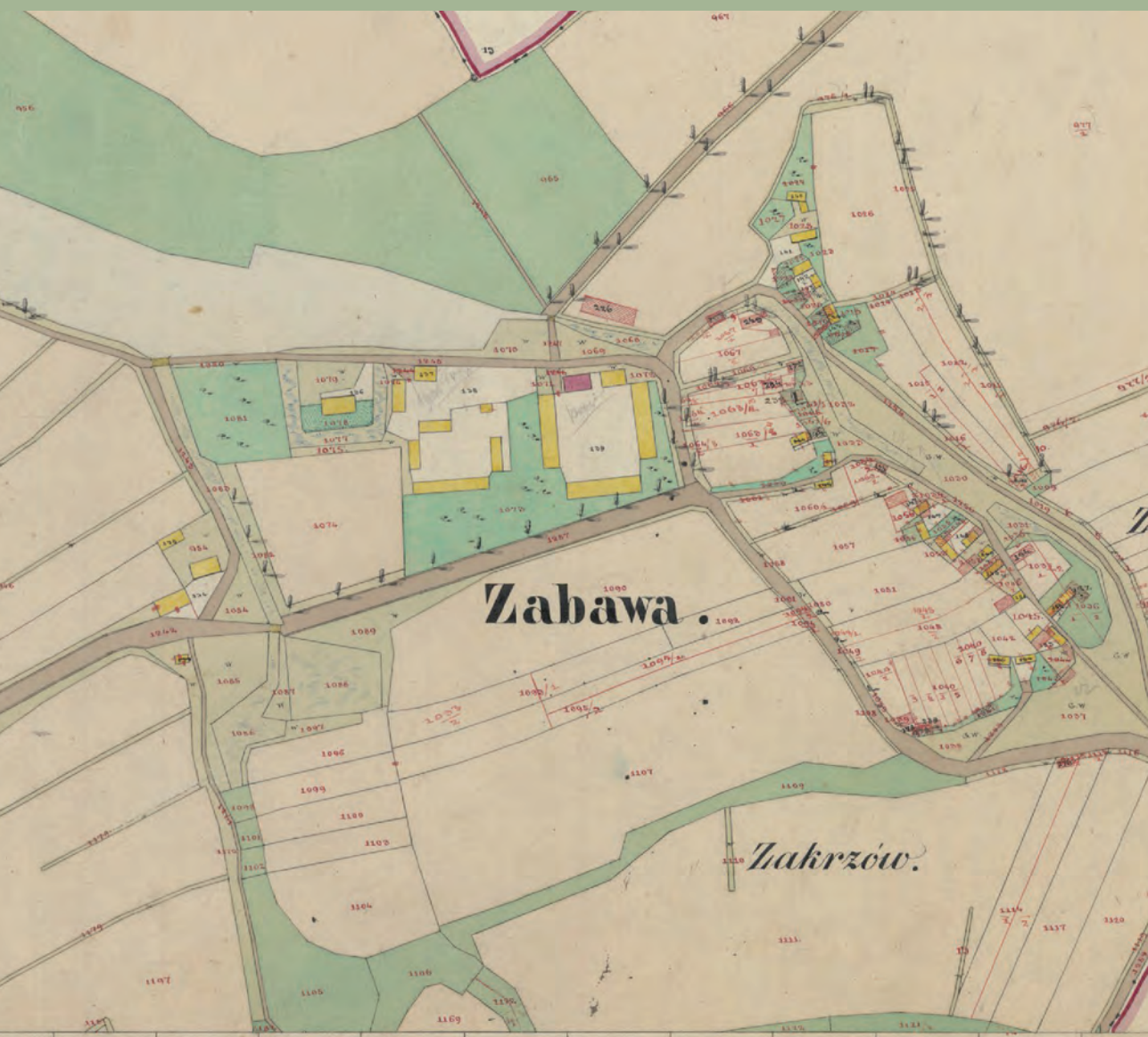


WIELKA WOJNA NAD DUNAJCEM

ZABAWA I OKOLICE

REDAKCJA: ZDZISŁAW NOGA



WIELKA WOJNA
NAD DUNAJCEM

ZABAWA I OKOLICE

WIELKA WOJNA NAD DUNAJCEM

ZABAWA I OKOLICE

R E D A K C J A
Z D Z I S Ł A W N O G A



Kraków–Zabawa 2022

© Copyright by Stowarzyszenie Inicjatyw Społecznych, Kulturalnych,
Edukacyjnych „Karolina”, 2022

Zdzisław Noga

Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie

📄 <https://orcid.org/0000-0003-0061-1808>

✉ zdzislaw.noga@up.krakow.pl

Recenzenci: dr hab. Tomasz Pudłocki, prof. UJ (część I),
ks. dr hab. Marek Kluz, prof. UPJPII w Krakowie (część II)

Opracowanie redakcyjne: Justyna Zdziennicka

Projekt okładki: Paweł Sepielak

Projekt zrealizowano przy wsparciu finansowym Województwa Małopolskiego

Na okładce oraz na wkładce zamieszczonej po stronie 20 wykorzystano mapę
katastralną Zabawy z 1847 roku z Archiwum Narodowego w Krakowie

ISBN 978-83-8138-844-3 (druk)

ISBN 978-83-8138-845-0 (PDF)

<https://doi.org/10.12797/9788381388450>

WYDAWNICTWO KSIĘGARNIA AKADEMICKA

ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków

tel.: 12 421-13-87; 12 431-27-43

e-mail: publishing@akademicka.pl/akademicka.pl

Spis treści

ZDZISŁAW NOGA	
Wstęp.....	7
I. KONTEKSTY HISTORYCZNE	9
ZDZISŁAW NOGA	
Zabawa i okolice na dawnych mapach.	11
KONRAD MEUS	
Ziemia Tarnowska w czasie Wielkiej Wojny oraz w pierwszych tygodniach niepodległości (ze szczególnym uwzględnieniem wsi Zabawa). Dramat w trzech aktach	21
MATEUSZ DROZDOWSKI	
Działalność Naczelnego Komitetu Narodowego w powiecie brzeskim oraz dąbrowskim.....	37
KRZYSZTOF KŁOC	
Idea strzelecka i legionowa na ziemi brzeskiej.	61
TOMASZ WOŹNY	
Bez zwycięzców, bez pokonanych. Działania zbrojne nad dolnym Dunajcem 1914-1915.....	73
WACŁAW SZCZEPANIK	
Moskale nad Dunajcem (1914 rok)	119
HUBERT CHUDZIO	
Cmentarz wojenny nr 260 w Zabawie w świetle projektu „Inwentaryzacji grobow, kwater i cmentarzy wojennych w województwie małopolskim” w latach 2008-2018.....	135
II. KONTEKSTY TEOLOGICZNE	149
KS. JANUSZ KRÓLIKOWSKI	
Męczennicy wiary świadkami wolności. Elementy filozofii męczeństwa	151
KS. ŁUKASZ NIEPSUJ	
Rozwój kultu bł. Karoliny Kózkówny w ciągu 35 lat od beatyfikacji.....	171
Bibliografia.....	191
Notki o autorach.....	205
Indeks osobowy.....	209

