

Bogumiła TRUCHLIŃSKA

**Aksjologiczne aspekty katolickiej filozofii kultury.
Przegląd stanowisk dwudziestolecia**

Axiological Aspects of Catholic Philosophy of Culture

Katolicka filozofia kultury dwudziestolecia (to w tym okresie zwrócono baczniejszą uwagę na kulturę i formułowano jej podstawę filozoficzną) opiera się w przeważającej mierze na (neo)tomistycznych podstawach filozoficznych, wprowadza także personalizm do swej refleksji o człowieku i jego wytworach i, co ciekawsze, podejmuje próbę uniesprzecznienia idei aktywności twórczej z ideami i założeniami chrześcijaństwa. Tomistyczny rodowód mają tezy o akcie i potencji bytu i człowieka i ich doskonaleniu się oraz o hierarchu bytów i hierarchii wartości. Ale już przyjęcie przez wielu myślicieli tego okresu tezy o moralności jako podstawie działalności ludzkiej sygnalizuje wpływ augustynizmu.¹ Pojawienie się w XX wieku nowej problematyki poznawczej wiąże się z odrodzeniem tomizmu.² Projekt odrodzenia myśli chrześcijańskiej objął swym zasięgiem także kulturę, człowieka i wartości, traktując refleksję nad nimi jako integralną część realistycznej filozofii. Wątki aksjologiczne pojawiają się mniej lub bardziej wyraziście przy okazji refleksji nad kulturą, rozpatrywaniu celu i sensu ludzkiego życia, przy interpretacjach personalistycznych, w kontekście zagadnień społecznych i prawno-etycznych. Większą samodzielność refleksji i problematyki aksjologicznej odnotowujemy u myślicieli pozostających pod wpływem inspiracji myślą św. Augustyna. Mam tu na uwadze ks. Franciszka Sawickiego (1877—1952) i ks. Józefa Pastuszkę (1897—1989). Zaangażowanie myśli chrześcijańskiej w bieżące problemy i zagadnienia związane z krytyką kultury n o w o

¹ W. Eborowicz: *Ks. Michalski jako filozof* (1879—1947), Lublin 1948.

² H. Wistuba omawia początki kształtowania się refleksji filozoficzno-kulturowej w artykule *Jak powstawała tomistyczna filozofia kultury*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1977, nr 2, s. 213—224.

czesnej³ ujawnia także swój aspekt aksjologiczny i obecność tej problematyki właściwie u wszystkich myślicieli katolickich tej doby. Uzmysłowiono sobie bowiem doniosłość filozofii wartości w sytuacji presji wartości kultury nowoczesnej; dostrzeżono też zależność prawidłowego rozwoju kultury, jej „zdrowia”, od odrodzenia i poziomu filozofii neoscholastycznej.⁴ Zarysowuje się tu tendencja, iż człowiek i otaczający go świat będą przez filozofię katolicką zinterpretowane jako określonego typu wartości.⁵ Człowiek jest w zasadzie wartością jako osoba i podkreślić tu trzeba, iż w dwudziestoleciu krystalizuje się nurt refleksji personalistycznej. Na marginesie przypomnieć warto, iż to św. Tomasz pierwszy dokonał wartościowania, twierdząc w *Sumie teologicznej*, że osoba jest czymś najdoskonalszym w naturze. W filozofii katolickiej refleksje o wartościach, o dobru i dobrach, są nieodłącznie związane z wartościowaniem, tj. postawą i stanowiskiem ocennym z określonego punktu widzenia. Preferencje aksjologiczne są tu uwarunkowane ogólnymi założeniami filozoficzno-światopoglądowymi, co oznacza również oparcie na zasadach i przekonaniach teologicznych. Już samo pojęcie osoby w tym nurcie rozważań odsyła nas do sfery znaczeń metafizycznych i wskazuje na łączność ze światem transcendentnym. Podstawą katolickiej filozofii wartości jest — trzeba to mocno podkreślić — filozofia bytu. Jej zasadnicze rozstrzygnięcia decydują o nastawieniach i preferencjach, pozwalają wskazać na system wartości i ustalić zapatrywania na ich istotę. Ontologiczne podstawy filozofii wartości rozstrzygają się w tym przypadku na płaszczyźnie podstawowego pytania filozoficznego: materia czy duch — sytuując się po stronie spirytualistycznej wykładni. Charakter tych wartości wyznaczają dwa porządki, które wyodrębniano w filozofii chrześcijańskiej: empiryczny i transcendentny i ich hierarchiczne powiązania. Filozofia katolicka, przyjmując jedność tego świata, wskazuje jednakże na

