zaczyna sobie przyznawać prawa boskie” (s. 33).

W eseju *Antropologia negatywna*, nad którym pozwolił sobie zatrzymać się dłużej, dominikanin zwraca naszą uwagę na pewną istotną paralelę, jaką wyświecili Gerardus van der Leeuw i Mircea Eliade, zachodzącą między obrazem Boga a obrazem człowieka. Jeśli założymy, że jest ona prawdziwa, to wówczas ekwiwalentem teologii apofatycznej powinna być antropologia apofatyczna. *Księga Rodzaju* informuje, że zostaliśmy, jako ludzie, stworzeni na obraz i podobieństwo Boga¹¹, ale Boga według teologii negatywnej poznać nie możemy. Zatem co to znaczy, pyta o. Kłoczowski: „być stworzonym na obraz niewysłowionego Boga? Czy to znaczy, że jakiś obszar niewysłowioności człowiek nosi w sobie? Jeżeli tak, to gdzie on się mieści?” (s. 35). Dla rozjaśnienia lub lepiej wyjaśnienia tajemnicy Autor odwołuje się m.in. do myśli dominikańskiego mistyka Mistra Eckharta. Według niego duch to immanentny składnik natury ludzkiej obok ciała i duszy. Duch stanowi głębię duszy (s. 37–38). Jest wyposażony w pewną wolną władzę, trudną do nazwania. Eckhart nazywa ją niekiedy „strażnicą ducha”, innym razem jego „światłem” lub „iskrą”. Pewne jest to, że we władzy tej urzeczywistnia się obecność Boga oraz, że nie ma możliwości dokonania w nią wglądu. Mimo jej niewyraźności i braku dostępu do niej, to jednak, zauważa o. Kłoczowski, niemiecki mistyk traktuje ją jako coś w rodzaju umysłu, choć i tu powstają wątpliwości jak go rozumieć, czy na sposób

Augustyńskiego *mens*, czy może jako coś wyższego od niego. Tak czy inaczej władza ta jest umysłem podobnie jak Bóg, natomiast poznanie umysłowe jest najdoskonalszym poznaniem w tym sensie, że najbliższe jest poznaniu Boga. Miłość do duszy stanowi sens istnienia Boga. Duszę definiuje się przez jej najwyższą władzę, czyli władzę umysłową. Psychologia Eckharta przesiąknięta jest psychologią arystotelesowsko-tomistyczną, co potwierdza o. Kłoczowski podkreślając, że mistrz dominikański był wnikliwym czytelnikiem pism Tomasza z Akwinu. Jego koncepcja duszy jest zbliżona do koncepcji rozumu teoretycznego, czyli w pełnym urzeczywistnieniu, gdzie rozum możliwościowy i czynny jednocześnie dochodzą do swej najwyższej aktywności umożliwiając w ten sposób najdoskonalsze poznanie – realne poznanie, za pośrednictwem zdematerializowanych i zaktualizowanych form poznawczych tzw. *species*. Oddzielnie intelekt czynny i możliwościowy stanowią jedynie potencjalne, czy też formalne modusy intelektu teoretycznego i nie są w stanie bez wzajemnego równoczesnego oddziaływania dokonać poznania, wejść w stan kontemplacji *species intelligibiles*¹². Autor *Dróg i bezdroży* wymienia kilka cech charakterystycznych dla umysłu opisywanego przez Eckharta i choć jest to opis zdawkowy, skąpy, to w zasadzie nie różni się od Arystotelesowskiego ujęcia duszy rozumnej oraz tego proponowanego, w wersji rozszerzonej, przez Tomasza, czy innych komentatorów traktatu *O duszy* Stagiryty – mam tu na myśli choćby Aleksandra Boniniego (ok. 1270 – 1314), generała zakonu franciszkańskiego oraz, od roku 1307, profesora zwyczajnego na Wydziale Teologii Uniwersytetu Paryskiego. I tak dusza jest wieczna – wymienia Mistrz Eckhart a za nim o. Kłoczowski – istnieje poza czasem i przestrzenią, w czym przejawia podobieństwo do Boga (s. 40). Po drugie, dusza wykazuje podobieństwo tylko do Boga i niczego więcej. Bóg w jakiś sposób wszystko przenika, podtrzymując stworzenie w istnieniu, zgodnie z myślą Akwinaty, dlatego też owa tajemnicza częśćka powoduje, że wszystko co istnieje, kocha Boga i dąży, czy też zmierza do Niego (tamże). Ten wątek jest z kolei inspirowany arystotelesowską *Fizyką* i *Metafizyką*,

