

Zdzisław Kieliszek

Męstwo a świętość

Studia Warmińskie 49, 9-22

2012

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. Zdzisław Kieliszek
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Męstwo a świętość

Słowa kluczowe: męstwo, świętość, doskonałość, cnota, wartość, dobro, zło.

Key words: courage, holiness, perfection, virtue, value, good, evil.

Schlüsselworte: Mut, Heiligkeit, Vollkommenheit, Tugend, Wert, Gut, Böse.

Wprowadzenie

10 października 2010 r. w Polsce obchodzono X Dzień Papieski. Hasłem przewodnim były słowa „Odwaga świętości”, które miały zachęcić katolików do odważnego składania współczesnemu światu świadectwa prawdziwie chrześcijańskiego życia, a także zwrócić uwagę na to, że w dzisiejszym świecie – coraz bardziej niechętnym, a często nawet wprost wrogo nastawionym do przesłania Ewangelii – składanie owego świadectwa wymaga od katolików ogromnej odwagi¹.

Zaproponowane przez polskich biskupów hasło X Dnia Papieskiego zainspirowało do refleksji nad relacją między męstwem („męstwo” jest jednym

Adres/Adresse/Anschrift: ks. dr Zdzisław Kieliszek, Katedra Filozofii i Antropologii, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, zdzislawkieliszek@onet.pl.

¹ W liście pasterskim na ten dzień polski Episkopat przypomniał słowa bł. Jana Pawła II, wypowiedziane 16 czerwca 1999 r. w Starym Sączu podczas uroczystości kanonizacyjnych św. Kingi. Przywołując zadane wówczas przez Papieża pytanie i udzieloną na nie odpowiedź, polscy biskupi zwięźle nakreślili owe dwa zasadnicze przesłania X Dnia Papieskiego: „Co zrobić, aby dom rodzinny, szkoła, zakład pracy, biura, wioski i miasta, w końcu cały kraj, stawały się mieszkaniem ludzi świętych, którzy oddziałują dobrocią, wierością nauce Chrystusa, świadectwem codziennego życia, sprawiając duchowy wzrost każdego człowieka? [...] Potrzeba świadectwa, potrzeba odwagi, aby nie stawiać pod korcem światła swej wiary. Potrzeba wreszcie, aby w sercach ludzi wierzących zagościło to pragnienie świętości, które kształtuje nie tylko prywatne życie, ale wpływa na kształt całych społeczności”, List pasterski Episkopatu Polski na X Dzień Papieski – 10 października 2010 r. *Jan Paweł II – odwaga świętości*, http://www.episkopat.pl/?a=dokumentyKEP&doc=2010102_0 (19 XI 2011).

z synonimów „odwagi”²) a świętością³. Interesujące jest pytanie: Czy i w jaki sposób męstwo i świętość są ze sobą powiązane?

W niniejszych rozważaniach podjęto próbę poszukania odpowiedzi na zadane wyżej pytanie. W tym celu najpierw przedstawione zostaną kolejno męstwo i świętość. Następnie zostanie zarysowany związek męstwa ze świętością. Analizy będą prowadzone przede wszystkim w obszarze filozofii klasycznej, czyli arystotelesowsko-tomistycznej. Inne tradycje filozoficzno-teologiczne będą uwzględniane jedynie pobocznie jako zajmujące dopowiedzenia.

1. Męstwo

Męstwo (gr. *andreia*; łac. *fortitudo*) jest jedną z cnót naturalnych⁴, czyli stałych i nabytych (niewrodzonych) dyspozycji (zdolności, cech osobowych, jakości duszy, sprawności moralnych, nawyków) człowieka do podejmowania dobrego (moralnie godziwego, słusznego) działania⁵. Przynależy do zestawu czterech cnót kardynalnych (tj. najbardziej ogólnych) – razem z mądrością (roztropnością), umiarkowaniem (wstrzeźliwością) i sprawiedliwością – które stanowią fundament życia moralnego⁶. Wokół cnót kardynalnych skupiają się wszystkie inne (niekardynalne) cnoty naturalne, odpowiednio stanowiąc

² Inne synonimy „odwagi” to: „bitność”, „bohaterstwo”, „bojowość”, „brawura”, „chwackość”, „dzielność”, „hart”, „nieustrasżoność”, „odporność”, „przebojowość”, „rycerskość”, „śmiałość”, „walczność”, „wytrzymałość”, „zaczepność” i „zawadiactwo”. Por. <http://synonim.net/synonim/odwaga> (19 XI 2011).

³ Niniejsze rozważania są preredagowaną i uzupełnioną wersją wykładu *Dlaczego świętość jest odwagą?*, który został przez autora wygłoszony 18 października 2010 r. na XXI sympozjum papieskim *Jan Paweł II – odwaga świętości*. Organizatorem tego sympozjum był Instytut Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II w Olsztynie.

⁴ W tradycji chrześcijańskiej odróżnia się cnoty naturalne i cnoty nadprzyrodzone. Według tej tradycji pierwsze człowiek zdobywa za pomocą przyrodzonych zdolności. Drugie natomiast są mu darowane przez Boga razem z łaską uświęcającą. Dogłębną analizę cnót nadprzyrodzonych przeprowadził św. Tomasz z Akwinu, odróżniając nadprzyrodzone odpowiedniki cnót przyrodzonych, cnoty teologiczne (boskie – wiara, nadzieja i miłość) oraz dary Ducha Świętego. Zob. E. Gilson, *Tomizm*, przeł. J. Rybałt, Warszawa 1960, s. 361–368, 458–483.

⁵ Przeciwnościem cnót naturalnych są wady naturalne, które również należy rozumieć jako stałe i nabyte dyspozycje człowieka, tyle że do podejmowania złego działania. Przeciwnościem cnoty męstwa jest wada tchórzostwa. Ogólne omówienie problematyki naturalnych cnót i wad zob. np. Z. Pańpuch, *Cnoty i wady*, w: A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, Lublin 2001, s. 216–231.

⁶ Powszechnie przyjmowane rozróżnienie czterech cnót kardynalnych pochodzi od Platona. Wy różnił on w ludzkiej duszy trzy części składowe (zwane też trzema odrębnymi duszami). Każdej z nich odpowiada właściwa jej cnota. Częścią rozumną kieruje cnota mądrości, gniewliwą – męstwo, zaś pożądliwą – umiarkowanie. Cnota sprawiedliwości porządkuje działania pozostałych cnót, pełniąc rolę nadrzędnego czynnika kierującego życiem moralnym. Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, przeł. E.I. Zieliński, Lublin 2001, s. 295–300.

ich części obiektywno-integralne (konieczne do funkcjonowania poszczególnej cnoty kardynalnej) bądź subiektywno-potencjalne (niekonieczne). Częściami obiektywno-integralnymi danej cnoty kardynalnej są takie cnoty niekardynalne, które nierozzerwalnie są z nią związane i człowiek posiada je dokładnie w takim samym stopniu, w jakim ukształtował w sobie w określonym momencie daną cnotę kardynalną. Części zaś subiektywno-potencjalne cnót kardynalnych stanowią cnoty niekardynalne, które z daną cnotą kardynalną nie są nierozzerwalnie związane lub też człowiek może je mieć w innym (zwykle większym) stopniu, niż miara posiadanej przez niego w danym momencie określonej cnoty kardynalnej⁷.