³ Krytykę tę określam mianem premodernistycznej w odróżnieniu od postmodernistycznej. Obie je łączy krytyka nowoczesności jako epoki i pewnego typu formacji intelektualno-kulturowej, opartej na racjonalistyczno-scjencyistycznych paradygmatach poznania i wartości, teorii postępu i ekspansywno-aktywistycznej filozofii człowieka. Premodernizm w moim przekonaniu stanowią te filozofie, które dokonują idealizacji przeszłości i odsłaniają perspektywę „wielkiego powrotu”, a więc odrodzenia dawnych ideałów; z tej też pozycji dokonują krytyki współczesności. Przykładem — J. Ruskin czy też N. Bierdiajew z *Nowym Średniowieczem*. Powrót *sacrum* zapowiada obecnie D. Bell. Perspektywą premodernistyczną operują więc wszystkie nurty określane mianem tradycjonalizmu, konserwatyzmu czy „filozofii wiecznej”. Omawiam to w odrębnej publikacji *Premodernistyczna krytyka nowoczesności* (w druku).

⁴ P. Chojnacki: *Filozofia neoscholastyczna ważnym czynnikiem rozwoju kultury*, „Przegląd Katolicki” 1934, nr 4.

⁵ S. Kowalczyk: *Człowiek wobec wartości*, [w:] *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990.

istniejące w nim hierarchizacje funkcjonalno-strukturalne. Miejsce i rola w hierarchii bytów jest podyktowana także stopniem ich doskonałości, stanowiącym „odbicie” doskonałości bożej i jest istotnie wyrazem woli bożej, a więc prawem natury. Przyjęcie tomistycznego poglądu o konwersji bytu i wartości wskazuje na istnienie wartości jako elementów bytu i ich hierarchii. Uzasadnienie hierarchii wartości występowaniem hierarchii bytu ma miejsce m.in. u twórcy perfekcjonizmu ks. Konstantego Michalskiego (1879—1947).

Pojęcie wartości jest pojęciem wieloznacznym i nasuwa trudności definicyjne. Podobnie jest z ustaleniem zakresu i znaczeń pojęć wartości i dobra. Wartość może to być konkretny, ceniony przez kogoś przedmiot, racja formalna wartości, jej idea i przeżycie wartości. Toczy się w filozofii spór o sposób istnienia wartości między obiektywizmem i subiektywizmem. Myślę, że rozsądne wyjście znajdują te stanowiska, które przy próbie określenia, czym jest wartość, nie kwestionując jej realnego i obiektywnego istnienia, jednocześnie podkreślają rolę podmiotu. Stanowisko takie w filozofii katolickiej zajmuje ks. Stanisław Kowalczyk pisząc: „Wartością jest wszelkiego rodzaju byt ujmowany w relacji do poznającego i przeżywającego podmiotu—osoby”.⁶ Jest to pogląd obiektywistyczno-relacjonistyczny, bo nie znaczy tu, że podmiot konstytuuje wartość. Fundamentem wartości, co wynika z tomistycznej tezy o konwersji, zakładającej ścisłą jedność bytu i wartości, jest realna i obiektywna bytowość przedmiotu, ale ów przedmiot, *ens*, jest wartością tylko dla kogoś, kto go odkrywa, poznaje i przeżywa. Relacyjność wskazuje także na strukturę wartości. Nie posiadają one w świetle tego ujęcia odrębnego istnienia od bytu, a więc nie mają charakteru substancjalnego. Obiektywne i realne są jako „wtopione” w byt, a nie dlatego, że mają odrębne istnienie bytowo-substancjalne i autonomię wobec swych „nosicieli”. To stanowisko będzie mi towarzyszyło przy rekonstrukcji poglądów aksjologicznych polskich myślicieli, takich jak ks. Walerian Adamski (1885—1965), Karol Górski (1903—1988), ks. J. Pastuszka, H. Romanowski (daty nieznane), ks. F. Sawicki, S. Swieżawski (1907), ks. Antoni Szymański (1881—1942), ks. Jan Stepa (1892—1959), o. Jacek Woroniecki (1878—1949) i innych. W postawionym im kwestionariuszu pytań uwzględniłam przede wszystkim pytania o rozumienie wartości, sposób ich istnienia, różnorodność i preferencje wyboru wartości, związek wartości ze światem transcendentnym. Nie mniej interesujące będzie zaobserwowanie pewnej samoświadomości filozoficznej, wyrażającej się w tworzeniu podstaw aksjologii.

⁶ *Ibid.*, s. 149.

Jedność bytu i wartości jest w zasadzie tezą tkwiącą *implicite* w każdym stanowisku. Stąd też poglądy z zakresu teorii bytu mają wpływ na artikulację filozofii wartości. Każdy z myślicieli katolickich tak jak wyróżnia dwa porządki: przyrodzony i nadprzyrodzony, oraz byty stworzone, a więc względne, i byt niestworzony, a więc Absolut, tak i w refleksji nad wartościami mówi o ich dwóch szeregach czy też dwóch porządkach aksjologicznych. Panuje tu duża dowolność terminologiczna, chociaż istota podziału jest ta sama i oddająca z jednej strony względność, z drugiej — bezwzględność wartości. Mamy więc „wartości ludzkie” i „wartości absolutne” (Górski), „wartości doczesne” i „wartości wieczne”, „wartości doczesne” i „nadprzyrodzone” (ks. A. Krzeziński: *Tragizm nowoczesnej kultury i Z zagadnień kultury*, 1934), „wartości kulturalne” („dobra kulturalne”) i „wartości ponadludzkie” (Pastuszka), „wartości przyrodzone” i „nadprzyrodzone” (Woroniecki) itp.