¹² Temat ten – natury intelektu, jego sposobu funkcjonowania i struktury w psychologii Arystotelesa – był przedmiotem mojej pracy doktorskiej. Zasadnicze wnioski oraz wyniki badań zostały zawarte w kilku artykułach opublikowanych na łamach periodyków naukowych oraz w pracach zbiorowych/monograficznych. Por. Maria Urbańska-Bożek, *Problem niemiertelności duszy ludzkiej w nauce Arystotelesa w świetle koncepcji intelektu Aleksandra z Aleksandrii*, „Studia Philosophiae Christianae” nr 48(2012)1, UKSW, s. 159–183; też, *Metafizyka duszy i umysłu. Próba reinterpretacji psychologii Arystotelesa inspirowana koncepcją intelektu Aleksandra Boniniego*, w: *Mózg, umysł, dusza. Spór o adekwatną antropologię*, red. nauk. Karol Jasiński, Zdzisław Kieliszek, Marian Machinek MSF, Olsztyn 2014, s. 105–123.

¹⁰ J 15, 15.

¹¹ Rdz 1, 27.

z których wyczytać można, że wszystkie byty przenika zasada zwana *physis* – jest to wewnętrzna zasada ruchu i spoczynku w bytach naturalnych. Działając od wewnątrz powoduje, że dążą one do swego największego dobra jakim jest urzeczywistnienie, co możliwe jest dzięki miłości jaką substancje darzą Pierwszego Poruszyciela. To on jako przyczyna sprawcza, w znaczeniu przyczyny celowej, rządzi światem. Różnica między Bogiem Arystotelesa a Tomasza z Akwinu jest zasadnicza: otóż Absolut Stagiryty jest obojętny i pozbawiony miłości w stosunku do stworzeń, poza tym nie jest stwórcą, ale raczej tym, z racji czego coś istnieje. To akt czysty, urzeczywistniający element potencjalny jakim jest materia; sama materia jest czymś odwiecznym. Bóg w koncepcji Akwinaty jest Bogiem Stworzycielem, a świat powstał *ex nihilo*. Jest Bogiem opatrnością, nie tylko stworzył, ale i podtrzymuje świat w istnieniu. W tym sensie wszystkie stworzenia są podobne do swego stwórcy, ale tylko człowiek posiada ów naddatek, który czyni go tak wyjątkowo bliskim Bogu – jest to umysł, co powtarza za Arystotelesem.

Trzecia właściwość przejawia się w tym, że umysł jest czysty i niezmiśzany (s. 41), czyli pozbawiony jakiegokolwiek domieszki pierwiastka materialnego oraz, że jedynie dusza ludzka, jako forma substancjalna, posiada i może sprawować swe własne akty niezależnie i bez współdziałania narządu cielesnego. Czwarty atrybut pozwala na wejście duszy w głąb siebie samej dla poznania Boga, jednakże jest to poznanie niedoskonałe (tamże). Aby streścić piątą własność odniesiono się bezpośrednio do cytatu z Mistra Eckharta: „Obraz i jego model [*Bild und Urbild*] stanowią jedność tak doskonałą, że nie sposób się dopatrzeć między nimi różnicy” (tamże). Autor omawianej publikacji sugeruje, że ową, dość wyraźnie podkreśloną przez Eckharta, *identitas* można by rozumieć w duchu filozofii panteistycznej jako „tożsamość bytową Boga i człowieka” (s. tamże). Jednak o. Kłoczowski woli podążyć za tokiem myśli tłumacza i komentatora Mistra dominikańskiego, Wiesława Szymona. Twierdzi on, że termin „podobieństwo” wyrażający jedność duszy i Boga był zbyt słaby, dlatego odwołuje się do kategorii „tożsamości”: „Dusza jest obrazem Boga, jak w lustrze odbija się słońce – lustro jest małe, słońce świetliste i ogromne, a jednak jego istota odbija się w tafli lustrzanej bez żadnych zapośredniczeń. Można więc mówić w kontekście zjednoczenia człowieka i Boga o „tożsamości nietożsamy” (s. 42).