KS. JANUSZ KRÓLIKOWSKI

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

 <https://orcid.org/0000-0003-3929-6008>

Męczennicy wiary świadkami wolności

Elementy filozofii męczeństwa

„W naszym stuleciu wrócili męczennicy”, a Kościół ukazał się jeszcze raz w świecie jako „Kościół męczenników”, pisał papież Jan Paweł II w liście apostolskim *Tertio millennio adveniente* (nr 37) na progu roku 2000. Dlatego też w dużym stopniu właśnie męczennicy byli bohaterami obchodzonego wówczas Wielkiego Jubileuszu poprzez dokonane kanonizacje, beatyfikacje oraz wspomnienia, jakie im poświęcono w całym świecie chrześcijańskim, na czele ze wspomnieniem świadków wiary XX wieku, które miało miejsce 7 maja 2000 r. Ci uprzywilejowani i wyjątkowi świadkowie wiary chrześcijańskiej zawsze cieszyli się szczególnym uznaniem w Kościele, a cześć im oddawana – zarówno w liturgii, jak i w pobożności prywatnej – pod wieloma względami wyznaczała i wyznacza rytm życia Kościoła, dla wielu chrześcijan jest także zachętą i drogowskazem w pójściu za Chrystusem. To uznanie przyczyniło się do szybkiego wyłonienia się w Kościele teologii męczeństwa, w ramach której szczególną rolę odegrała wizja męczennika jako „świadka prawdy”¹. Ta teologia pozostaje ważna i aktualna do dzisiaj, chociaż należy zauważyć, że została ona w naszych czasach wydatnie rozwinięta i pogłębiona oraz ciągle jest poddawana procesowi interpretacji, zyskując nowe perspektywy i zastosowania². Nic w tym dziwnego, jeśli weźmie się pod uwagę, że to „przyczyna”, którą jest wiara, rodzi męczenników, a nie rodzaj zadawanych im cierpień³. Ta pierwotna przyczyna męczeństwa może mieć różne formy wyrazu.

¹ Zob. E. Peterson, *Zeuge der Wahrheit*, [w:] tenże, *Theologische Traktate*, München 1951, s. 165-224. Zob. także J. Królikowski, *Budzenie Kościoła. O misji Papieża Jana Pawła II po dwudziestu latach pontyfikatu*, Kraków 2000, s. 29-52.

² Zob. A. Kubiś, *La théologie du martyre au vingtième siècle*, Roma 1968; J. Lisowski, *Koncepcja męczeństwa w praktyce Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych*, Wrocław–Rzym 1992.

³ Zob. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, II-II q. 124 a. 5.

Właśnie one, w dynamicznie zmieniających się i rozwijających okolicznościach życia chrześcijan, zaczęły stawać się w XX wieku coraz bardziej zróżnicowane. Nowe okoliczności kulturowe i polityczne sprawiły, że pojawiły się także nowe formy prześladowania chrześcijan, stąd też została poszerzona w sposób jakby naturalny autentyczna teologia męczeństwa, poprzez zwrócenie uwagi na coraz to nowych chrześcijan, którzy oddali życie za wiarę, i wartości przeżywane na podstawie wiary. Mamy więc dzisiaj nowe kategorie męczenników: męczenników miłości, męczenników dobroci, męczenników praw człowieka, męczenników sprawiedliwości społecznej, męczenników godności człowieka itd. Chociaż dyskutuje się jeszcze, czy można przyznać tytuł męczennika na przykład chrześcijańskim obrońcom praw człowieka, to trzeba jednak zauważyć, że taka możliwość została już dawno otwarta w ramach najbardziej tradycyjnej teologii męczeństwa. Święty Tomasz z Akwinu w swoim wykładzie na temat męczeństwa zauważa:

Dobro rzeczypospolitej zajmuje wysokie miejsce wpośród dóbr ludzkich; wszakże dobro Boże, będące właściwą przyczyną męczeństwa, jest większe niż dobro ludzkie. Ponieważ jednak dobro ludzkie może stać się dobrem Bożym, mianowicie kiedy zostanie odniesione do Boga, dlatego jakiegokolwiek dobro ludzkie może stać się przyczyną męczeństwa ze względu na odniesienie do Boga⁴.

Jeśli weźmie się pod uwagę, jak wiele wyzwań egzystencjalnych wyłania się z orędzia chrześcijańskiego bądź jest z nim głęboko związanych, to nie będzie, na przykład, niczym zaskakującym propozycja, jaka pojawiała się kilkakrotnie przy okazji grudniowej rocznicy stanu wojennego (1981 r.), tj. szukania autentycznego męczeństwa w odniesieniu do górników, którzy zginęli w kopalni „Wujek”. Pojawiające się krytyczne nastawienia wobec takich propozycji wynikają najczęściej z pewnych zawężających interpretacji faktu i zagadnienia męczeństwa, zwracających większą uwagę na prześladowcę i na badanie jego „nienawiści do wiary” (*odium fidei*) jako motywu męczeństwa niż na samego męczennika i na motyw jego działania, a przecież to w nich właśnie zawiera się właściwe kryterium męczeństwa, które staje się jego udziałem. Te motywy kształtowane przez wiarę stanowią kryterium umożliwiające i warunkujące stwierdzenie męczeństwa. Nierzadko można odnieść wrażenie, że w niektórych opisach męczeństwa oraz w jego interpretacjach teologicznych chodzi raczej o coś w rodzaju „teologii prześladowania”, a nie o właściwą teologię męczeństwa. W ujęciu zbytnio podkreślającym nienawiść do wiary jako element męczeństwa prześladowca może stać się ważniejszy niż prześladowany. Zachowanie proporcji przy podejmowaniu tego

⁴ Tamże, II-II q. 124 a. 5 ad 3; tłumaczenie polskie według: Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 29: *Męstwo*, tłum. S. Bełch, Londyn 1962, s. 48.

problemu ma szczególne znaczenie w przypadku tych męczenników, którzy padli ofiarą jakiegoś antychrześcijańskiego czy też antyludzkiego systemu politycznego bądź jego „narzędzi”, jakimi w przypadku nazizmu były obozy koncentracyjne. Coś takiego dotyczy na przykład polskich męczenników z okresu drugiej wojny światowej. W pojawiających się głosach, przemawiających zarówno za uznaniem ich męczeństwa, jak i głosach przeciwnych, często zwracano uwagę, iż nie da się do końca określić, czy prześladowcy działali z nienawiści do wiary. Wydaje się, że fakt męczeństwa staje się tu wystarczająco jasny, gdy popatrzy się na ofiary naziistowskich obozów koncentracyjnych i samego systemu politycznego, który stoi u ich podstaw, wychodząc od wiary tychże ofiar oraz od wartości, jakie, opierając się na niej, wybierały bądź jakie potwierdzały.