Towarzyszy tym rozróżnieniom przekonanie o ich swoistej hierarchii, ujętej określeniami „wyższy” — „niższy”, istnieje bowiem wyższy porządek bytu, wyższy porządek życia (Sawicki) i niższy porządek bytu i życia. Ów „wyższy porządek”, zdaniem np. Sawickiego, to „świat odwiecznych wartości prawdy, dobra i piękna”; ich uosobieniem jest Bóg (*Kryzys kultury a religia chrześcijańska*, 1937). W hierarchii wartości chrześcijańskich Bóg, pojmowany także jako Absolut (Adamski, Pastuszka), stanowi jej najwyższy szczebel, zarówno w płaszczyźnie bytowej, jak i aksjologicznej. W pracy *Kultura i jej dziedziny* W. Adamski wyraża najdobitniej tę myśl: „Absolut dla człowieka i jego działalności życiowej jest najwyższą rzeczywistością, wartością, najwyższym dobrem, najwyższym ideałem, a zarazem miarą wszechrzeczy”.⁷ Twórcza wola Boża jest także źródłem i kryterium wartości. Według A. Jakubisiaka (1884—1945) istota prawdy polega na zgodności z wolą bożą, zrealizowaną w tym, co jest lub domaga się realizacji tego, co b y ć p o w i n n o (*Od zakresu do treści*, 1936). Zauważyć trzeba, że ma tu miejsce ontologizacja wartości i oprócz prawdy w sensie poznawczym, myśliciele katolicycy traktują prawdę jako wartość ontyczną (i etyczną zarazem), dokonując jej personalizacji. Ujawnia się to przy analizie prawd bezwzględnych, szczególnie u S. Swieżawskiego w pracy *Uprawa intelektu* (1936). Podkreślając istnienie wartości i zasad absolutnych, myśliciele katolicycy przeciwstawiają się relatywizacji i subiektywizacji wartości. Wśród wartości przyrodzonych wielu z nich podkreśla znaczenie i pozycję w hierarchii wartości rozumu ludzkiego (Woroniecki, Swieżawski), ale ma tu też miejsce swoista mediatyzacja wartości rozumu jako narzędzia pozwalającego na dojście do wartości absolutnych. Rozum jest także czynnikiem dokonującym walory-

⁷ W. A d a m s k i: *Kultura i jej dziedziny*, Poznań 1938, s. 63.

zacji Boga jako bytu najwyższego i zarazem wartości najwyższej, ale to wartościowanie nie jest niczym innym niż odkrywaniem obiektywnego i realnego porządku aksjologiczno-bytowego. Wykraczająca poza perspektywę doczesności filozofia katolicka stawia Boga w centrum rozważań dotyczących sensu i celów zarówno życia jednostkowego, jak i dziejów cywilizacji. Romanowski, autor *Filozofii cywilizacji*, wiąże z jednej strony dzieje ludzkie z teorią degeneracji, z drugiej zaś wyraża optymistyczną wiarę w „wieczność szczęśliwą”, zaspokajającą ludzkie pragnienia najwyższej prawdy, dobra, piękna i szczęśliwości. Aspekt felicytologiczny uwypukla także A. Krzesiński w pracy *Z zagadnień kultury*. Nieodłącznie towarzysząca myślicielom katolickim tendencja wartościująca wskazuje, że nie każda cywilizacja otwiera perspektywy urzeczywistnienia wspomnianych pragnień. Przesłanki ku temu tkwią jedynie w cywilizacji katolickiej. Ta myśl wyrażona *expressis verbis* w *Filozofii cywilizacji* ma walor generalizujący w prezentowanym tu nurcie.

Operowanie dychotomicznymi rozróżnieniami, stanowiącymi konsekwencję teologicznych dogmatów, wiedzie do pytań o stosunek do porządku wartości względnych. Obydwa porządki są — w świetle poglądów myślicieli katolickich — nierównorzędne, a preferencje aksjologiczne wiodą ku absolutystycznemu systemowi wartości, jednakże są one niejako komplementarne.