Chciałabym w tym miejscu nieco pospekulować. Słowa moje nie podważają w żaden sposób wniosków o. Kłoczowskiego i Wiesława Szymona. Obraz duszy,

jako umysłu, jaki Mistrz Eckhart przedkłada naszemu intelektowi pod namysł jest nieostry, niekonsekwentny, nieoczywisty, dlatego trudno cokolwiek stanowczo orzec. Z tego względu pozwolę sobie jedynie na przedstawienie własnego komentarza, czy też interpretacji, które nie pretendują do statusu tezy. Patrząc na obraz duszy, jaki pisze przed nami Eckhart oraz biorąc pod uwagę kontekst epoki, inspirowanej filozofią arystotelesowską, lekturą jego pism i traktatów Tomasza z Akwinu, wolno mi chyba będzie spojrzeć na umysł Eckhartowski jak na intelekt teoretyczny. Wszak wymienienia Mistrz wszystkie cechy właściwe umysłowi, przy pomocy których zwykło się wówczas określać najwyższą władzę duszy, czyli że jest wieczny, niezmiśzany, oddzielony i na końcu tożsamy ze swoim modelem (najdoskonalszym przedmiotem poznania), czyli Bogiem. Człowiek wszak, jak wyżej zaznaczono, został stworzony na obraz i podobieństwo Boga, co przejawia się najwyraźniej w umyśle.

Na gruncie filozofii tomistycznej wyróżnia się przedmiot adekwatny, czyli przystosowany do danego umysłu, który nie należy utożsamiać z przedmiotem właściwym, czyli bytem w całej swej rozciągłości, który jako taki stanowi przedmiot poznania każdego jestestwa obdarzonego intelektem, nawet Boga. Adekwatny przedmiot poznania jest przedmiotem ograniczonym do pewnego zakresu treści bytu, zgodnie z różnicami natur zachodzącymi między człowiekiem a duchem czystym. Z tej przyczyny dla ducha czystego przedmiotem adekwatnym będą jestestwa czysto duchowe, natomiast dla jednostki ludzkiej przedmiot przystosowany, to *ens concretum quidditati sensibili, ut sub actuali existentia*¹³. Zatem dla naszego umysłu, który ma charakter duchowy, Bóg jako jestestwo duchowe może stanowić przedmiot poznania, zresztą podobnie jak i inne przedmioty niematerialne. Jednakże te ostatnie w trakcie przebiegu poznania ulegają dematerializacji, dzięki czemu dochodzi do zrównania, utożsamienia tego, co poznawane i poznającego, czyli intelektu i przedmiotu poznania. W przypadku Boga – istoty duchowej jest to niepotrzebne. Oczywiście połączenie to nie oznacza, że w jakiś sposób intelekt podlega przemianie substancjalnej i dochodzi do powstania jakiegoś nowego *compositum*. Intelekt zachowuje swoją tożsamość, a jedynie przez pewien czas, w którym dokonuje aktu poznania, utożsamia się w sposób intencjonalny i za pośrednictwem ujęcia poznawczego rzeczy z własnym przedmiotem poznania, w tym konkretnym przypadku mówimy

¹³ Por. Stefan Swieżawski, Marian Jaworski, *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Lublin 1961, s.79–81.

o tożsamości intelektu z Bogiem. Owo utożsamienie się duszy-umysłu i Boga, jakie dokonuje się w intelekcie, nie jest jego transsubstancją, ale przejściem w doskonalszy stan poznawczy tego samego intelektu, który co do własnej istoty nie zmienia się. Inaczej mówiąc: rzecz poznawana – Bóg i umysł – są jednym formalnie. W rzeczywistości podmiot i przedmiot istnieją oddzielnie, chyba że intelekt stanowi dla siebie przedmiot poznania, wówczas tak formalnie jak i realnie są jednym i tym samym. Być może niczego więcej i ponad to nie miał Mistrz Eckhart na myśli. A zdania: „Obraz i jego model [*Bild und Urbild*] stanowią jedność tak doskonałą, że nie sposób się dopatrzeć między nimi różnicy” nie rozpatruje on w kontekście i na płaszczyźnie ontologicznej, bo wówczas w rzeczy samej można wskazać tę tezę jako myśl głęboko inspirowaną filozofią panteistyczną, ale w kontekście rozważań na płaszczyźnie poznawczej, odnoszących się do sposobu poznania Boga przez duszę.