Człowiek, który ukształtował w sobie (nabył, wyćwiczył) cnotę męstwa, dysponuje przede wszystkim zdolnością wytrzymania naporu zła względem samego siebie bądź społeczności, w której żyje. Jest również w stanie zło przezwyciężyć, czyli podjąć jakąś aktywność, mającą na celu uniemożliwienie zaistnienia skutków zła lub też ich zniwelowanie, jeśli już zaistniały⁸.

Cnota męstwa uzdalnia człowieka nie tylko do stawiania oporu złu czy też przezwycięzania różnego rodzaju trudności oraz zagrożeń. Męstwo wzmacnia w człowieku także typowo ludzkie dążenie do spełnienia się jako osoba (tzn. pełnego rozwinięcia się jako człowiek), czyli wolny i rozumny podmiot⁹.

⁷ Warto zaznaczyć, że niekiedy do cnót kardynalnych zalicza się także cnotę naturalnej miłości rozumianą jako chcenie przyrodzonego dobra (nie przyjęło się to jednak jako powszechna praktyka). Czyni tak np. Tadeusz Ślipko w swojej książce *Zarys etyki ogólnej* (Kraków 2002, s. 403–406). Wobec tego rodzaju prób trzeba zauważyć, że cnota miłości rozumiana jako pragnienie dobra stanowi formę każdej z cnót. Gdyby więc chcieć ją uznać za cnotę w jakimś sensie odrębną od innych, to należałoby powiedzieć, że jest ona wśród cnót naturalnych absolutnie pierwsza, a więc można umieścić ją nawet przed cnotami kardynalnymi.

⁸ W klasycznym tekście na temat męstwa św. Tomasz z Akwinu zauważa np., że jego (męstwa) rola „polega na usuwaniu przeszkód krepujących wolę w uległości dla rozumu. Otóż cofanie się przed trudnością jest właściwością bojaźni, która w swej istocie jest odstąpieniem w obliczu zła trudnego do przezwyciężenia. Męstwo ma więc za właściwy sobie przedmiot obawy przed trudnościami, które są na tyle mocne, że mogą przeszkodzić woli w pójściu za wskazaniem rozumu. Z drugiej jednak strony trzeba nie tylko niezachwianie wytrzymać nacisk trudności przez poskromienie bojaźni, lecz także trzeba w nie uderzać i to w sposób zdyscyplinowany, a należy to czynić wtedy, gdy je, dla osiągnięcia przyszłego bezpieczeństwa, złamać wypada. Otóż dzieło to należy do istoty odwagi” (*Suma teologiczna*, 2-2, q. 123, a. 3, tłum. S. Bełch, Londyn 1962).

⁹ Interesująco myśl tę wyraża XX-wieczny szwajcarski filozof i teolog katolicki Hans U. von Balthasar, pisząc: „Męstwo ducha, jako naturalne, jest ufundowane na pierwotnej wiedzy co do własnych możliwości, na tym, że duch odczuwa sam siebie jako pewną potencjalność, jako naszkicowany projekt, który należy dopiero zrealizować, jako zdolność urzeczywistniania się. Promień tej potencjalności jest jednak taki sam, jak otwierająca się w duchu dzięki poznaniu i woli przestrzeń lub pustka. Gdyż przy całym zamęcie charakterystycznym dla stadium szkicowania duch przecież wie: to on jest tą pustką. [...] Naturalną dzielnością męstwo staje się tam, gdzie człowiek, mając przed oczami duchowy plan bycia, to znaczy prawo i obowiązek, nie waha się i zdecydowanie trwa przy najwyższej dostępnej mu potencjalności – przetrzyma każdą sytuację, każdy atak, również każdy lęk” (*Chrześcijanin i lęk*, przeł. A. i A. Klubowie, Kraków 1997, s. 91–92).

Ludzka osoba ze swej natury jest ukierunkowana ku trzem podstawowym wartościom: prawdzie, dobru i pięknu. Oznacza to, że w człowieku są obecne trzy naturalne mu ukierunkowania: do poznania prawdy o świecie i sobie samym, do stania się dobrym (moralnie doskonałym, szlachetnym) oraz do pokazania piękna człowieczeństwa. Posiadanie przez człowieka cnoty męstwa wzmacnia w nim te trzy ukierunkowania, czyli pomaga w spełnieniu się jako ludzka osoba w aspektach: poznawania, moralnej doskonałości oraz estetycznym¹⁰.

Najważniejszymi częściami obiektywno-integralnymi męstwa (tzn. niekardynalnymi cnotami towarzyszącymi mu nieodłącznie i zawsze w stopniu proporcjonalnym) w odniesieniu do stawiania oporu zła są: cierpliwość, wytrwałość (stałość – brak zmiany postawy mimo doświadczanego zła) oraz ufanie (ufność, że zło w końcu uda się przewyciężyć); zaś w odniesieniu do dążenia ku prawdzie, dobru i pięknu: długomyślność (czyli niestrudżoność w dążeniu do odległego celu) i wielkoduszność (wspaniałość – wykonywanie czynów ważnych i godnych w dążeniu do osiągnięcia celu). Męstwo zdaje się natomiast nie mieć (w odróżnieniu od pozostałych cnót kardynalnych) części subiektywno-potencjalnych¹¹.

Na podstawie przeprowadzonej refleksji nad męstwem można powiedzieć, że – z jednej strony – człowiek mężny jest jednocześnie przede wszystkim człowiekiem cierpliwym, wytrwałym i ufnym w sytuacjach stawiania oporu

¹⁰ Zob. R. Kozłowski, *Męstwo jako sposób spełniania się osoby*, Słupsk 2011, s. 230–245.