Poszłabym nawet dalej w tym twierdzeniu. Obydwa porządki aksjologiczne stanowią dla siebie uprawomocniające racje. Trzeba tu podkreślić, iż niższy porządek bytowo-aksjologiczny jest związany przede wszystkim z działalnością człowieka. Nie znaczy to jednakże, iż zyskuje on pełną autonomię, ale zakres jego podmiotowości i kreatywności jest dość duży. W katolickiej filozofii kultury zarysowują się dwie tendencje w pojmowaniu aktywności twórczej człowieka. Jedna kładzie nacisk na zewnętrzne przejawy twórczości, wzbogacanie świata dzieł, pojmując kulturę i twórczość jako obiektywizację ducha ludzkiego, druga zaś akcentuje — nawiązując do myśli św. Augustyna — wewnętrzne doskonalenie się człowieka. Ta druga tendencja jest sygnowana nazwiskami F. Sawickiego i K. Górskiego. Jest to z pewnością różnica wynikająca z rodowodów: jawnych bądź ukrytych nawiązań do augustynizmu lub tomizmu, ale nie bez wpływu są tu też ogólne tendencje w myśli humanistycznej początku XX wieku. Rozróżnieniem kultury obiektywnej i subiektywnej operuje Simmel, problem kultury i osobowości pojawia się w neohumanizmie, personalizmie, w pedagogice kultury, wreszcie jako dylemat tworzenia i kształcenia. Wśród filozofów katolickich zdecydowanie przeważa tendencja obiektywistyczna, u niektórych, jak np. w poglądach Pastuszki, łagodzona dialektyką procesów eksterioryzacji i interioryzacji, mających miejsce w kulturze.

Sklonność do ujęć wartościujących prowadzi do podziału „całości budownictwa doczesnego” (według określenia A. Szymańskiego, *Katolicyzm a kultura i cywilizacja*, 1937) na sfery *sacrum* i *profanum*. Wprawdzie myśliciele katolicycy dwudziestolecia nie używają tych kategorii, ale taki ma sens ich refleksja o kulturze i wartościach, zwłaszcza przeciwstawienie kultury chrześcijańskiej kulturze antychrześcijańskiej (antytradycyjnej czy nowoczesnej), oraz „człowieka religijnego” jako wzorca normatywnego — „człowiekowi nowoczesnemu”.

Te dwa opozycyjne typy kultury niosą ze sobą dwa typy wartości: wartości akceptowanych i pożądanых oraz niepożądanych. Wartości akceptowane i pożądane stanowią kanon wartości pozytywnych z punktu widzenia światopoglądu chrześcijańskiego (są to przede wszystkim wartości sakralno-religijne i moralne), wartości nie akceptowane, niezgodne z przeznaczeniami eschatologicznymi człowieka odrzucano jako szkodliwe; wskazywano na ich destrykcyjny i kryzysogeny charakter. Można by je określić dzisiejszym terminem „antywartości”. W dobie międzywojennej na tę dwuzeregowość wartości kulturalnych używano często określeń ogólnych: „kultura” i „barbarzyństwo”. Pogląsy tej dychotomii kulturowej i kulturozoficznej znajdziemy również w filozofii katolickiej.

Co kryje się pod rozumieniem „antywartości” w ujęciu katolickim? Pytanie to jest o tyle istotne, że spotykamy się z powtórzeniem augustyńskich definicji zła jako „braku dobra” lub też „fałszywego dobra” (Romanowski), a jednocześnie niezwykle emocjonalnym stosunkiem do zła realnego, dziejącego się na oczach niemalże pisarzy katolickich. Polska myśl katolicka, jak pisze Kuderowicz w *Filozofii dziejów* (1973), „szczególnie wyczulona na problematykę moralną”, nie mogła pozostać obojętna wobec ekstremalnych prądów społeczno-politycznych i dramatu części ludzkości, poddanej próbom urzeczywistnienia antyludzkich idei. Rasizm, nacjonalizm, faszyzm i komunizm spotkały się ze zdecydowaną krytyką polskich myślicieli katolickich, takich jak Pastuszka, Sawicki, Stepa czy Szymański. Wymieniam tu tylko tych, którzy poświęcili tym kwestiom odrębne studia, ale w zasadzie u każdego spotykamy wątki negatywnej oceny tych zjawisk. *Casus Gemellego* nie miał w polskich warunkach miejsca.

Mylibyśmy się jednakże, gdybyśmy uważali jedynie tę kategorię zjawisk za przejaw antywartości. Myśliciele katolicycy wskazują również na procesy laicyzacji i sekularyzacji życia, mające źródło w wyeksponowaniu autonomii rozumu i w humanizmie antropocentrycznym, przeradzającym się w naszych czasach w „humanizm totalistyczny” (Stepa). Ma tu więc miejsce krytyka nowożytnych prądów filozoficznych, takich jak materializm, pozytywizm, sensualizm, agnostycyzm, określanych mianem naturalizmu (Pastuszka i Szymański), kantyzm (Stepa) i neokantyzm.