W niniejszych refleksjach zamierzam zwrócić uwagę na niektóre problemy związane z tym rodzajem męczeństwa, który ujawnił się w przypadku chrześcijańskich ofiar systemów nazistowskiego i komunistycznego. W rozważaniach idę za pewnymi ogólnymi intuicjami, jakie znajduję w nauczaniu Jana Pawła II o męczeństwie, a zwłaszcza za encykliką *Veritatis splendor*, w której Papież pisze między innymi: „Chrystus ukrzyżowany objawia autentyczny sens wolności, w pełni go realizuje poprzez całkowity dar z siebie i powołuje uczniów do udziału w tej samej wolności”⁵. W tym stwierdzeniu zostaje wskazane istnienie bezpośredniego związku między męczeństwem i wolnością.

Zasadne wydaje się, że właściwy charakter i znaczenie tego rodzaju męczeństwa, z którym mamy do czynienia w przypadku ofiar systemów nazistowskiego i komunistycznego, da się odczytać na gruncie chrześcijańskiego pojęcia wolności, a samym jego przedstawicielom można nadać miano *męczenników wolności*. Ich męczeństwo stało się zdecydowanym wyznaniem wolności chrześcijańskiej jako najwyższego dobra i najwyższej wartości, jakie chrześcijaństwo odkrywa w człowieku i jakie konsekwentnie przedstawia człowiekowi każdej epoki, widząc w wolności podstawę ludzkiego odniesienia do Boga i żywe centrum jego bycia pełnym człowiekiem. Zakwestionowanie takiej wolności bądź jej niesprawiedliwe ograniczanie jest zakwestionowaniem bądź ograniczaniem samej wiary, a w wielu przypadkach może stać się – i rzeczywiście stało się – jej bezpośrednim prześladowaniem. W nazizmie i komunizmie mamy do czynienia z „systemowym” zakwestionowaniem ludzkiej wolności, które potem staje się systemowym prześladowaniem chrześcijan i człowieka w ogóle. W niniejszych refleksjach zamierzam ukazać ten problem, zestawiając ze sobą dwa pojęcia wolności – pojęcie, jakie

⁵ Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 85.

zaprezentował Hegel⁶, i pojęcie, jakie wypracował św. Tomasz z Akwinu. Sądzę, iż jest to uzasadnione, ponieważ – z jednej strony – wielka część męczenników chrześcijańskich XX wieku padła ofiarą totalitarnych systemów władzy, które pośrednio bądź bezpośrednio odwoływały się do systemu filozoficznego Hegla; z drugiej strony Akwinata przedstawił takie pojęcie wolności, jakie – z tego względu, że mocno zasadza się w tradycji biblijnej – zostało dość powszechnie przyjęte w Kościele, a ponadto odpowiada ono nawet dość intuicyjnemu rozumieniu wolności chrześcijańskiej. Z takiego zestawienia wyłonią się nam także niektóre elementy składowe wolności chrześcijańskiej, które mogłyby stać się inspiracją do dalszych pogłębień filozoficzno-teologicznych dotyczących chrześcijańskiego doświadczenia wolności, pogłębień tego tak bardzo pilnego problemu w ramach współczesnej kultury i współczesnego życia chrześcijańskiego.

Dwie wizje wolności

Gdy analizujemy dwie poniekąd wiodące wizje filozoficzne, jakie zaprezentowali św. Tomasz z Akwinu i Hegel, to łatwo zauważamy, że opierają się one na szerokim dostrzeżeniu dwóch ważnych, jeśli nie wprost pierwotnych, zagadnień filozoficzno-antropologicznych, jakimi są zagadnienia prawdy i wolności, oraz na dążeniu do wypracowania ich unifikacji, to znaczy określenia ich relacji i połączenia ich w spójną całość. Filozofia jest „miłością mądrości” tylko wtedy, jeśli wolności szuka się w prawdzie i jeśli dąży się do wolności przez prawdę⁷. Unifikacja prawdy i wolności nie ma jednak charakteru statycznego, ale dynamiczny, gdyż łączy się wewnątrznie ze strukturą ludzkiego „ja”, to znaczy z głębią i życiem osobowości każdego człowieka. Prawda prowadzi do wolności, i tylko w wolności można osiągnąć prawdę. Taka jest wspólna baza filozofii Akwinaty, Hegla i wielu innych myślicieli, zarówno klasycznych, jak i współczesnych. Jeśli jednak dążenia Akwinaty i Hegla są wspólne, to różna jest droga, jaką wybrali, by osiągnąć wyznaczone sobie cele. Hegel wychodzi od immanencji i w ramach immanencji stara się ukazać całość rzeczywistości jako najwyższą aktualizację wolności. Akwinata wychodzi od transcendencji i w ramach transcendencji celu ostatecznego stara się wypracować podstawy dla wolności jako istoty podmiotowości. Cechą wspólną obu koncepcji jest rozumienie wolności nie jako prostej własności natury ludzkiej, ale jako wyrażenia najgłębszego ośrodka bytu ludzkiego⁸.

⁶ Na temat systemu Hegla: W. Chudy, *Refleksje Hegłowskie na początek trzeciego tysiąclecia*, Warszawa 2012.

⁷ Zob. T. Styczeń, *Wprowadzenie do etyki*, Lublin 1995, wyd. 2, s. 87-100.

⁸ W niniejszych rozważaniach wykorzystuję wiele treści zawartych w opracowaniu: C. Fa-bro, *Riflessioni sulla libertà*, Rimini 1983.

Te wstępne uwagi są bardzo ważne ze względu na współczesny kontekst, gdyż tym, co nam dzisiaj realnie zagraża, jest doprowadzenie do dualistycznego traktowania ducha i wolności, które ma niby umożliwić człowiekowi osiągnięcie wolności. Tymczasem to właśnie wolność jest istotą ducha ludzkiego. Nie zostało to wprost powiedziane ani przez scholastykę, ani przez myśl nowożytną, która wprawdzie mówi, że duch ludzki jest wolny, ale tę wolność utożsamia z racjonalnością. Racjonalność jest jednak wyrazem spójności logicznej, podczas gdy wolność nie jest spójnością logiczną, ale inicjatywą podmiotowości dążącej do tego, aby być tym, czym chce być za pośrednictwem swojego „ja”.