Poznanie Boga nie dokonuje się jednak w taki sam sposób jak w przypadku innych zmysłowych przedmiotów poznania. Na drodze poznania Boga angażuje się całego człowieka, a nie tylko jego zmysły, wyobraźnię i intelekt. Droga do głębi, do podstawy duszy prowadzi przez „oderwanie”, co oznacza konieczność wypracowania pełni dyspozycji, pewnej określonej *habitus*, wobec Boga, polegającej na gotowości przyjęcia wszystkiego, co niesie życie. Dyspozycyjności nie należy kojarzyć z niewolniczą uległością, komentuje myśl Eckharta o. Kłoczowski, lecz z pełnią ufności, zaprzestaniem „szemrania” przeciwko Bogu, lecz na wzór Hioba, który nie złorzeczy, nie szemra przeciwko Niemu, przyjął z jego ręki zarówno dobro, jak i zło. W odosobnieniu dokonuje się podróż człowieka – wędrownika ku własnemu wnętrzu, w trakcie której ogranicza on swą nieposkromioną naturę oraz oczyszcza z tego, wszystkiego, co przywiązuje „do rzeczywistości oddalonej od duchowego centrum” (s. 43). Odślaniając się przed Bogiem usuwamy przeszkody stojące na drodze ku Bogu, tzn. odwiązujemy się od rzeczy, spraw i ludzi, do których jesteśmy przywiązani. Odosobnienie to odwiązywanie się (*absolvere*; łac. odwiązывать się) od tego wszystkiego, co absorbuje, co krępuje nas i uniemożliwia tym samym odślonięcie się przed Bogiem. Jeśli my stanemy „nadzy” przed Bogiem, On odśloni się przed nami (s. 44). Zatem umysł musi zostać opróżniony ze wszelkiej domieszki czynników materialnych i obcych naturze intelektu, aby mógł przyjąć swój przedmiot poznania i utożsamić się z nim tak, iż „...stanowią jedność tak doskonałą, że nie sposób się dopatrzeć między nimi różnicy”. A zatem mamy tu do czynienia nie

z dematerializacją przedmiotu poznania, wszak ten jest już przedmiotem czysto duchowym, lecz z oczyszczeniem intelektu, który stracił być może swą ostrość widzenia, na skutek obcowania z przedmiotami zmysłowymi. Musi ponownie odzyskać swą bystrość i czystość widzenia, wówczas zaistnieją warunki do „doskonałego zjednoczenia” podmiotu i przedmiotu poznania.

Innym ważnym tematem dla chrześcijanina poruszanym w książce o. Kłoczowskiego jest kwestia prawdy, jako świadectwa, świadkowania, świadczenia, posiadającego cechy osobowe. Zdaniem dominikanina „Współczesna humanistyka przeżarta jest robakiem relatywizmu” (s. 66). Nie uważa, aby podejście mędrca „mającego na wszystko oko” z bezpiecznej odległości było jedynym słusznym. Bardziej przemawia do Niego prawda *Biblii*; tam »Być prawdziwym« to »być wiernym« (s. 68). Prawda tak rozumiana nie ujawnia się za pośrednictwem namysłu intelektu, lecz „w” i/lub „poprzez” wydarzenie, jakim jest spotkanie: „...jest bardziej wiernością Boga niż stałością rzeczy i idei” (s. 68). Podczas swojego bezprecedensowego procesu, bo nie zakończonego wydaniem wyroku, ponieważ ten był „wydany już od zawsze”¹⁴, w trakcie przesłuchania na jedno z pytań namiestnika Judei Piłata, Chrystus odpowiada: „Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie. Każdy, kto jest z prawdy, słucha mojego głosu”¹⁵. Otóż, pisze o. Kłoczowski, nie wystarczy przyjąć jakiejś doktryny, nauczać jej, głosić jej zasad, lecz należy dać świadectwo jej prawdziwości „pozwalając, by twórczo kształtowały nasze życie” (s. 70). Jego zdaniem przyczyną kryzysu ontologii jest świadomość, która dotarła do umysłów ludzkich, chyba najmocniej po II Wojnie Światowej, że człowiek nie jest w stanie odnaleźć i zająć takiego punktu obserwacyjnego, z którego ogarnąłby świat i dokonał całościowego wglądu w naturę rzeczy. Pełne poznanie jest nieosiągalne. Kryzys prawdy ukazał nie kto inny jak Nietzsche; dla niego prawdy absolutne i powszechne były synonimem wymyślnego świata, nie takiego jakim on jest, lecz takim, jakim chcielibyśmy go widzieć – bezpieczny, szczęśliwy. Jak jednak żyć w świecie nicości, pyta o. Kłoczowski. Człowiek musi posiadać jakieś punkty orientacyjne, pozwalające na w miarę bezpieczne poruszanie się w mrokach egzystencji. Kierując się nauczaniem Jana Pawła II wskazuje lęk przed zaangażowaniem się w życie małżeńskie, zakonne, czy każde inne. Jednak zaangażować można się dopiero wówczas, gdy człowiek naprawdę wie, kto go