Sawicki, kładący akcent na aksjologiczną stronę modernistycznych przemian cywilizacji, wskazuje na negatywną rolę takich myślicieli, jak Feuerbach, Nietzsche i Vaihinger. Ujęli oni bowiem świat odwiecznych idei i wartości jako złudzenie i fikcję. W tym punkcie Pastuszka polemizował z neokantyzmem traktującym Boga jako wartość idealną, a tym samym odmawiającym mu realności istnienia. Sawicki próbujący określić stan ducha nowoczesności, jej aksjologiczną świadomość, używa tu pojęcia nihilizmu duchowego na wyrażenie istoty spustoszeń. Uprawomocnili go intelektualnie tacy myśliciele jak Nietzsche, Kierkegaard, Heidegger i Jaspers (*Kryzys kultury a religia chrześcijańska*, 1937). Właściwie wszyscy myśliciele katoliccy są zgodni w tym, iż kryzys duchowy spowodowany swoistą „rewolucją aksjologiczną” (wymiana nadrzędnych wartości w paradygmacie aksjologicznym — w miejsce Boga postawiono człowieka, religię zastąpiono kulturą, ducha — kultem materii, cielesności, zmysłowości) leży u podstaw ogólnego kryzysu nowoczesności.⁸

Definiując zło jako brak dobra albo też czyn niezgodny z rozumną naturą ludzką, niektórzy pisarze katoliccy dostrzegają także wpływ warunków zewnętrznych na postępowanie człowieka. Głód, nędza, niesprawiedliwość są najczęściej wymieniane wśród realnych przyczyn zła. Znamienna jest tu wypowiedź F. Sawickiego: „Są warunki życia, w których trudno stać się zbrodniarzem, ale są też warunki, w których trudno nim się nie stać”.⁹ J. Piwowarczyk w studium *Kultura wsi* (1937) dostrzegając ogromne dysproporcje społeczno-ekonomiczne wręcz domagał się zaangażowania Kościoła na rzecz reformy rolnej. Większość propozycji reformatorskich, po uprzedniej krytyce kapitalizmu jako składowej nowoczesności, wskazywała na rozwiązania korporacjonistyczne (pisma Szymańskiego) i na personalistyczną koncepcję własności (L. Górski).

Personalizm wydawał się w dobie międzywojennej iście arystotelesowskim „złotym środkiem”, pozwalającym uniknąć skrajności indywidualizmu i liberalizmu z jednej strony, z drugiej zaś — kolektywizmu. Kultura nowoczesna, zdaniem filozofów katolickich, była terenem starcia się tych dwóch przeciwstawnych prądów. W sferze aksjologii personalizm wprowadza, moim zdaniem, nową perspektywę. Wskazuje ona na funkcjonowanie dwu typów wartości: rzeczy i osób, oraz na prymat osoby względem rzeczy. Osoba jest tak zdefiniowana, że oznacza to zarazem pierwszeństwo duchowości wobec cielesności i zmysłowości. Dramatyzm egzystencji wyeksponował J. Pastuszka wskazując na walkę w człowieku (jak i w dziejach) „człowieka niższego” i „człowieka wyższego”,

⁸ Zagadnieniu kryzysu kultury poświęcona jest książka P. Szydłowskiego *Kryzys kultury w polskiej myśli katolickiej 1918—1939*, Warszawa—Kraków 1984.

⁹ F. Sawicki: *Kryzys kultury a religia chrześcijańska*, Poznań 1937, s. 26.

czyli cielesności z duchowością. Personalizm ma jednakże tendencję do modyfikacji tomistycznego rozumienia człowieka jako *compositum humanus* na rzecz wykładni spirytualistycznych.¹⁰ Osoba staje się według niektórych myślicieli katolickich kryterium wartości i wartościowań kultury oraz instytucji społecznych i państwowych (K. Górski, F. Sawicki).

Wartości rzeczowe — w odróżnieniu od ludzkich, osobowych — są określane mianem dóbr, chociaż nie jest to konsekwentnie stosowane. J. Pastuszka używa zamiennie tych terminów. W jego pracach więc występują „dobra kulturalne” i „wartości kulturalne”. W artykule *Kultura a religia* (1929) oraz w studium *Chrześcijaństwo a kultura* (1937) spotykamy typologię dóbr kulturalnych. Dzieli je autor na: dobra materialne, dobra idealne (nauka i sztuka) oraz dobra społeczne. W tomizmie są możliwe dwie interpretacje. Zwykle utożsamia się wartość z szeroko rozumianym dobrem bądź dobro określa się jako jedną z wartości. Nie muszą się wykluczać, dobro bowiem może być pojęte ontologicznie i etycznie. Podkreśla się, że zakresowo dobro i wartość nie różnią się, natomiast różnica pojawia się w sferze znaczeniowej. Dobro jest bowiem związane ze stroną przedmiotową, wartość wskazuje na współudział podmiotu.¹¹ Pastuszka z pewnością wyzyskuje te dwa sensy; podkreśla on bowiem rolę podmiotu kultury w procesie współtworzenia wartości kulturalnych. Jednakże wartości doczesne nie zaspokajają wszystkich potrzeb człowieka, toteż oprócz dóbr kultury pojawia się kategoria dobra, którego realizacją jest moralność. Religia i moralność są to dziedziny wykraczające zdaniem filozofów katolickich poza porządek doczesny. Wprawdzie spotykamy u Woronieckiego w pracy *U podstaw kultury katolickiej* (1935) także podział na religię i moralność przyrodzoną, jak i zarysowującą się możliwość — dzięki rozumności natury ludzkiej — funkcjonowania moralności bez religii nadprzyrodzonej, ale jest to stanowisko wyjątkowe. Wartości oraz normy religijne i moralne są więc przynależne do sfery *sacrum*, wyższego porządku aksjologicznego (i bytowego zarazem), a więc są to wartości transcendentne, wieczne i absolutne.