Święty Tomasz z Akwinu i Hegel uznają ten głęboki ośrodek podmiotowości za właściwy dla życia ducha. Nie chodzi tu oczywiście o podmiotowość w sensie psychologicznym (jako podmiotowość skłonności, tendencji, uczuć, zdolności...), ale o podmiotowość przynależącą do „ja”. Wolność jest konstytutywna i centralna dla tej podmiotowości. Jest to więc podmiotowość stojąca ponad podmiotowością psychologiczną i obiektywnością racjonalną. Jest to jakby wzięcie na siebie bytu rzeczywistości za pośrednictwem zaangażowania własnej osoby. Zarówno Tomasz, jak i Hegel odnoszą tę absolutną podmiotowość ducha ludzkiego do wszechmocnego Absolutu, którym jest Bóg. Hegel stwierdza na przykład: „Wolność może istnieć tylko tam, gdzie indywidualność ujmowana jest jako pozytywna w istocie boskiej”⁹. Człowiekowi jest dana ta podmiotowość, czyli ta najwyższa i absolutna wolność decydowania o własnym bycie na mocy własnego zakorzenienia w Absolutcie. Tylko za pośrednictwem Absolutu, to znaczy przez przynależność i odniesienie do Niego, człowiek osiąga tę wolność; jeśli odłącza się od Niego, wpada w arbitralność i ograniczoność, a jego cele okazują się wyłącznie celami przygodnymi.

Obydwaj myśliciele widzą ponadto w chrześcijaństwie pierwotne orędzie i pierwotną aktualizację wolności. Może to wydawać się dziwne, jeśli weźmie się pod uwagę, że Hegel jest nauczycielem i przewodnikiem całego racjonalizmu współczesnego i że na nim opierają się czołowi przedstawiciele filozofii nastawionej na zakwestionowanie bądź zlikwidowanie chrześcijaństwa, jak na przykład Feuerbach czy Marks¹⁰. Z tego też powodu mogą być uznani za dwóch protagonistów dwóch typów myśli chrześcijańskiej, co staje się tym wymowniejsze, jeśli uwzględni się to, że obydwa w sposób istotny włączają grecki element spekulatywny – *logos* –

⁹ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958, s. 76.

¹⁰ Zob. Feuerbach – Marx – Engels. *Materialismo dialettico e materialismo storico*, red. C. Faibro, Brescia 1962.

w ramy prawdy chrześcijańskiej¹¹; co więcej, obydwaj w swojej pasji spekulatywnej są nieustrudzenie zaangażowani w zwalczanie fideizmu. Spekulacja nie jest w tym ujęciu pustym mnożeniem abstrakcyjnych pojęć, ale przekonaniem, że poszczególne części mają i mogą ukazać właściwe znaczenie tylko w ramach Całości, gdyż tylko wtedy ukazuje się ich prawda. Spekulacja polega na szukaniu pierwotnej struktury, jaka ukrywa się pod poszczególnymi elementami rzeczywistości oraz jaka wyłania się z zestawienia jednej części z innymi i ze względu na inne.

Akwinata i Hegel różnią się jednak zdecydowanie w podstawowym znaczeniu, jakie nadają podmiotowości. Podmiotowość Hegłowska odsyła do tego, co transcendentalne, czyli do apriorycznego pierwszeństwa myśli w stosunku do bytu i prawdy. Swoją refleksją Hegel zamyka wielki spekulacyjny kierunek myśli współczesnej (Kartezjusz, Kant, idealizm niemiecki), który dąży do zredukowania do myśli wewnętrznego dynamizmu ducha ludzkiego, pogłębiającego siebie samego w sobie samym poprzez dialektyczny rozwój tego ducha, który przechodzi od tego, co partykularne, do tego, co uniwersalne. Takie ujęcie domaga się od ludzkiej świadomości, aby to ona decydowała o tym, co jest rzeczywiste, co jest prawdziwe itd. Przedstawianie się przedmiotów i wartości nie zależy od przedmiotów, ale od struktury pierwotnej – właśnie transcendentalnej – poprzedzającej wszelkie doświadczenie, które kształtuje ludzka świadomość. Rozwój ducha zależy zatem od człowieka, a nie od innych zasad. Hegel sprowadza wszystko do tego, co transcendentalne, czyli do pierwszeństwa myśli przed bytem i prawdą, przez co realnie utożsamia poznanie i bycie, prawdę i rzeczywistość. W takim ujęciu byt jest właściwie sposobem bycia podmiotu, a sposobem bycia podmiotu jest poznanie, a więc byt utożsamia się ze sposobem poznania podmiotu, tak że bycie przedmiotu wyłania się z poznania, jakiego dokonuje podmiot. Jednak to poznanie nie jest poznaniem w sensie potocznym – nie jest poznaniem jako dowiadrywaniem się czegoś, ale jest poznawaniem jako panowaniem nad tym, co rzeczywiste, które wypływa z własnych pierwotnych możliwości. Poznanie w tym ujęciu określa się mianem „poznania kreatywnego”, które w gruncie rzeczy prowadzi do utożsamienia konieczności i wolności. Gdy człowiek osiąga swoją wolność, to znaczy, gdy sytuuje się w ramach zasady absolutnej i porusza się w ramach jej wymagań, wtedy konieczność i wolność utożsamiają się ze sobą¹². Wolność jest

¹¹ Ma rację Paul Tillich, gdy zauważa, że pryncypium *Gratia supponit naturam* stanowi podstawę systemu św. Tomasza z Akwinu (zob. P. Tillich, *Histoire de la pensée chrétienne*, Paris 1970, s. 218-225). To samo zresztą można powiedzieć o całym systemie doktryny katolickiej.

¹² Zob. Z. Kuderowicz, *Dialektik der Freiheit bei Hegel*, [w:] *Hegel a współczesność. Materiały X Międzynarodowego Kongresu Hegłowskiego*. Moskwa 25 VIII – 2 IX 1974, Wrocław–Warszawa–Kraków 1975, s. 205-225.

wolna według wyższej konieczności samego ducha, czyli jest „uświadomioną koniecznością”, a więc *de facto* zostaje wyeliminowana¹³.

Koncepcja podmiotowości, jaką wypracował i zastosował św. Tomasz z Akwinu, opiera poznanie na bycie, to znaczy opiera postawę podmiotu na jego odniesieniu do rzeczywistości, przyznając jej pierwszeństwo¹⁴. Według Akwinaty nie można wymagać, by rzeczywistość odpowiadała myśleniu – to, co rzeczywiste, nie jest prawdziwe, ponieważ człowiek mówi, że jest prawdziwe, ale myśl ludzka jest prawdziwa, ponieważ rzeczywistość w dynamicznym procesie poznania niejako nakłada się na człowieka jako prawdziwa¹⁵. W ten sposób Akwinata podejmuje zasadę sformułowaną przez Parmenidesa: „Bez bytu nie ma myślenia” – nie ma poznania, jeśli nie ma tego, co rzeczywiste, a zatem także prawdziwe. Poznanie jest działaniem, ale jest działaniem dokonującym się na pewnym fundamencie, nawet jeśli ono staje się potem fundamentem dla całego życia ducha. Spekulacja tomistyczna opiera poznanie na bycie, rozróżniając w ten sposób poznanie i chcenie, a więc konieczność i wolność, zgodnie z najbardziej tradycyjnymi ujęciami chrześcijańskimi.