¹⁴ Giorgio Agamben, *Piłat i Jezus*, tłum. Monika Surma-Gawłowska, Andrzej Zawadzki, Kraków 2017, s. 82.

¹⁵ J 18, 33–37.

stworzył, kto go postawił na ziemi i czego od niego chce. Największy kryzys, jaki zagraża człowiekowi – diagnozuje dominikanin – to kryzys prawdy, stanowiącej sens, i wskazuje kierunek: »Inaczej żyje się w obliczu Boga, a inaczej w obliczu nicości«¹⁶ (s.74).

W omawianej książce odnajdzie czytelnik pewną niewielką głosę do encykliki papieskiej *Fides et ratio*¹⁷. Możemy w niej wyczytać, że istnieją dwie drogi dochodzenia do prawdy: droga rozumu i droga wiary. Ta ostatnia wspiera się na zawierzeniu i ufności. Autor *Dróg i bezdroży* zgadza się z głównym przesłaniem encykliki, że »Wiara zyskuje na głębi i autentyczności, jeśli idzie w parze z refleksją i nie rezygnuje z niej«¹⁸. Wiara odrzucająca rozum naraża się na deformację i sprowadzenie swego przesłania do mitu. Straci również swój uniwersalny wymiar, skoro opierać się będzie tylko na emocjach, uczuciach, przeżyciach wewnętrznych, które nie posiadają obiektywnego wydźwięku. Z kolei rozum, który nie bacząc na prawdy Objawienia, podąża zgodnie z ortodoksją sobie właściwą, opartą o logikę i dedukcję, może zagubić swój ostateczny *thelos*.

W końcowej partii niniejszego eseju jego Autor nawiązuje do kwestii tajemnicy świadectwa, znaczenia kategorii „świadka prawdy”, tak chętnie, *nota bene*, odnotowywanej i omawianej przez Sorena Kierkegarda, którego, skądinąd wiemy, o. Kłoczowski dużo i chętnie czytywał. Znaczenie wspomnianej kategorii dominikanin kreśli przez pryzmat analizy tego, co zwie się „męczeństwem”. Wyróżnia on trzy poziomy świadectwa. Z pierwszym mamy do czynienia, gdy osoba staje jako świadek w sądzie i relacjonuje swoją wersję wydarzeń. Sędzia w tym wypadku zobligowany jest do dokonania weryfikacji wiarygodności świadka, podchodząc w sposób krytyczny do materiału dowodowego. Drugi poziom reprezentuje świadek „całkowicie zaangażowany w to, o czym opowiada, kiedy prawdę, o której daje świadectwo, poręcza sobą, swoim honorem i swoim życiem” (s. 89). Trzeci poziom świadkowania wiąże się z pewnym ryzykiem dla zdrowia i życia osoby dającej świadectwo. Wiąże się to z faktem, iż świadek mówi rzeczy niewygodne, będące pewnym wyzwaniem dla słuchających go. Często zdarza się, że są to prawdy stojące w opozycji do tych ogólnie akceptowanych społecznie, kulturowo, wśród autorytetów, jak i politycznie poprawnych. Patrząc na wszystkie trzy stopnie z perspektywy niezależnego obserwatora, rzuca się w oczy