¹¹ Częściami obiektywno-integralnymi mądrości (roztropności) są: pamięć, rozumienie, zdolność przyjęcia pouczenia, domyślność (bystrość), zdrowy osąd, przewidywanie, zdolność uwzględniania w działaniu warunków mu towarzyszących i zapobiegliwość; zaś subiektywno-potencjalnymi: mądrość (roztropność) rządząca, polityczna, ekonomiczna i wojskowa, a także dobry namysł, właściwy osąd w sprawach praktycznych według ogólnych zasad działania oraz przemyślność, czyli umiejętność właściwego osądzania spraw praktycznych według zasad konkretnych i szczegółowych. Do części obiektywno-integralnych cnoty umiarkowania (wstrzemięźliwości) należą wstydlivość (obawa przed popełnieniem czegoś niegodziwego) i godność (duchowe piękno), natomiast jej częściami subiektywno-potencjalnymi są rozumne powstrzymywanie się od pokarmów w celu osiągnięcia lub ochrony dobra osobowego, trzeźwość (rozumne spożywanie napojów), czystość (rozumne panowanie nad sferą życia płciowego), opanowanie (powściągliwość), wyrozumiałość, łagodność i skromność. Kwestia rozróżnienia części obiektywno-integralnych i subiektywno-potencjalnych cnoty sprawiedliwości jest bardzo złożona. Należy mieć bowiem na uwadze, że istnieją trzy odmiany sprawiedliwości: współdzielcza (określa powinności, jakie mają konkretni ludzie wobec własnej społeczności), rozdzielcza (wskazuje zobowiązania, jakie ciążyą na społeczności w stosunku do poszczególnych jej członków) i wymienna (wyznacza powinności, jakie mają pojedynczy ludzie względem siebie). Wydaje się, że częściami obiektywno-integralnymi wszystkich trzech odmian sprawiedliwości są liczenie się w postępowaniu ze słusznymi uprawnieniami innych ludzi oraz zachowywanie w relacjach z innymi „złotego środka”, tzn. unikanie niesprawiedliwości, która polega na niesłusznym ofiarowaniu komuś czegoś zbyt wiele przy jednoczesnym całkowicie bezzasadnym poskapieniu tego samego komuś innemu. Częściami subiektywno-potencjalnymi są zaś np. w przypadku sprawiedliwości współdzielczej posłuszeństwo prawu państwowemu, rozdzielczej – hojność, a wymiennej – troskliwość. Zob. P. Jaroszyński, *Etyka – dramat życia moralnego*, Warszawa 1993, s. 56–95; Z. Pańpuch, *Cnoty i wady*, w: A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, s. 222–229.

złu; zaś długomyślnym i wielkodusznym w dążeniu do prawdy, dobra i piękna. Co prawda, człowiek jest na tyle mężny, na ile jest zarazem cierpliwy, wytrwały i ufny, gdy stawia czoła złu, które go spotyka; natomiast długomyślny i wielkoduszny w zmierzaniu ku prawdzie, dobru i pięknu.

Na obecnym etapie rozważań wydaje się, że jeśli męstwo ma mieć jakieś związki ze świętością, ta druga musi w swej strukturze także w jakiś sposób zawierać wymienione wyżej elementy charakterystyczne strukturze pierwszego. Innymi słowy, tylko wówczas będzie można uznać świętość za powiązaną z męstwem, jeśli okaże się, że w świętość stale są wpisane cierpliwe, wytrwałe i ufne stawianie oporu złu, a także długomyślne i wielkoduszne dążenie do prawdy, dobra i piękna. Chcąc ustalić, czy tak jest w istocie, należy zastanowić się, czym jest świętość.

2. Świętość

Świętość (gr. *hagios*; łac. *sacrum*) jest wartością realizowaną przez człowieka w aktach religijnych¹². W przeżyciach religijnych człowiek doświadcza świętości jako czegoś innego od doczesności, wzniosłego, szanowanego, cennego i nienaruszalnego. Świętość jest przeciwieństwem tego, co zwyczajne, przemijalne i świeckie, tzn. tego, co należy do tzw. sfery profanum (od łac. *pro* – przed – i *fanum* – świątynia)¹³. We współczesnym dyskursie filozoficznym kwestia świętości, podobnie zresztą jak cała problematyka religijna, nie cieszy się zbyt dużym zainteresowaniem i jest z reguły w nim nieobecna¹⁴. Pomijanie

¹² Zauważmy, że męstwo zostało wcześniej scharakteryzowane w języku aretologicznym, natomiast świętość jest tu wyraźnie opisywana w terminologii aksjologicznej. Zwykle w literaturze przedmiotu świętość pojmuje się bowiem jako wartość, którą człowiek realizuje w aktach religijnych. Próba odnalezienia związków między męstwem i świętością domagać się oczywiście będzie, by obydwie były opisane tym samym językiem. Stąd też w dalszych rozważaniach terminologia aksjologiczna zostanie zastąpiona aretologiczną w opisie świętości.

¹³ Warto zauważyć, że „świętość” jest też podstawowym pojęciem we współczesnym religioznawstwie i filozofii religii, zwłaszcza fenomenologii i tzw. morfologii świętości Mircea Eliadego. „Świętość” do rozważań nad religią została wprowadzona przez Friedricha D.E. Schleiermachera, następnie w socjologii religii zastosował ją Émile Durkheim, a upowszechnił w pracy *Świętość* (1917; wyd. pol. 1968) Rudolf K.L. Otto. Zob. Z.J. Zdybicka, *Sacrum – profanum*, w: A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, Lublin 2007, s. 889–893.

¹⁴ Najważniejszymi przyczynami takiego stanu wydają się być: 1) niemal powszechne krytyczne nastawienie wobec religii we współczesnej filozofii, które korzeniami sięga XIX w.; 2) merkantylizacja religii, tzn. oprócz chrześcijańskiej intelektualno-mistycznej pogłębionej religijności w ostatnich dekadach XX w. dynamicznie rozwinęły się religijności zinfantylizowane, a nawet szarlatanijskie, które sprawiły, że religia stała się bardziej znakomitym ekonomicznym interesem, niż inspiracją do czy też problemem w filozoficznej refleksji; 3) częste utożsamianie religii z ideologią. Zob. K.M. Kodalle, *Bóg*, w: E. Martens, H. Schnädelbach (red.), *Filozofia. Podstawowe pytania*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1995, s. 430–431.

zarówno świętości, jak i wszelkich innych zagadnień związanych z religią nie wydaje się jednak słuszne. Bez ich uwzględnienia nie jest możliwe racjonalnie zadowalające wyjaśnienie fenomenu człowieka¹⁵.