Rezultat spekulacji Hegla jest taki, że dochodzi do sytuacji, w której podmiotowość transcendentálna ma aktualizować się w radykalnej obiektywności i uniwersalności w takim sensie, że życie jednostki urzeczywistnia się w państwie oraz historii, czyli w abstrakcyjnej osobowości państwa etycznego¹⁶. Myśl nowożytna zaczyna się więc od podmiotowości – od kartezjańskiego *cogito*, przechodzi w *volo* u Nietzschego, a potem osiąga swoje zwieńczenie w byciu „skazanym na bycie”, jak na przykład u Sartre’a i Heideggera. Już sam Hegel stwierdził, że w życiu Całości – Absolutu nikt nie może domagać się dla siebie wolności.

Taki jest paradoks myśli współczesnej. Ta myśl, która rodziła się, formułując radykalny program wolności, doprowadziła do likwidacji wolności w bezosobowym stawianiu się historii. Zarazem myśl Tomaszowa, która podejmuje się zadania zharmonizowania zasad myśli klasycznej (platonizm, arystotelizm) i zasad chrześcijańskich, wychodzi od obiektywności i dochodzi do osiągnięcia najwyższej podmiotowości. Zauważamy, jak radykalne jest to przejście i to osiągnięcie,

¹³ Wiele ważnych obserwacji na temat tego zagadnienia można znaleźć w: A. Szostek, *Natura, rozum, wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Rzym 1990.

¹⁴ O tomistycznej teorii poznania i jej znaczeniu antropologicznym zob. E. Przywara, *Ringens der Gegenwart*, t. 1-2, Augsburg 1929; J. Pieper, *Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters*, München 1966, wyd. 4.

¹⁵ Zob. W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, Kraków 1981, s. 121-130.

¹⁶ Hegel definiuje państwo jako „rzeczywistość idei etycznej” (G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1969, s. 238). Zob. J. Stepa, *Filozoficzne podstawy i sens heglowskiej teorii państwa*, Włocławek 1936.

gdy bierzemy pod uwagę, że dla św. Tomasza wolność człowieka stanowi jedyną rzeczywistość, jakiej Bóg nie może ani zastąpić, ani zlikwidować – Bóg może czyścić wszystko, nawet zniszczyć świat, ale nie może przeszkodzić ludzkiemu aktowi wolności. Wolność jest więc najwyższą wartością i zarazem wartością najbardziej „twórczą”, ponieważ to ona tworzy osobę w jej pełni. Dla św. Tomasza – jak i dla każdego myśliciela, który opiera swoje myślenie na zasadzie transcendencji – pojedynczy człowiek jest osobą, ponieważ jest w bezpośredniej i absolutnej relacji z Bogiem, o ile znajduje się przed Bogiem, w stosunku do którego kolektyw odgrywa rolę środowiska. W takim ujęciu wszystkie struktury życia społecznego mają charakter funkcjonalny, a zatem miarą ich jakości jest to, na ile służą osobie i jej realizacji osobowej. To pojęcie „podmiotowości” jest pojęciem o decydującym znaczeniu. Znaczenie to zaczyna na nowo odkrywać także myśl współczesna. Ta myśl, która rozmyśla się w nauce, polityce, ekonomii itd., to znaczy doprowadziła do tego, że człowiek nie jest już pierwotnym punktem odniesienia dla ekonomii, nauki, polityki, z którego biorą one swoje znaczenie, ale to one usiłują nadawać znaczenie człowiekowi. Proces ten widać dobrze w liberalizmie współczesnym¹⁷.

To ogólne zestawienie dwóch wizji filozoficznych pokazuje, że filozofia nie jest neutralna wobec chrześcijaństwa, a nawet może mieć wprost charakter *anty-chrześcijański*, gdy kwestionuje istotne elementy wiary i doktryny chrześcijańskiej bądź uderza w nie, usiłując je zdyskredytować. Problematyczność danej filozofii idzie tym dalej, im bardziej dotyka ona nie czegoś innego, ale właśnie tak bardzo delikatnego, istotnego i centralnego dla chrześcijaństwa elementu doktrynalnego i antropologicznego, jakim jest *wolność*¹⁸. W odniesieniu do tej rzeczywistości osobowej manifestuje się także istota i sens męczeństwa, gdyż w radykalny sposób ukazuje ono pierwotne znaczenie człowieka jako istoty wolnej, której nie można podporządkować wytworowi człowieka. Jest to paradoks, ale właśnie w męczeństwie pokazuje się to, że człowiek jest istotą, ponad którą w świecie nie ma już niczego. Można ogólnie powiedzieć, że z chrześcijańskiego punktu widzenia męczeństwo jest egzystencjalną formą manifestacji tożsamości podmiotowej wobec tendencji dążących do podporządkowania człowieka jakiemuś wytworowi jego twórczości bądź do rozmycia jego natury w prądach ideologii, kreowanych przez ludzką myśl. Męczeństwo stanowi manifestację wolności człowieka, a zatem jest jeszcze jednym potwierdzeniem, że „dzieje powszechne nie są [...] niczym innym, jak rozwojem pojęcia wolności”¹⁹.

¹⁷ Zob. M. Schooyans, *La dérive totalitaire du libéralisme*, Paris 1995, wyd. 2.

¹⁸ Można by wykazać, że błędy popełniane na gruncie antropologii były zawsze bardzo szkodliwe dla chrześcijaństwa, jego doktryny i obecności w historii.

¹⁹ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 2, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958, s. 358.

Niekonsekwencja Hegla

Zwróciłem już wyżej uwagę, że według Hegla – co akcentuje w większości swoich dzieł – to właśnie chrześcijaństwo odkryło prawdziwe pojęcie wolności. Nie chodzi w tym stwierdzeniu o to, że przed chrześcijaństwem człowiek nie stawiał sobie problemu wolności. Myśl grecka, szczególnie tragedia grecka, jest wręcz zdominowana kwestią wolności – przedstawia dążenie do wolności, ale to dążenie ma zawsze miejsce w ramach przeznaczenia (mojra), czyli w ramach pesymizmu właściwego dla świata greckiego. Dla Greków jest wolny tylko ten człowiek, który może kultywować to, co dobre, i to, co piękne, podczas gdy inni są tylko masą traktowaną w sposób narzędziowy, łącznie z tym, że niewolnictwo uzasadnia się jako należące integralnie – a nawet konieczne – do struktury społecznej. Według Hegla tylko chrześcijaństwo stwierdza, że człowiek jest wolny jako człowiek, to znaczy na mocy swojego bycia człowiekiem, a więc o wolności nie decyduje pochodzenie, stan społeczny, wykształcenie, majątek, wiek itd. Wolność należy się każdemu człowiekowi w takim samym stopniu i w taki sam sposób. Wchodząc w świat starożytny z takim właśnie pojęciem wolności, chrześcijaństwo okazało się siłą, która zdołała rozbić schematy antropologiczne i społeczne tego świata. Hegel zauważa odnośnie do świata starożytnego:

Zapewne wolna jednostka była podmiotem, znała ona jednak siebie tylko w jedności ze swą istotą. Ateńczyk znał siebie jako wolnego, obywatel rzymski, *ingenuus* [wolno urodzony], był wolny. Tego jednak, że człowiek jest wolny sam w sobie i dla siebie, zgodnie ze swą substancją, że, jako człowiek, urodził się wolny – tego nie wiedział ani Platon, ani Arystoteles, ani Cyceron, ani rzymscy prawnicy, chociaż tylko to pojęcie może być źródłem prawa. Dopiero w zasadzie chrześcijańskiej indywidualny osobowy duch jest z samej swej istoty czymś o nieskończonej, absolutnej wartości. Bóg chce, żeby wszystkim ludziom okazywać życzliwość²⁰.