fakt, iż na wszystkich trzech poziomach zaangażowanie świadka prawdy rośnie. Tym, co nadaje świadectwu znaczenia jest to, że dzieje się ono w sferze osobowej, dzięki czemu nabiera osobowego rytmu, autentyczności. Świadczenie stanowi kryterium prawdziwości tego, co do tej pory było jedynie czymś zawieszonym w sferze teoretycznej możliwości. Dopiero życie weryfikuje ich moc i uniwersalność. Świadectwo wyrasta z wolności – twierdzi o. Kłoczowski – jej nosicielem jest człowiek wolny i to z uwagi na nią, oraz umiejętność korzystania z niej, budzi zaufanie wśród ludzi. Owa wolność jest wyrazem jaźni głębokiej, ukrytej dla oka, niezłomnej w swych aktach decyzji. Jednakże, przestrzega o. Kłoczowski, nie możemy wyłączyć krytycznej pracy naszego rozumu, ponieważ tylko on może stanowić ratunek przed fałszywymi świadkami, którzy z nie mniejszym zaangażowaniem i wolą głosili hasła fałszywych wartości, czego doświadczyli ludzie XX wieku. Dla dominikanina z Krakowa, świadectwo to zarazem opowiadanie i wyznanie. Z jednej strony opowieść o tym, co się wydarzyło; z drugiej ujawnienie sensu tego, co się zdarzyło (s. 89–90). Świadectwo jest, innymi słowy, wcielonym „odsłowem” wiary, jest jej urzeczywistnieniem.

Szczególnie ciekawym, w kontekście dyskusji na gruncie pedagogiki i wychowania, jest tekst poświęcony dojrzałości w aspekcie psychicznym i duchowym. Dojrzałość psychiczną rozumie Autor omawianej książki jako tę, dającą jednostce mocne *ego*, zaś dojrzałość duchowa odnajduje swój sens w przekraczaniu owego *ego*. W taki oto sposób dokonuje się rozróżnienia między duchem a duszą. Za Karlem Gustawem Jungiem krakowski dominikanin twierdzi, że człowiek jest bytem spotencjalizowanym i jako taki wypracowuje swoją dojrzałość. Pełna dojrzałość emocjonalna i osobowościowa jest zarazem charyzmatem i przekleństwem (s. 112). Tym, co warunkuje dojrzałość to umiejętność wsłuchiwanie się w „wewnętrzny głos”, który interpretuje się jako sumienie. Antytezą człowieka dojrzałego jest człowiek zanurzony w tłumie, zlany z nim w takim sensie, iż jego własna osobowość jest tożsama z „osobowością” tłumu. Autor eseju stawiając pytanie o drogę do dojrzałości dochodzi do wniosku, iż wiedzie ona ścieżką czterech cnót. To droga rozsądku, a nie oportunistu i taniego kompromisu. Wiedzie między dwoma przepaściami, czy też nadmiarami jak określiłby je Arystoteles: „Człowiek mężny to ten, który nie spadnie w przepaść tchórzostwa, ale też nie da się wciągnąć w zapadlinę zwaną zuchwałością” (S. 117).

Za najważniejszą dzielność etyczną o. Kłoczowski uznaje roztropność, która sprowadza się do umiejętności

¹⁶ Są to słowa Jana Pawła II, powołuje się na nie o. Jan A. Kłoczowski.

¹⁷ Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio” Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów Kościoła Katolickiego o relacjach między wiarą a rozumem*, Kraków 1998.

¹⁸ Tamże, s. 89.

„...posługiwania się rozumem praktycznym w konkretnych sytuacjach, myślenia pozwalającego kierować czynnościami człowieka w sposób, który umożliwiłby uniknięcie zarówno bezrefleksyjnego adoptowania się do zmieniających okoliczności, jak i bezmyślnej pryncypialności” (s. 117). Zdaniem Autora jednym z dowodów na utratę zmysłu etycznego jest „mnożenie spisanych norm”. Nie rzecz w tym, aby stworzyć kodeks opisujący wszelkie przypadki jednostkowe, ponieważ tego zwyczajnie dokonać nie podobna, lecz aby wspomóc ludzi w osiągnięciu takiej świadomości, „która umożliwi samodzielną ocenę sytuacji. Nadmiar regulacji sprzeciwia się mądrej, wynikającej z doświadczenia życiowego doktrynie starożytnych, przywołujących roztropność jako podstawową z cnot” (s. 117).