Człowiek ze swej natury jest istotą społeczną. W strukturę ontyczną każdego ludzkiego „ja” wpisana jest otwartość na inne ludzkie „ty”¹⁶. Istnienie poza relacjami o charakterze społecznym nie jest właściwe człowiekowi. Bez zakorzenienia w jakiejś formie życia społecznego, chociażby nawet najbardziej prymitywnego, człowiek nie ma w ogóle możliwości rozwinięcia się jako człowiek¹⁷. Wejście w osobowe relacje z innymi ludźmi jest niezbędne do tego, aby dany człowiek mógł rozwinąć wpisane w ludzką naturę potencjalności (np. zaszczerpionej w ludzką naturę potencjalnej zdolności do posługiwania się językiem – rozumianym jako medium międzyludzkiej komunikacji – człowiek w ogóle nie zaktualizuje i następnie nie rozwinię w pełni bez językowego

¹⁵ Znakomicie znaczenie „świętości” w filozoficznej refleksji nad człowiekiem, a także w (dalszym) rozwijaniu się (euroatlantycznej) kultury adekwatnie do ludzkiej kondycji ontycznej, opisuje np. współczesny polski myśliciel Leszek Kołakowski: „Funkcja zjawiska *sacrum* w naszej kulturze polegała między innymi na tym, że wszystkie ważne podziały w życiu ludzkim, wszystkie ważne rodzaje aktywności były wyposażone w dodatkowy sens, którego ich sens empiryczny, bezpośrednio dany, nie mógł żadną miarą uprawomocnić. [...] Jakikolwiek było jego pochodzenie, *sacrum* dostarczało systemu znaków, które służyły nie tylko do tego, by zjawiska identyfikować, lecz by każdemu z nich przypisać wartość szczególną i wyjątkową, każde z nich włączać w inny porządek, niedostępny zwyczajnej percepcji. Każdej zastanej formie życia społecznego znaki *sacrum* przydawały niejako ciężar tego, co niewypowiadalne. [...] Nie jest w rzeczy samej jedyną funkcją *sacrum* stabilizacja podstawowych odróżnień w kulturze przez przydawanie im dodatkowego sensu, który tylko z autorytetu tradycji może być przejęty. Uznać różnicę między *sacrum* i *profanum*, to już zanegować zupełną autonomię porządku świeckiego i przyjąć do wiadomości, że jego doskonalenie ma granice. Skoro *profanum* określane jest w opozycji do *sacrum*, niedoskonałość jego musi uchodzić za rzecz przyrodzoną i do pewnego [tylko – Z.K.] stopnia nieuleczalną. Kiedy sens sakralny ulatuje z kultury, sens *tout court* [„po prostu” – Z.K.] ulatuje także. Razem z zanikiem *sacrum*, które narzucało granice możliwości doskonalenia *profanum*, upowszechniać się musi jedno z najniebezpieczniejszych złudzeń naszej cywilizacji: złudzenie, iż przekształcenia życia ludzkiego nie znajdują barier, że społeczeństwo jest »w zasadzie« doskonale plastyczne i że plastyczność tę i tę zdolność do doskonalenia kwestionować, to przeczyć całkowitej autonomii człowieka, a więc człowieka samego zanegować. Złudzenie jest nie tylko szaleńcze, ale wiedzie do rozpacz. [...] Odepchnąć *sacrum*, to odepchnąć granice, które człowieka określają, a także nie uznać zła, ponieważ *sacrum* odkrywa się za pośrednictwem niedoskonałości, zła i grzechu, a zło z kolei tylko za pośrednictwem *sacrum* może być zidentyfikowane” (*Czy diabeł może być zblawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1984, s. 170, 172–173).

¹⁶ Trafnie tę prawdę oddaje znana myśl Johanna G. Fichtego, przedstawiciela niemieckiego idealizmu filozoficznego: „Nie ma Ty bez Ja, nie ma Ja bez Ty” (*Podstawy całkowitej Teorii Wiedzy*, przeł. M.J. Siemek, w: J.G. Fichte, *Teoria Wiedzy*, t. 1, wybrał, przeł., wstępem i przypisami opatrzył M.J. Siemek, aneks przeł. J. Garewicz, Warszawa 1996, s. 202).

¹⁷ Np. Arystoteles, nawiązując do refleksji Nestora – jednego z bohaterów Homerskiej *Iliady* – człowieka żyjącego poza powiązaniem z innymi ludźmi wymownie określa mianem albo nadludzkiej istoty, która jest równa bogom, albo też nędznikiem, który jest równy zwierzętom. Zob. Arystoteles, *Polityka*, przeł. i oprac. L. Piotrowicz, Warszawa 2002, s. 17 (Księga I, rozdział 1; 1253 a 9).

kontakty z innymi ludźmi¹⁸; również właściwego korzystania z wolności człowieka może się nauczyć tylko od innych ludzi¹⁹). Ta naturalna człowiekowi otwartość na innych ludzi wskazuje, że ludzkie „ja” w ostatecznej perspektywie musi być także postrzegane jako ukierunkowane ze swej natury na wejście w relację z absolutnym „Ty” – tzn. z osobowym Bogiem²⁰.

Poszczególne ludzkie osoby tworzą jedynie bliższy kontekst życia konkretnego ludzkiego „ja”. Ostatecznym i w jakimś sensie właściwym kontekstem życia każdego ludzkiego „ja” jest boskie „Ty”. Oznacza to, że ludzka osoba winna być rozumiana jako „byt religijny”, który ze swej natury jest ukierunkowany na wejście w relację osobowo-osobową (relację: „ja” – „ty”) z osobowym Bogiem. Relacja ta jest: 1) realno-egzystencjalna, albowiem jej fundamentem jest osobowa struktura ludzkiego bytu, odnosi człowieka do realnie istniejącego Absolutu i obejmuje wszystkie obszary ludzkiego istnienia (tzn. nie ma żadnego obszaru, który spod tej relacji byłby wyłączony); 2) osobowo-osobowa, gdyż zachodzi pomiędzy osobami; 3) moralna, ponieważ człowiek może ją nawiązać i dalej budować wyłącznie na mocy świadomych i jednocześnie wolnych osobowych decyzji; 4) dynamiczna, bo – z jednej strony – człowiek może dążyć ku absolutnemu „Ty” tylko przez odpowiednie (świadome i wolne) swoje akty, a równocześnie – z drugiej strony – podmiotem aktywnym w tej relacji jest także Bóg; 5) konieczna, bowiem nawiązanie osobowej więzi z boskim „Ty” jest ludzkiemu „ja” niezbędne do stania się w pełni człowie-

¹⁸ Warto wspomnieć w tym miejscu chociażby słynny „eksperyment deprywacyjny” przeprowadzony w XIII w. na polecenie niemieckiego cesarza Fryderyka II Hohenstaufa. Nakazał on wychowywać nowo narodzone dzieci absolutnie bez żadnego kontaktu z ludzką mową. Chciał za pomocą takiego sposobu wychowywania dzieci ustalić, który z naturalnie istniejących języków (hebrajski, grecki, łacina czy też może jeszcze jakiś inny) jest pierwotnym językiem człowieka. Eksperyment zakończył się porażką. Żadne z dzieci nie przemówiło w jakimkolwiek języku. Wszystkie dzieci też zmarły, mimo że były im zaspokajane najbardziej elementarne potrzeby fizyczno-biologiczne. Zob. I. Bielicka, *Miłość macierzyńska pod mikroskopem*, Warszawa 1967, s. 86.