Nierównorzędnść porządków przyrodzonego i nadprzyrodzonego, jak zaznaczałam, jest równoznaczna w filozofii katolickiej z nierównorzędnnością porządków wartości i wartościowań. Powstaje pytanie: jak jest możliwa relacja bytowo-aksjologiczna między tymi dwiema sferami wartości? Między wyższym i niższym porządkiem? Mimo wspólnego poglądu, przyjmującego istnienia Boga i jego stwórczej kreatywności, poszczególni filozofowie różnią się w określeniu charakteru tych związków i sposo-

¹⁰ W. Granat: *Integralna definicja osoby*, „Roczniki Filozoficzne” 1949—1950, II—III, s. 85—109; *Osoba ludzka. Próba definicji*, Sandomierz 1961 oraz *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985.

¹¹ Kowalczyk: *op. cit.*

bów realizacji. Pastuszka, który tworzy wręcz metafizykę wartości, zakłada istnienie „węzła metafizycznego”, łączącego te dwa porządki w całość bytowo-aksjologiczną. K. Górski w *Wychowaniu personalistycznym*, próbując sformułować kanon sztuki personalistycznej, wskazuje na możliwość i realność mistycznego, nadprzyrodzonego związku twórcy ze Stwórcą. Poprzez kontemplację najwyższych prawd, czyli „osób czyistych”, „przelewać się” będzie „czyste piękno”. Na marginesie: o swoistości takiej sztuki decydować będą warunki podmiotowe, a nie warstwa przedmiotowo-tematyczna. Wyróżnikiem zaś sztuki personalistycznej i zarazem jej główną wartością czyni Górski *szczerłość*, przeciwstawiając ją przesadnemu kultowi piękna w sztuce humanizmu, jak i ekspansji brzydoty w sztuce naturalistycznej. Na uwagę zasługuje również podkreślenie uposażenia człowieka. Rozumność jest tu traktowana jako najważniejszy atrybut człowieka, rozum zaś jako najwyższa władza kierownicza. Swieżawski w *Uprawie intelektu* dostrzega w rozumnej naturze człowieka podobieństwo jednoczące go z Bogiem. Na tej analogii, jak sądzę, Michalski oparł swoją teorię perfekcjonizmu, interpretując dzieje jako stopniowe doskonalenie moralne ludzkości, czyli stopniowe upodobnianie do Boga. Mimo wysokiej oceny intelektu myśliciele katoliccy dowodzą jego granic — prawdy objawione są niedostępne dla rozumu ludzkiego. Są to zarazem granice autonomii rozumu i człowieka.

Wielu pisarzy katolickich interpretuje akt stwórczy jako proces obdarzania, „wlewania”, „przelewania” w rzeczywistość ziemską doskonałości boskich. Stąd też jest ona „odbiciem”, „przedłużeniem” świata transcendentnego, jak w pismach Pastuszki. Obdarzenie wartościami rzeczywistości nie oznacza już ich gotowej postaci; wymaga człowieka jako odkrywcy, współprzyczyny i współtwórcy wartości. Można by rzec, iż są wynikiem spotkania aktu i potencji. Ten obiektywno-relacyjny charakter wartości najpełniej został wyrażony w koncepcji Pastuszki, ale ów „moment antropologiczny” w urzeczywistnianiu wartości został również uwzględniony w publikacjach Krzesińskiego, Kozubskiego, Szymańskiego czy Sawickiego. Nie trzeba chyba podkreślać, że i on jest również wyposażony w metafizyczno-transcendentne punkty odniesienia i że wiąże się najczęściej zdolności ludzkie z pojęciem łaski.