Druga z dzielności – sprawiedliwość – nie oznacza równości; dzięki niej możliwe jest budowanie relacji osobowych oraz wspólnotowych, o czym wcześniej mówił Dietrich Bonhoeffer (s. 118). Z kolei trzecia cnota – umiarkowanie – określana jest jako utrzymanie mądrego dystansu w odniesieniu do popędów nakierowanych na zachowanie gatunku i przedłużenie w ten sposób linii życia jednostek. Autor zauważa, że w przypadku jednostki ludzkiej seks nie jest związany tylko z prokreacją, ale i z komunikacją: „Seks jest językiem porozumienia. Umiarkowanie nie ma na celu zniszczenia owego języka, ale jego o p a n o w a n i e (tak jak się opanowuje język) w myśl Kantowskiej zasady: osoba nigdy nie może być środkiem do osiągnięcia celu, lecz zawsze jest celem” (s. 119).

Jako dzielność czwartą wymienia się odwagę – męstwo, istotną niezwykle z punktu widzenia wychowania: „Człowiek odważny mówi prawdę, stawia sprawy jasno, pozostaje poza wszelkimi »układami«. Człowiek mężny, mocny to człowiek odważnych słów. Nie fanatyk, ale taki, który zajmuje zdecydowaną postawę i potrafi żyć zgodnie z przekonaniem” (s. 120). Na koniec, w konkluzji dominikanin odwołuje się do dwóch tradycji duchowości zakorzenionych: jedna w buddyzmie, druga w chrześcijaństwie. Tak Chrystus, jak i Budda pozostawili po sobie naukę, która daje narzędzia umożliwiające przekroczenie w człowieku własnego *ego*. Idąc za przykładem pierwszego, ducha możemy budować

dzięki przekroczeniu swego „ja” w miłości; zdaniem drugiego, przekraczamy własne *ego* „...poprzez unicestwienie złudnego bytu, jakim jest »ja«” (s. 121).

Poruszając kwestie wiary, jej doświadczenia oraz sposobu jej komunikacji o. Kłoczowski przypomina, że wiara w Boga dla człowieka, jego dobrostanu psychicznego i duchowego rozwoju, jest czymś niezbędnym. Mówi o świadectwie uwewnętrznionej wiary, jaką pragnął pojedynczemu zaszczyć Kierkegaard, o wierze nie na pokaz, pozostającej w celi. Dominikanin sięga chętnie do tradycji scholastycznej, do nauk św. Tomasza, jednak nie pozostaje zamknięty na nowe paradygmaty myślenia przekraczające sposób rozumienia, interpretacji i definiowania pewnych istotnych dla wiary, człowieka i jego egzystencji kategorii wyznaczonych przez tomistyczną ortodoksję.

Chciałabym jeszcze choć kilka zdań poświęcić części trzeciej książki, gdzie o. Kłoczowski dyskutuje, polemizuje, niekiedy spiera się, a innym razem przygląda się dyskretnie ważnym, w kontekście myślenia religijnego, filozofom, teologom i świętym. W gronie tym znajdują się Leszek Kołakowski, Simone Weil, Edyta Stein, Paul Tillich, Dietrich Bonhoeffer oraz Karl Gustaw Jung. Dla czworga z nich (S. Weil, E. Stein, D. Bonhoeffer oraz P. Tillich) wiara i/lub religia była autentycznym wydarzeniem, była prawdą, która nadawała sens ich życiu. Stein i Bonhoeffer najpierw świadomie zgodzili się na wykluczenie ze wspólnoty, z którą byli silnie związani emocjonalnie. Święta Kościoła katolickiego musiała opuścić swoją żydowską rodzinę, zaś Bonhoeffer opuścił wspólnotę Kościoła luterańskiego, aby podjąć samotną walkę o ocalenie honoru wspólnoty, z której się wywodził, a która jego zdaniem nie sprostała wyzwaniu, jakim była wojna, jej chore prawo oraz okrucieństwa. Oboje ponieśli również drugą ofiarę – śmierć męczeńską.

O. Kłoczowski wydaje się przywracać w swojej książce pierwotny sens słów, które komunikują nas z rzeczywistością, tą w jaką ludzie są uwikłani i tą transcendującą świat. Wszak „każdy może odnaleźć swój własny, indywidualny sens w wolnym dialogu z Tym, w Którym są źródła jego istnienia” (s. 281). Zatem wszystkim tym książkę ową polecam.