¹⁹ Chodzi o to, że młodzi ludzie potrzebują wsparcia (przykładu) odpowiednio ukształtowanych wychowawców, aby móc nauczyć się postępowania zgodnego z podstawowymi zasadami moralnymi. Bez stosownego wychowania moralnego człowiek nie jest w stanie ukształtować w sobie dojrzałej osobowości, którą charakteryzuje m.in. zdolność urzeczywistniania możliwie najwyższych wartości i odpowiedzialne korzystanie z wolności. Zob. Z. Marek, *Podstawy wychowania moralnego*, Kraków 2005, s. 89–115.

²⁰ Dobłą ilustracją tej tezy jest myśl XX-wiecznego francuskiego filozofa pochodzenia żydowskiego Emmanuela Levinasa. Twierdzi on, że twarz innego człowieka („drugiego”), którą dany człowiek spostrzega, jest śladem osobowego Boga („Nieskończonego”). Innymi słowy, ludzkie „ty” jest odbłaskiem absolutnego „Ty”, czyli osobowego Boga. Sens istnienia ludzkiego „ja” nie może się więc ograniczać jedynie do jego wchodzenia w osobowe relacje z poszczególnymi ludzkimi „ty”. Ich naturalnym dopełnieniem jest bowiem nawiązanie przez ludzkie „ja” relacji z boskim „Ty”. Zwięzłe omówienie filozofii E. Levinasa zob. np. J. Tischner, *Śladami Nieskończonego. W kręgu myśli E. Levinasa*, w: J. Tischner (red.), *Filozofia współczesna*, Kraków 1989, s. 409–431.

kiem; 6) doskonaląca ludzkie „ja”, gdyż realizacja związku człowieka z Absolutem doskonalili tylko tego pierwszego, w doskonałości drugiego nic się nie zmienia²¹.

Ludzkie „ja” wchodzi w relację z boskim „Ty”, spełniając akty religijne. Pełnią one podwójną funkcję. Pierwsza z nich – negatywna – polega na tym, że człowiek, spełniając akty religijne, uwalnia się od tego, co ziemskie, tymczasowe, zmienne i moralnie niedoskonałe. Druga – pozytywna – polega na ukierunkowaniu człowieka na Boga, który przyciąga, fascynuje i budzi w człowieku pragnienie połączenia się z Nim²². Ponieważ akty religijne realizują wartość świętości, można powiedzieć, że człowiek uwalniając się od tego, co ziemskie, przemijalne, niestałe i moralnie ułomne, a także ukierunkowując się w swoim działaniu na Boga, staje się coraz bardziej święty, tzn. zdobywa wartość świętości²³.

Świętość nie jest odrębną kategorią wartości. Nie istnieje też oprócz i niezależnie od najbardziej podstawowych wartości, czyli dobra, prawdy i piękna. Świętość scala wszystkie wartości i jest ich spełnieniem. Stąd też wydaje się, że najlepiej jest ją określać za pomocą terminu „doskonałość”. Uchwycenie świętości jako doskonałości pozwala na prowadzenie dalszych analiz tego pojęcia na tej samej płaszczyźnie – aretologicznej – na której zostało wcześniej scharakteryzowane męstwo. Można bowiem powiedzieć, że świętość (doskonałość) należy rozumieć nie tyle jako jakiś stan czy też niezależną od człowieka rzeczywistość, lecz raczej jako pewien ruch bądź proces dążenia człowieka do uwolnienia się od wszelkiej niedoskonałości i zjednoczenia się z boskim „Ty”. Świętość jawi się więc jako ruch czy też proces, w trakcie którego odpowiednio kształtują się w człowieku określone ludzkie dyspozycje (zdolności, cechy osobowe, jakości duszy, sprawności moralne, nawyki)²⁴.

²¹ Zob. Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1993, s. 344–349.

²² *Ibidem*, s. 349.

²³ Warto zauważyć, że wskutek wytrwałego spełniania przez człowieka aktów religijnych dokonuje się w nim swoista „transformacja”, tzn. człowiek coraz bardziej staje się zjednoczony z Bogiem, uwalniając się jednocześnie od swoich ludzkich ułomności. Doskonałym wizerunkiem owej „transformacji” jest doświadczenie mistyczne w chrześcijańskim rozumieniu. Jest ono procesem, w trakcie którego zostaje w człowieku uporządkowana sfera uczuciowa i duchowa, a działanie ludzkich władz afektywno-intelektualnych na płaszczyźnie nadprzyrodzonej zostaje podniesione do działania na sposób boski. Trzeba zaznaczyć, że chociaż doświadczenie mistyczne w sensie chrześcijańskim jest wpisane w strukturę życia duchowego człowieka i stanowi jego najpełniejszy przejaw, a także zwykle skutkuje głębokimi przemianami o charakterze egzystencjalnym, to jednak nie stanowi ono istoty świętości. Chodzi o to, że świętość danego człowieka nie jest równoznaczna z prowadzeniem przez niego życia duchowego na poziomie mistycznym. Zob. S. Urbański, *Istota zjednoczenia mistycznego*, w: P. Moskal (red.), *Filozofować w kontekście teologii. Religia – natura – łaska*, Lublin 2003, s. 51–63.

²⁴ Św. Tomasz z Akwinu wyróżnił aż trzy rodzaje doskonałości: „Pierwsza jest bezgraniczna; chodzi w niej nie tylko o całkowitość ze strony miłującego, lecz także ze strony miłowanego; w tym

Proces doskonalenia się człowieka (w języku aksjologicznym należałoby powiedzieć nabywania wartości świętości) wskutek podejmowania aktywności o charakterze religijnym dokonuje się synchronicznie na trzech płaszczyznach: 1) ontycznej, na której stopniowi uświęcenia człowieka odpowiada odpowiedni poziom jego uwolnienia się od niedoskonałości i determinizmu świata materii; 2) działaniowej, tzn. określony stopień świętości człowieka nadaje każdemu ludzkiemu działaniu odpowiedni wymiar; 3) moralnej, na której człowiek, doświadczać własnej niedoskonałości (skłonności do czynienia zła moralnego), uświadamia sobie potrzebę przemiany moralnej jako koniecznego warunku możliwości zbliżenia się do Boga. Równoczesne doskonalenie człowieka na tych trzech płaszczyznach oznacza, że – w języku aksjologicznym – świętość jest wartością, która najgłębiej wnika we wnętrze człowieka i przenika wszystkie aspekty jego egzystencji. Zaś w języku aretologicznym, że ów proces uwalniania się człowieka od wszelkiej niedoskonałości i dążenie do zjednoczenia z boskim „Ty” należy rozumieć jako przebieg zmierzający w kierunku coraz pełniejszej spirytualizacji (tzn. uduchowiania) całego życia i upodobnienia się danego człowieka do Boga²⁵.