Zatrzymajmy się przez chwilę przy koncepcji Pastuszki — jest ona najbardziej rozbudowana. Pastuszka tworzy w swych pismach o kulturze z jednej strony metafizykę wartości, z drugiej zaś — psychologię wartości jako składową psychologii twórczości. Człowiek jest tu ujęty jako część ogólnego układu wszechbytu, wchodzi więc w typ relacji metafizycznych. Podkreśla tu autor szczególną rolę religii jako pomocy przy praktycznej realizacji tej relacji. Każdy byt ma w świetle tej kon-

cepcji przyznanej przez religię wartość metafizyczną na podstawie genetycznego uzależnienia rzeczywistości od Boga jako Dobra najwyższego. Hierarchia bytów—wartości (a ma tu miejsce wspomniana jedność i konwersja) jest czymś naturalnym, jej podstawę stanowi bowiem różnica typów uposażenia, ukwalifikowania bytów, czyli stopień ich doskonałości. Pastuszka rozwija tu także pomysł, który można by określić mianem stratyfikacji aksjologicznej, chodzi mu bowiem o ukazanie złożonej, a jednocześnie stanowiącej jedność struktury bytów. Każda rzecz i osoba stanowi pod względem struktury „nawarstwienie wartości”, ich związek i jedność zapewnia wspólnota natury i istoty. Tu również jest stopniowalność i hierarchiczność. Cała rzeczywistość stanowi zdaniem Pastuszki swoistą piramidę wartości o ciekawej strukturze wewnętrznej stopniowalności. Autor kwestionuje tu zarazem subiektywistyczne ujęcia: „Gradacja wartości nie jest jedynie podmiotową formą ujmowania rzeczywistości — ona leży w samej naturze przymiotów ontycznych”.¹² Hierarchia ontyczna — w myśl przekonań Pastuszki — stanowi metafizyczną podstawę wartościowania, a jednocześnie hierarchia wartości to „metafizyczne prawo bytu” i „norma postępowania człowieka” (*Twórczość kulturalna a religia*, „Przegląd Katolicki” 1932). W płaszczyźnie psychologii twórczości interesuje Pastuszkę proces twórczy, jego dynamizmy i uwarunkowania, w wyniku którego powstają dobra i wartości kulturalne. Pastuszka, podobnie jak i inni myśliciele katoliccy, jest świadom różnic między kulturą i religią, a nawet jest zaniepokojony kulturalizmem czasów współczesnych. Podejmuje jednakże próby uniesprzecznienia idei chrześcijaństwa z aktywnością kulturalną i twórczą człowieka. Negatywny stosunek do kultury nie może mieć racji bytu w myśli chrześcijańskiej, oznaczałby bowiem „skazanie człowieka na bezczynność, na zastój, na niedorozwój duchowy”. Co więcej: „Pozbawić się życia kulturalnego — to znaczy sprowadzić swe istnienie do wegetacji biologicznej”.¹³ Ma tu miejsce także pierwsza w myśli katolickiej krytyka kultury masowej, jak i samej masowości jako zjawiska socjologicznego, powiązana z manifestacją elitaryzmu kulturalnego. W zjawisku masowości dopatruje się bowiem jednej z przyczyn współczesnego kryzysu religijności. Masowość chrześcijaństwa to jednocześnie przeciętność i zbyt małe uduchowienie ludzi. „Przeciętny, mało uduchowiony człowiek — a przecież z tych składa się masa — zawsze będzie obcy chrześcijaństwu” — konstatuje.¹⁴ Tak więc bycie podmiotem kultury jest w świetle refleksji Pastuszki niejako warunkiem wstępnym bycia chrześcijaninem, a tym sa-

¹² J. Pastuszka: *O kult myśli katolickiej*, „Przegląd Katolicki” 1930, nr 49, s. 769.

¹³ I d.: *Chrześcijaństwo a kultura*, Lublin 1937, s. 7.

¹⁴ *Ibid.*, s. 15.

mym osobą. Uzasadnienia związku chrześcijaństwa z kulturą wykraczają także poza refleksję filozoficzno-kulturoznawczą i są podbudowane tomistyczną metafizyką, zwłaszcza tezami o akcie i potencji bytu i człowieka, o możliwości doskonalenia się.

Możliwości te otwierają także perspektywę odrodzenia kultury. Projekt odrodzenia kultury ufundował na podłożu aksjologicznym F. Sawicki. Zdaniem autora pracy *Kryzys kultury a religia chrześcijańska* warunkiem wyjścia z kryzysu jest reorientacja w systemie wartości i odbudowanie „świata wartości wyższych”, w czym pomocna jest religia. Mimo swego historyzmu Sawicki opowiada się za pewnym kanonem stałych i niepodważalnych prawd i wartości o powszechnym walorze. Stanowią go takie wartości, jak miłość i sprawiedliwość jako podstawy życia społecznego, mimo jego zmiennych form ustrojowych, małżeństwo, rodzina, porządek moralny oparty na dekalogu i religia teistyczna. Ta z kolei jest gwarancją i racją ostateczną przekazywanych nam prawd i wartości, stanowi też czynnik sensotwórczy ludzkiej egzystencji.