Taka jest podstawowa zasada, jaką rzeczywiście formułuje i przekazuje chrześcijaństwo. Cecha charakterystyczna człowieka nie ma charakteru zewnętrznego, to znaczy nie wynika z jego kondycji społecznej, ekonomicznej czy politycznej, nie ma także charakteru psychologicznego, jak często podkreśla się dzisiaj, wynikającego z jego nastawień czy też postaw. Cechą charakterystyczną istoty ludzkiej jest bycie wolnym, a historia ludzkości jest historią trudnego poszukiwania podstaw tej wolności. Ta historia ponadto nie jest jeszcze zakończona, gdyż każdy człowiek jest w nią uwikłany i każdy swoim życiem musi dawać odpowiedź na pytanie, co to znaczy być wolnym. Hegel tak kontynuuje swoje rozważania:

²⁰ Tenże, *Wykłady z historii filozofii*, t. 1, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1994, s. 83.

W religii chrześcijańskiej pojawiła się nauka, że wobec Boga wszyscy ludzie są wolni, że Chrystus wyzwolił ludzi, że są oni wobec Boga równi, że stali się wolni, osiągając wolność chrześcijańską. Określenia te czynią wolność czymś niezależnym od urodzenia, stanu, kultury itd., i jest to ogromny krok naprzód – ale są one jeszcze różne od stanowiska, że to, iż jest się kimś wolnym, stanowi pojęcie człowieka. Poczucie tego określenia dawało o sobie znać przez setki i tysiące lat, za sprawą wolnościowych porywów dochodziło do najstraszliwszych przewrotów. Ale pojęcie, poznanie, że człowiek jest wolny z natury – ta wiedza o sobie samym nie jest stara²¹.

Według Hegla można wyodrębnić trzy lub cztery etapy w rozwoju wolności.

a) Świat wschodni, w którym jest wolny tylko jeden, to znaczy władca lub heros, który w gruncie rzeczy także nie jest wolny, skoro pozbawia wolności innych. We wstępie do *Wykładów z filozofii dziejów* Hegel pisze:

Ludy Wschodu nie wiedzą tego jeszcze, że duch, czyli człowiek jako taki, jest sam w sobie wolny; ponieważ tego nie wiedzą – nie są wolne; wiedzą one, że tylko *jeden* człowiek jest wolny, ale właśnie dlatego wolność taka jest tylko samowolą, dzikością, tępotą namiętności albo też jej łagodnością i łaskawością, przy czym sama namiętność jest tylko pozostałością przyrody albo samowolą. Dlatego jednostka taka jest tylko despotą, a nie wolnym człowiekiem²².

b) Świat grecko-rzymski, w którym wolni są *niektórzy* – arystokraci, a są oni wolni nie jako ludzie, ale dzięki pewnym zewnętrznym właściwościom kulturowym i społeczno-ekonomicznym. Hegel stwierdza:

Dopiero u Greków pojawiła się świadomość wolności i dlatego byli oni wolni. Ale oni, podobnie jak Rzymianie, wiedzieli tylko to, że niektórzy ludzie są wolni, a nie człowiek jako taki. O tym, że człowiek jest wolny jako taki, nie wiedział nawet Platon i Arystoteles. Dlatego Grecy nie tylko mieli niewolników, z czym związane było ich życie, istnienie ich pięknej wolności, ale nawet sama ich wolność była po części tylko przypadkowym, przemijającym i ograniczonym kwiatem, po części zaś twardym ujarzmieniem pierwiastka ludzkiego, humanistycznego²³.

c) Chrześcijaństwo, w którym *wszyscy* są wolni jako dzieci Boże, czyli „wobec Boga”, przed którym wszyscy są w taki sam sposób: mężczyźni i kobiety, bogaci i ubodzy, uczeni i prości..., ponieważ On widzi każdego w taki sam sposób.

d) Hegel traktuje jednak chrześcijaństwo w sposób pobieżny, podkreślając, że nie zamyka ono dziejów ludzkiej wędrówki w poszukiwaniu wolności. Chrześcijaństwo dopiero zaczęło tę wędrówkę, która znajduje swoje dopełnienie w idea-

²¹ *Tamże*.

²² G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. 1, s. 27-28.

²³ *Tamże*, s. 28.

lizmie niemieckim, a którego zwieńczeniem jest państwo etyczne, będące czymś wyższym od chrześcijaństwa, gdyż to dzięki niemu „wolność się urzeczywistnia”²⁴ i ono jest „etyczną całością i realnością wolności”²⁵. Czytamy u Hegla:

Dopiero narody germańskie osiągnęły w chrześcijaństwie świadomość, że człowiek jest wolny jako człowiek, i że wolność ducha stanowi jego najwłaściwszą istotę. Świadomość ta zaświtała zrazu w religii, tej najbardziej wewnętrznej dziedzinie ducha, ale wcielenie tej zasady w życie było zadaniem dalszym, którego rozwiązanie i wypełnienie wymagało żmudnej pracy kulturalnej. Np. wraz z przyjęciem religii chrześcijańskiej nie ustało jeszcze od razu niewolnictwo, a tym bardziej nie zapanowała przez to od razu w państwach wolność; rządy i ustroje nie zostały w rozumny sposób zorganizowane czy nawet oparte na zasadach wolności. Zastosowanie owej zasady do życia świeckiego, przepojenie przez nią i przekształcenie stosunków świeckich, to długi proces, stanowiący właśnie treść dziejów²⁶.

Od chwili, gdy Hegel doszedł do tego wniosku, chrześcijaństwo zostało postawione w cieniu jego myśli, co można uznać za największą niekonsekwencję jego filozofii. Chrześcijaństwo ukazało wolność jako moment religijny, ale dla Hegla religia jest momentem przejściowym, ponieważ zachodzi w niej dualizm między stworzeniem i Stwórcą, człowiekiem i Bogiem. Religia kultywuje relację dualistyczną – relację kultu i modlitwy, nie będąc jeszcze świadoma tożsamości tego, co skończone, i tego, co Nieskończone, wielości i Jednego, zjawisk i rzeczywistości. Pełnia wolności ukaże się tam, gdzie ten dualizm zostanie wyeliminowany.