Spirytualizacja całego życia i upodobnianie się człowieka do Boga (czyli w języku aksjologicznym realizowanie wartości świętości) jest procesem, który zwykle przebiega stopniowo i powoli. Uświęcenie człowieka w normalnych warunkach wymaga czasu i długotrwałej pracy nad sobą. Ludzki podmiot,

znaczeniu Bóg jest miłowany taką miłością, jakiej jest godzien. I taka doskonałość jest niemożliwa dla jakiegos stworzenia i przysługuje samemu tylko Bogu, w którym dobro znajduje się całkowicie i istotowo. Druga jest bezgraniczna i całkowita tylko ze strony miłującego, i to tak, że miłujący całą pojemnością swojego serca, pełnią swych możliwości, zawsze aktualnie miłuje Boga. I taka doskonałość jest niemożliwa tu na ziemi, a będzie w niebie. Trzecia doskonałość nie wymaga tej całkowitości ani ze strony miłowanego, ani ze strony miłującego, by zawsze aktualnie miłować Boga; wymaga jednak wykluczenia tego wszystkiego, co jest sprzeczne z ruchem miłości ku Bogu” (*Suma teologiczna*, 2-2, q. 184, a. 2).

²⁵ Zob. Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, s. 353–356. Według chrześcijańskiego Objawienia człowiek został stworzony w tym celu, aby w jakiejś mierze stać się „boskim”, tzn. mieć uczestnictwo w dobrach właściwych Bogu i być do Niego podobnym (być świętym tak, jak jest nim Bóg). Tę podstawową prawdę chrześcijańskiego Objawienia najpełniej wyraża termin „przebóstwienie” (gr. *theosis*; łac. *deificatio*) człowieka. Ów termin i jego rozumienie zostały wypracowane przede wszystkim przez greckich i łacińskich Ojców Kościoła. „Przebóstwienie” człowieka jest także pojęciem kluczowym w chrześcijańskiej mystyce, gdyż oddaje jej zasadniczą ideę. W chrześcijańskiej tradycji nieustannie podkreśla się, że – z jednej strony – przebóstwienie człowieka zwykle domaga się jego osobistego zaangażowania i przygotowania się (np. wyzbycia się złych skłonności i unikania grzechów ciężkich); z drugiej zaś strony – że przebóstwienia w człowieku dokonuje swym czynem Bóg (chodzi tu głównie o uświęcające człowieka działanie Boga w sakramentach świętych). Por. np. artykuły zamieszczone w przywoływanej już książce pod red. P. Moskala, *Filozofować w kontekście teologii* – A. Eckmann, *Przebóstwienie człowieka w świetle pism wczesnochrześcijańskich* (s. 21–31); M. Lasik, *Rozwój duchowy – regres czy regres naturalnych władz bytowych człowieka? Rozważania na podstawie „Twierdzy wewnętrznej” św. Teresy od Jezusa* (s. 135–147).

dążąc do doskonałości, musi wielokrotnie powtarzać określone akty. Uwalnianie się człowieka od niedoskonałości i wchodzenie w relację osobowo-osobową z boskim „Ty” często nie jest przy tym procesem przebiegającym według modelu wznoszącej się linii. Nierzadko przytrafiają się człowiekowi różnego rodzaju potknięcia czy też załamania (w terminologii teologicznej należałoby powiedzieć: grzechy), wskutek których w jakimś sensie traci on już osiągnięty stopień świętości. W tego rodzaju sytuacjach człowiek musi zacząć cały proces bądź też przynajmniej określoną jego część od początku²⁶. Zdarza się też czasami, że uświęcenie człowieka jest znacznie „przyspieszone” dzięki pomocy Boga²⁷. Są to jednakże przypadki wyjątkowe, gdyż normalnym trybem doskonalenia się człowieka jest wyteżona i żmudna praca nad własną niedoskonałością oraz stopniowe budowanie osobowo-osobowej relacji z Bogiem²⁸.

²⁶ Interesującym, choć nie w pełni adekwatnym, zobrazowaniem znaczenia przytrafiających się człowiekowi upadków i załamań w procesie realizowania wartości świętości wydaje się być mit o Syzyfie. Ów legendarny założyciel Koryntu, strącony za karę przez Zeusa do Tartaru, ma za zadanie wtoczyć na ogromną górę olbrzymi kamień. Gdy Syzyf niemalże już wpycha głaz na sam szczyt, ten nieustannie osuwa się na dawne miejsce. Syzyf musi więc cały wysiłek rozpoczynać od początku – jeszcze raz, i tak bez końca. Upadki i załamania, przytrafiające się człowiekowi w trakcie dążenia do doskonałości, sprawiają, że nieraz cofa się on na tej drodze i – wzorem Syzyfa – musi wciąż na nowo wykonywać określoną pracę. W odróżnieniu jednak od mitycznego nieszczęśliwca, człowiek, choćby wielokrotnie upadał i załamywał się w dążeniu do doskonałości, jest zawsze w stanie osiągnąć cel swojego istnienia, czyli zrealizować wartość świętości. Inaczej niż miało to miejsce w przypadku legendarnego założyciela Koryntu, który mógł liczyć wyłącznie na siebie samego, dany człowiek może też w procesie uświęcania się spodziewać się odpowiedniej pomocy ze strony boskiego „Ty”. Podanie o Syzyfie doskonale więc ilustruje prawdę, że uświęcenie się człowieka domaga się wyteżonej i żmudnej pracy człowieka nad własną niedoskonałością, oraz że jest powolnym i stopniowym wchodzeniem z Bogiem w osobowo-osobową relację. Jednakże w odróżnieniu od wysiłków podjętych przez Syzyfa, ludzkie dążenie do doskonałości nie jest z góry skazane na porażkę. Oznacza to, że człowiek nie jest istotą absurdalną (jak postrzega go np. XX-wieczny filozof i przedstawiciel egzystencjalizmu Albert Camus, który, nawiązując m.in. do idei stale bezowocnego wysiłku mitycznego Syzyfa, twierdzi, że człowiek jest całkowicie bezsilny wobec pragnienia osiągnięcia doskonałości i musi w konsekwencji zaakceptować swoją nieprzewidywalną ułomność; *Człowiek zbuntowany*, tłum. J. Guze, Kraków 1993). Mimo niepowodzeń, jakich człowiek co rusz doświadcza w trakcie dążenia do doskonałości, ludzkie pragnienie zdobycia tego, co święte i nieprzemijające, może zostać ostatecznie zaspokojone.

²⁷ Przykładami „przyspieszonego” uświęcenia się człowieka dzięki nadzwyczajnej Bożej interwencji są nagłe nawrócenia, jakich doświadczyli chociażby św. Paweł Apostoł (Dz 9,3-8; 26,1-23) czy też św. Augustyn (*Wyznania*, ks. VIII, p. 12). Obydwaj wskutek wyjątkowej Bożej pomocy radykalnie zmienili swoje dotychczasowe zachowanie, odwracając się od zła i jednocześnie podejmując trud morderczego budowania w sobie świętości, co stanowi istotę nawrócenia w rozumieniu biblijnego Objawienia. Por. np. A. Colzani, *Nawrócenie*, w: H. Witczyk (red. wyd. pol.), *Encyklopedia chrześcijaństwa. Historia i współczesność 2000 lat nadziei*, tłum. S. Bielański i in., Kielce 2000, s. 493–495.