Sawicki daje wyraz pewnej samoświadomości aksjologicznej. Uważa bowiem, że współcześnie filozofia wartości stała się głównym polem „walki duchowej” (*Katolicyzm jako religia osobowości i społeczności*, 1939). Nieprzypadkowo też hasło „przewartościowania wszystkich wartości” zdobyło w kulturze nowoczesnej taką popularność. Dokonuje więc analizy i krytyki (a raczej negacji) systemów wartości o założeniach pozareligijnych i formułuje tu podstawowe założenia chrześcijańskiej filozofii wartości. Opiera się ona, zdaniem Sawickiego, na dwu głównych zasadach. Pierwsza utrzymuje, że istnieje „świat odwiecznych wartości prawdy, dobra i piękna jako porządek wyższy”, określający normy i ideały życia. Druga zaś głosi, że pierwszeństwo przysługuje wartościom duchowym, a wśród nich — moralnym i religijnym. Wskazując na szereg filozoficznych sporów o wartości najwyższe i istotne, Sawicki opowiada się przeciwko skrajnościom i jednostronnościom, uważa bowiem, że katolicka filozofia wartości jest syntezą. Jej „syntetyczność” jednakże polega — z jednej strony — na uznaniu „zasadniczo wszystkich dodatnich wartości”, z drugiej zaś — na „obronie pierwszeństwa ducha” i uznaniu wartości moralnych i religijnych za najwyższe wśród duchowych. Ten typ wartości rozstrzyga też o wartości człowieka, a więc stanowi kryterium wartościowań.

Świadomość aksjologiczna myślicieli katolickich wyrażała się w różny sposób. Najczęściej przybierała formę negatywną, stosując chrześcijański system wartości i wartościowań do krytyki i negacji przeciwwstawnych systemów i ujęć filozoficznych. Temu aspektowi towarzyszyła często forma postulatyno-normatywna wypowiedzi, wskazująca na konieczność właściwej (czyli chrześcijańskiej) hierarchii wartości, jak i kryterium

wartości; budowanie wzorca postępowania „człowieka religijnego” przeciwstawianego „człowiekowi nowoczesnemu”, wysunięcie idei chrystianizacji kultury, budowanie i ugruntowywanie w świadomości katolików własnej filozofii wartości, dającej odpór wszelkim popularnym ideom nowoczesności. Filozofię tę charakteryzują, najogólniej mówiąc, następujące wyróżniki: jedność bytu i wartości, transcendentyzm, czyli łączenie postępu doczesnego z wartościami nadprzyrodzonymi, absolutyzm, prymat wartości duchowych, obiektywizm i realizm. Aksjologia ujawniona w refleksji o kulturze jest dość przejrzysta i cechuje ją swoista dychotomiczność w wartościowaniu kultury. Dla filozofów zorientowanych religijnie cokolwiek istnieje czy dokonuje się w bycie stworzonym wpływa z doskonałości bytu niestworzonego. Podstawą ich filozofii wartości jest więc filozofia bytu, która swym zakresem obejmuje także filozofię Boga. Aksjologia, podobnie zresztą jak filozofia kultury i filozofia człowieka, nie stanowi tu odrębnej dziedziny, ale integralną część metafizyki. Uderzającym rysem refleksji o kulturze i wartościach w dwudziestolecie jest jej zaangażowanie w problemy epoki. Nieodłącznym więc elementem jest diagnoza i konstatacja kryzysu duchowego epoki. Stąd też „przerost” warstwy negatywnej, jak i zbyt nacechowanie ideologiczne wypowiedzi. Spór o wartości przybiera tu — paradoksalnie — formę obrony człowieka przed nim samym.

SUMMARY

The present study ascribes the emergence of new cognitive problems in the Christian 20-th-century thought to the rebirth of Thomism. The project of the renaissance of Christian thought also covered culture, man and values, reflection on them being treated as an integral part of realistic philosophy. More independent reflection on values will be found in the "Augustinian" current (Sawicki, Pastuszka). The significance of philosophy of values was realized under the circumstances of the pressure of ideals and values of modern culture, that is why the presence of those problems is manifested through a negative aspect is based on the following assumptions:

- linking of the problem of value with evaluation of cultural phenomena and intellectual trends,
- axiological preferences are determined by philosophy and *Weltanschauung*,
- acceptance of the Thomist thesis about conversion of being and values,
- acceptance of the thesis about the hierarchy of being and values.

The author also deals with the problem of anti-values, manifested through criticism of contemporary culture, and the process of the forming of awareness that the philosophical problems of value are of separate character despite their connections with the philosophy of being. The foregoing problems were reconstructed on the basis of the views of Catholic thinkers in Poland in 1919—1939: the Revs. W. Adamski, A. Jakubisiak, A. Krzesiński, J. Pastuszka, F. Sawicki, A. Szymański, J. Woroniecki, and K. Górski and H. Romanowski.