W tym miejscu ujawnia się cały radykalizm, a zarazem cała ograniczoność, Hegłowskiego pojęcia wolności. Dla Hegla człowiek nie jest wolny dlatego, że jest istotą rozumną, to znaczy nie on odkrywa to, co konieczne, i to, co wolne, ale wolność jest jego racjonalnością, przez co on sam uznaje się za ducha, za zasadę swojego działania, czyli arbitra odpowiedzialności za swoje czyny, oraz za jedyne i najwyższego sprawcę historii, którą on sam tworzy. Realizacja obiektywna tej wolności jest jednak zarezerwowana nie dla jednostki, ale dla idealistycznej koncepcji państwa etycznego jako wcielenia Rozumu i Idei absolutnej, jako jedyne, żywego narzędzia chcenia i działania Boskości. Stąd Hegel definiuje państwo jako „taki stan rzeczy, w którym wolność się urzeczywistnia”²⁷, przy czym w państwie „zanika przeciwieństwo wolności i konieczności”²⁸, gdyż wszystko, czego chce

²⁴ *Tamże*, s. 62.

²⁵ *Tamże*, s. 73.

²⁶ *Tamże*, s. 28.

²⁷ *Tamże*, s. 62.

²⁸ *Tamże*, s. 59.

państwo, jest wolnością, a jedynym zadaniem człowieka jest podporządkowanie się woli państwa.

Dla Hegla to państwo jest jedyną osobą, a więc nic wbrew państwu i nic poza państwem. Hegel jest bardzo bezpośredni w wyrażeniu tego stanowiska. Wszystko więc, łącznie z chrześcijaństwem, jest etapem prowizorycznym i przejściowym dla ducha, którego życie osiąga swój szczyt w filozofii, jeśli chodzi o spekulację, i w polityce, jeśli chodzi o praktykę. Religia odgrywa ważną rolę w stosunku do człowieka, gdyż wychowuje do szacunku dla Absolutu. Ale o jaki Absolut chodzi Heglowi? Nie jest to Absolut będący przed, ponad czy poza człowiekiem, ale istniejący w człowieku i manifestujący się za pośrednictwem człowieka. Dobrze wyraża to zagadnienie znane jako pryncypium Hegla: „Bez świata Bóg nie jest Bogiem” (*Ohne Welt Gott ist nicht Gott*). Jeśli zatem człowiek nie myśli i nie chce, to także Bóg nie może myśleć i chcieć.

Wolność Hegla jest zatem czymś w rodzaju przeniesienia się – w działaniu, w myśleniu, w dążeniu, w pragnieniu – do działania, myślenia, dążenia i pragnienia w tym, co uniwersalne, i ze względu na to, co uniwersalne, a więc w państwie i ze względu na państwo. Wolność Hegla jest zatem eliminacją osobistej wolności człowieka i proklamacją konieczności, a ponieważ równocześnie państwo zostaje podniesione do rangi jedynego wolnego podmiotu, dlatego też mamy tu do czynienia z proklamacją totalitaryzmu, którego destrukcyjne skutki okazały się wtedy, gdy wizja Hegłowska zostanie – w formie bezpośredniej czy też pośredniej – zastosowana praktycznie. Nieprzypadkowo i nie tylko ze względu na popisy erudycyjne teoretycy faszyzmu i komunizmu byli zwolennikami filozofii Hegla, a chrześcijaństwo jako antyteza wizji Hegla – jako religia powszechnej wolności – stało się pierwszorzędnym celem ich ataków, zarówno tych słownych, jak i tych, które kończyły się ostatecznie krwawym męczeństwem.

Męczeństwo na tle wizji wolności św. Tomasza z Akwinu

Heglowi zawdzięczamy najpierw proces redukcji elementu religijnego do świadomości, a potem także proces takiej samej redukcji w odniesieniu do treści orędzia chrześcijańskiego, mimo iż wyrasta on z nastawienia na oczyszczenie go za pośrednictwem krytyki deistycznej i oświeceniowej oraz na uznanie go za etap w najwyższej aktualizacji wolności. Jednocześnie, przez fakt, że ta najwyższa wolność wymaga przekroczenia dualizmu religijnego, to znaczy tego zachodzącego między Bogiem i człowiekiem, i przypisuje całemu rodzajowi ludzkiemu funkcję dokonywania rzeczywistego zjednoczenia Boga i człowieka, którego Chrystus był tylko

przykładem i typem moralnym, rozwiązanie Hegłowskie uderza w religię i samo chrześcijaństwo bardziej niż jakakolwiek forma ateizmu czy jakakolwiek herezja. Ośmielę się posunąć do twierdzenia, że system filozofii Hegla ma charakter „prześladujący” w stosunku do chrześcijaństwa i chrześcijan, już tylko jako idea, gdyż jest systemem kwestionującym chrześcijaństwo niejako w punkcie wyjścia²⁹. Jeśli potem ta filozofia znajdzie praktyczne zastosowanie w jakimś systemie społecznym, politycznym, prawnym, państwowym, to ten charakter ujawni się niejako w sposób automatyczny i będziemy mieli do czynienia z systemowym prześladowaniem chrześcijaństwa, które widzi w sposób przeciwny kwestię osoby i jej wolności oraz społeczeństwa. Tutaj pokazuje się, że nie zachodzi potrzeba bezpośredniego prześladowcy chrześcijaństwa i jego nienawiści do wiary, by chrześcijanin znalazł się w stanie prześladowania. Funkcjonariusze, w większym czy mniejszym stopniu służący Hegłowskiemu systemowi społeczno-politycznemu, mogą stać się – nawet bez bezpośredniej intencji takiego czynu – prześladowcami chrześcijaństwa. Historyczne doświadczenia faszyzmu i komunizmu wystarczająco jasno potwierdzają taką możliwość, którą sugeruje analiza filozoficzna.

Hegel wychodzi od sacrum i dochodzi do profanum, wychodzi od religii i dochodzi do państwa. Zarówno dla chrześcijaństwa „potocznego” i „mystycznego”, jak i dla czołowych przedstawicieli jego filozofii i teologii, za których możemy uznać Augustyna i Tomasza z Akwinu, poszukiwania idą w przeciwnym kierunku: od profanum do sacrum, od sacrum naturalnego do sacrum objawienia historycznego, od natury do Boga, od Boga religii naturalnych do Boga religii objawionej. Podczas gdy u Hegla mamy do czynienia z pewnym rodzajem stopniowej „epifanii” człowieka za pośrednictwem rozwoju natury i religii, to u św. Tomasza – stopniowo, za pośrednictwem rozwoju natury i religii – dochodzimy do Epifanii Boga, w której – i tylko w niej – może dokonać się, i rzeczywiście dokonuje się, epifania człowieka. Ta odmienność systemów znajduje swój szczególny i specyficzny wyraz właśnie w odmiennej wizji wolności, jaką znajdujemy u Akwinaty, ze swej strony pozwalającej na uchwycenie specyfiki męczeństwa w ogóle, jak i męczeństwa „za wolność” w szczególności, mogącego ponadto ukazać się jako specyficzne dla chrześcijaństwa³⁰.

a) Dla św. Tomasza wolność jest najgłębszym ośrodkiem życia ducha. Powierzchniowa lektura jego dzieł może wywoływać przeciwne wrażenie. Wydaje się, i często tak się twierdzi, że Akwinata jest po prostu uczniem Arystotelesa

²⁹ Może tylko dziwić, że nie przestaje się podejmować prób systemowego ujęcia doktryny chrześcijańskiej, opierając się na tym właśnie systemie.