²⁸ Zob. Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, s. 357.

3. Związek męstwa i świętości

Na podstawie przeprowadzonych rozważań można zauważyć, że między męstwem i świętością zachodzi swoista zbieżność. Obydwie generują i domagają się paralelnych ludzkich zachowań.

Po pierwsze, uwalnianie się człowieka od zła (postawa świętości; funkcja negatywna świętości), jakie dokonuje się w trakcie ludzkiego dążenia do doskonałości, zbiega się z kształtowaniem się w człowieku zdolności do wytrzymania naporu zła, opanowania odruchu ucieczki przed złem oraz ufności, że zło może zostać pokonane (zachowania właściwe mężnemu człowiekowi). Jeśli człowiek nie jest w stanie wytrzymać naporu zła, ucieka przed złem i nie ufa w możliwość jego pokonania, każdorazowe uwalnianie się człowieka od zła należy uznać za tymczasowe lub wręcz fikcyjne²⁹. Doskonałą ilustracją tego rodzaju zgodności między męstwem i świętością jest chrześcijańskie rozumienie męczeństwa jako przejawu radykalnego odrzucenia przez człowieka zła i równocześnie jako wyrazu ostatecznego opowiedzenia się przez tegoż samego człowieka za dobrem najwyższym. Męczennik według chrześcijan to człowiek, który w imię wierności Chrystusowi (najwyższemu dobru) znosi publiczne prześladowania i utrapienia, włącznie ze śmiercią (tzw. męczeństwo publiczne), lub też skrycie prowadzi godziwe życie w środowisku społecznym, które wyjątkowo nie sprzyja czy nawet jest wrogie wobec takiego sposobu życia (tzw. męczeństwo ukryte). Męczeństwo zawsze jest wyrazem i owocem ludzkiej wolności (umocnionej oczywiście Bożą łaską), dzięki której człowiek wytrzymuje napór zła, opanowuje odruch ucieczki przed złem i ufa w możliwość jego ostatecznego pokonania (przy czym wszelką formę zła należy tu rozumieć jako atak diabła na człowieka). W męczeństwie człowiek ostatecznie uwalnia się od zła i dojrzewa do osiągnięcia najwyższego dobra. Stąd też, jeśli męczeństwo danego człowieka daje się potwierdzić wiarygodnymi świadectwami, zawsze jest on w chrześcijańskiej tradycji traktowany jako człowiek święty³⁰.

²⁹ Ciekawy jest w tym aspekcie przypadek św. Piotra Apostoła. Jak wiadomo, po trzykroć wyparł się on Chrystusa i należałoby powiedzieć, że Piotrowe tchórzostwo zniszczyło jego ówczesny stopień świętości. Apostoła z zalem i w pokorze zwrócił się jednakże za chwilę do Jezusa, prosząc o wybaczenie. Można by więc zasadnie argumentować, że żal i pokora św. Piotra nie mniej, a może i więcej, niż męstwo jego późniejszą świętość ukonstytuowało. Wydaje się, że nawet przy takim spojrzeniu na strukturę i historię Piotrowej świętości w skrusze i pokorze Apostoła da się odnaleźć jako istotne również elementy właściwe męstwu. Chodzi tutaj przede wszystkim o charakterystyczną enocie męstwa ufność w możliwość pokonania zła. W doświadczeniu trzykrotnego zaparcia się Chrystusa św. Piotr nauczył się przede wszystkim nie ufać własnym siłom lub jakimkolwiek innym ludzkim mocom w zmaganiach ze złem, ale jedynie Bogu, który jest w stanie każde zło przezwyciężyć. Por. Jan Paweł II, *Misja św. Piotra: utwierdzać braci*, w: Jan Paweł II, *Wierzę w Kościół: jeden, święty, powszechny i apostołski*, Watykan 1996, s. 219–223.

³⁰ Por. np. J. Salij, *Jan Paweł II na temat męczeństwa*, <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TD/meczenstwo/jp2-meczenstwo.html> (29 XII 2011).

Po drugie, ludzkie dążenie do najwyższego dobra (zachowanie właściwe człowiekowi świętemu; funkcja pozytywna świętości) splata się z nieustannym i wytrwałym podejmowaniem przez danego człowieka czynów ważnych i godnych (postawy męznego człowieka). Iluzją jest doskonałość człowieka, jeśli nie przejawia się ona w odpowiednio ważnych i godnych czynach. Egzemplifikacją rozumienia ważnych i godnych czynów jako paraleli ludzkiego dążenia do świętości jest np. intuicja wyrażona przez św. Jakuba Apostoła. Mówi on wprawdzie o nierozzerwalnym związku między czynami człowieka a ludzką wiarą, ale wydaje się, że nie będzie zbyt dużym nadużyciem intelektualnym wstawienie w odpowiednie miejsca zamiast słowa „wiara” „świętość”. W Liście św. Jakuba Apostoła czytamy m.in.: *Jaki z tego pożytek, bracia moi, skoro ktoś będzie utrzymywał, że wierzy [jest święty – Z.K.], a nie będzie spełniał uczynków? [...] Jeśli na przykład brat lub siostra nie mają odzienia lub brak im codziennego chleba, a ktoś z was powie im: »Idźcie w pokoju, ogrzejcie się i najedźcie do syta!« – a nie da im tego, czego koniecznie potrzebują dla ciała – to na co się to przyda? Tak też i wiara [świętość] jeśli nie byłaby połączona z uczynkami, martwa jest sama w sobie. [...] Chcesz zaś zrozumieć, nierozumny człowieku, że wiara [świętość] bez uczynków jest bezowocna? Czy Abraham, ojciec nasz, nie z powodu uczynków został usprawiedliwiony, kiedy »złożył syna Izaaka na ołtarzu ofiarnym«? Widzisz, że wiara [świętość] współdziała z jego uczynkami i przez uczynki stała się doskonała. [...] Podobnie też nierządnicą Rachab, która przyjęła wysłanników i inną drogą odprawiła ich, czy nie dostąpiła usprawiedliwienia na podstawie swoich uczynków? Tak jak ciało bez ducha jest martwe, tak też jest martwa wiara [świętość] bez uczynków (Jk 2,14-26).*

I po trzecie, czasochłonne i wymagające wytrwałego wysiłku dążenie człowieka do doskonałości (właściwe człowiekowi świętemu) wiąże się z ludzką wytrwalością oraz odpornością na różnego rodzaju niepowodzenia i trudności (charakterystyki człowieka męznego). Świętość zwykle jest w przypadku konkretnego człowieka dość odległą do zrealizowania rzeczywistością. Ponadto człowiek, będąc istotą ze swej natury niedoskonałą, często doświadcza klęsk czy też znużenia w dążeniu do doskonałości. Człowiek w dążeniu do świętości musi więc być wytrwały i odporny na pojawiające się na tej drodze różnego rodzaju niepomyślności oraz problemy³¹. Zajmującym zobrazowaniem może

³¹ Trafnie zauważa współczesny polski etyk Ryszard Moń: „Do tego, aby coś osiągnąć [w szczególności, by stać się człowiekiem doskonałym – Z.K.], potrzebna jest cnota męstwa (odwagi), która pozwala na urzeczywistnienie tego, co jest możliwe w czasie przeszłym, ale jednocześnie bywa bardzo trudne w realizacji. Ciągłe bowiem grozi nam chęć cofnięcia się do tego, co już było, gdyż to wydaje nam się lepsze, jako że już jest. Oczekiwanie na coś, co ma nadejść, może przybrać charakter pasywny. Pozwalamy wtedy rzeczom być takimi, jakie się wydarzą. Jeżeli zaś podejmiemy współpracę

tu być Heideggerowska idea różnicy między byciem ludzkiego jestestwa (*Da-sein*) „sobą” a jego upadkiem w „się”. Według Martina Heideggera ludzkie jestestwo odkrywa siebie jako niepowtarzalny podmiot, którego sensem istnienia w świecie jest zrealizowanie siebie jako człowieka. W obliczu nieuchronności śmierci ujawnia się człowiekowi prawda, że powinien świadomie przeżywać własne istnienie jako coś indywidualnego i niepowtarzalnego, czyli winien stać się „sobą”. Poszczególne człowiek, podejmując próbę stania się „sobą”, nieustannie napotyka jednak na różne trudności, które sprowadzają się do pokusy życia przeciętnego czy też nawet moralnie miernego (chodzi tu m.in. o uleganie przez człowieka lansowanym w danym społeczeństwie modelom życia, które nie zawsze są godne człowieka). Zdaniem niemieckiego myśliciela człowiek, ulegając owym pokusom, upada w „się”, tzn. nie przeżywa własnego istnienia jako czegoś niepowtarzalnego i nie odnajduje siebie, ale zatracą siebie w czymś, co zwykle określa się mianem „opinii publicznej”. Próbując stać się „sobą” (co można by na potrzeby niniejszych rozważań zinterpretować jako dążenie do świętości), człowiek musi niejako stale toczyć walkę z owymi pokusami upadania w „się”³².

Podsumowanie

W świetle przeprowadzonych rozważań można powiedzieć, że człowiek nie może być uznany za dążącego do świętości (doskonałości), jeśli równocześnie nie kształtuje w sobie cnoty męstwa. Cierpliwość, wytrwałość i ufność w stawianiu oporu złu, a także długomyślność i wielkoduszność w dążeniu do prawdy, dobra i piękna, które istotnie znamionują człowieka męznego, przynależą również do zestawu znaczących cech, które winien mieć człowiek dążący do doskonałości. Z procesem uwalniania się człowieka od wszelkiej niedoskonałości i dążenia do zjednoczenia z boskim „Ty” jest powiązane kształtowanie w sobie przez tegoż człowieka cnoty męstwa.

W niniejszym artykule nie wyczerpano wszystkich aspektów podjętej problematyki, bowiem jakże interesująco przedstawia się kolejne pytanie: Czy męstwo musi koniecznie poprzedzać świętość? Skoro męstwo i świętość generują i domagają się zbieżnych postaw, które je istotnie charakteryzują, to warto

z upływającym czasem, to grozi nam niebezpieczeństwo, że ogarnie nas zbyt ni entuzjizm lub wielkie przygnębienie [czyli inaczej dwa wielce niepożądane w ludzkim życiu ekstremalne zachowania: brawura i tchórzostwo, między którymi gdzieś pośrodku znajduje się postawa właściwa – męstwo – Z.K.]” (*Warto czy należy? Studium na temat istoty i źródeł normatywności*, Warszawa 2011, s. 419–420).

³² Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2010, s. 158–179.

by postawić hipotezę badawczą, że męstwo (z ludzkiej perspektywy) odgrywa konstytutywną rolę, tzn. jest niezbędnym (od strony człowieka) elementem w procesie ludzkiego dążenia do świętości. Aby zmierzyć się z postawioną hipotezą, trzeba będzie dokonać gruntownej analizy męstwa w kontekście pozostałych cnót naturalnych oraz cnót teologicznych. Nieodzowna będzie także analiza roli rzeczywistości nadprzyrodzonej w procesie doskonalenia się człowieka. Tego typu analizy i próba odpowiedzi na postawione wyżej pytanie znacznie wykraczają poza ramy wyznaczone takim artykułem, jak niniejszy, a mogłyby złożyć się na interesującą monografię.

COURAGE AND HOLINESS

(SUMMARY)

In the article, the author of "Courage and Holiness", inspired by the theme of the X Pope's Day, "Courage of holiness", which was celebrated in Poland on 10 October 2010, analyzes the relationship between the virtue of courage and holiness. The first part of the discussion the virtue of fortitude is analyzed. It has been shown to be patient, persistent and confident to resist evil and generous pursuit of truth, goodness and beauty. Part Two is devoted to a reflection on holiness, which appears as a value to which man realizes in striving for perfection. As indicated in the last part of people's attitudes, in which the virtue of courage and human desire for perfection coincide with each other. On the basis of this analysis, the author comes to the conclusion that the process of human striving for holiness is linked to the development of the human virtues of courage.

MUT UND HEILIGKEIT

(ZUSAMMENFASSUNG)

Bei dem Artikel „Mut und Heiligkeit“ ließ sich der Autor vom Motto des Zehnten Papstages „Mut und Heiligkeit“, der in Polen am 10. Oktober 2010 gefeiert wurde, inspirieren und versucht, die Beziehung zwischen der Tugend des Mutes und der Heiligkeit zu bestimmen. Im ersten Teil der Diskussion analysiert der Autor die Tugend der Tapferkeit. Diese zeigt sich als geduldiger, ausdauernder und zuversichtlicher Widerstand gegenüber dem Bösen sowie als großmütiges Streben nach Wahrheit, Gutem und Schönem. Der zweite Teil stellt eine Reflexion über die Heiligkeit dar. Im Hinblick auf die durchgeführten Untersuchungen lässt sie sich als Wert beschreiben, dender Mensch in seinem Streben nach Perfektion umsetzt. Die Tugend des Mutes und die Sehnsucht der Menschen nach Perfektion sind miteinander verbunden. Der Autor kommt zu dem Schluss, dass der Prozess des menschlichen Strebens nach Heiligkeit für die Entwicklung der menschlichen Tugenden überaus bedeutsam ist.