³⁰ Wybór męczeństwa jako wybór wolności dałoby się także ukazać, opierając się na wizji wolności, jaką zaprezentował św. Bonawentura lub Søren Kierkegaard.

i Greków, dlatego też nierzadko bywa oskarżany o racjonalizm bądź intelektualizm³¹. Z tego także powodu w rozważaniach nad Tomaszową wizją wolności zbyt łatwo sugeruje się, iż w jego ujęciu wolność całkowicie zależy od rozumu. Na przykład w *De veritate* czytamy:

Cała istota wolności zależy od charakteru poznania. [...] Jeśli jednak sąd władzy poznawczej nie leży w zakresie czyjejś możliwości, lecz jest zdeterminowany przez coś zewnętrznego, to ani pożądanie nie będzie leżało w jego możliwości, ani w dalszej konsekwencji ruch lub doskonałe działanie. Otóż sąd znajduje się w posiadaniu sądującego, gdy może on rozstrzygać o własnym sądzie, bo rozstrzygać możemy tylko o tym, co jest w naszym posiadaniu. Przeto rozstrzyganie o własnym sądzie przysługuje wyłącznie rozumowi, który zastanawia się nad swoim działaniem, a także poznaje relacje zachodzące pomiędzy rzeczami, o których rozstrzyga, i w oparciu o te relacje wydaje właśnie swój sąd. Tak więc rdzeń wszelkiej wolności tkwi w rozumie³².

Trzeba być jednak bardzo ostrożnym w interpretacji tego tekstu i kilku jemu podobnych. To prawda, że rozum przygotowuje akt woli, ale przygotowuje go w taki sposób, jak oko przygotowuje akt miłości w stosunku do pięknej postaci. Czy zatem wszystko zależy od oka? Nie, gdyż bardziej podstawowe od widzenia jest zafascynowanie i przyciąganie miłości. Oto dlatego dla św. Tomasza wolność jest najgłębszym ośrodkiem życia ducha. Ponieważ przedmiotem woli, a więc i wolności, jest dobro, w gruncie rzeczy szczęście, to zatem dobro i szczęście jest przedmiotem, do którego kieruje się *cała* osoba. Dobro jest rzeczywistością doskonałą; dobrem jest osoba, która człowieka pociąga do siebie i z którą człowiek chce nawiązać wspólnotę życia i miłości. Wola jest władzą obejmującą całą osobę, nie tak jak inteligencja czy też wrażliwość. Akt woli jest aktem *totalnym*. Inteligencja i wrażliwość są różne u różnych ludzi; ujmują one, nawet jeśli są dość głębokie i rozwinięte, tylko wyrwane aspekty rzeczywistości, wola natomiast, która działa przez miłość, unifikuje je – wola przez miłość uporządkowuje osobę, tworząc ją osobową całością³³.

Wola jest władzą, która decyduje o odpowiedzialności; inteligencja jest władzą, która ujmuje obiektywność rzeczywistości. Racjonalizm (*cogito*) prowadzi nieuchronnie do tyranii, ponieważ sprowadza wszystkie postawy ludzkie do po-

³¹ Jeśli chodzi o głębokie rozumienie intelektualizmu św. Tomasza, zob. P. Rousselot, *L'Intellectualisme de saint Thomas*, Paris 1924.

³² Tomasz z Akwinu, *De veritate*, q. 24 a. 2; tłumaczenie polskie według: Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ryszczewski, t. 2, Kęty 1998, s. 300.

³³ O tej funkcji miłości zob. R. Bodei, *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità celeste*, Bologna 1991. Chociaż jest to książka bardzo dyskusyjna, to jednak zasługuje na uwagę.

słuszeństwa – przede wszystkim posłuszeństwa jakiejs władzy przypisującej sobie monopol na obiektywizm. Filozoficznie ujmując, można powiedzieć, że stawia siebie samą w miejsce bytu. Chrześcijaństwo dowartościowuje posłuszeństwo, ale jako posłuszeństwo prawdzie, czyli w gruncie rzeczy stawia na pokorę jako podstawę wszelkich postaw – pokorę, która jest wolą posłuszeństwa prawdzie. Pokora jest więc czymś większym niż posłuszeństwo zewnętrzne, gdyż stanowi metafizyczną proklamację pierwszeństwa bytu. Słusznie Paul Claudel nazywa pokorę „cnotą bytu”. Pierwszą władzą człowieka – władzą, która przysługuje człowiekowi jako osobie, dającą człowiekowi zdolność bycia odpowiedzialnym – jest więc wola, będąca z kolei zasadą wolności.

Podczas analizowania faktów męczeństwa niemal narzuca się obserwacja, że za każdym męczeństwem ukrywa się akt woli indywidualnego człowieka, który przede wszystkim swoją wolą zdecydowanie i jednoznacznie akceptuje Boga jako swoje najwyższe dobro bądź jakieś inne dobro, jakie dla niego wypływa z dobra Boskiego lub do niego prowadzi. Ponieważ w przypadku takiego aktu wyboru jego konsekwencją jest złożenie ofiary z życia, dlatego mamy tutaj potwierdzenie totalnego znaczenia tego aktu dla osoby, skoro jego skutki obejmują ją całą aż do podstaw jej egzystencji. W totalności tego aktu odsłania się jego istotna wewnętrzność, która jest tak radykalna, że nie może go nakazać nawet Kościół. Może o nim zdecydować tylko i wyłącznie człowiek sam na sam z Bogiem w sanktuarium swego sumienia. Stąd też możemy powiedzieć, że męczeństwo – ponieważ chodzi w nim o jednoznaczny i sięgający granic konsekwencji akt wyboru między Bogiem i światem, Stwórcą i stworzeniem – jest aktem najwyższej pokory, a więc woli posłuszeństwa prawdzie. Jako takie męczeństwo jest więc wyznaniem istotnego, niejako źródłowego, znaczenia wolności ducha w osobie oraz zdecydowanym wskazaniem na antropologię chrześcijańską jako antropologię wolności.

b) Na podstawie powyższych rozważań możemy powiedzieć, że centralnym momentem wolności jest wolność czynu – wolność decyzji (*liberum arbitrium*), gwarantująca integralność czynu osoby. Człowiek może chcieć tego czy owego – na przykład chce studiować prawo – ale jest to wolność przedmiotowa, która nie jest ani najbardziej podstawowa, ani najgłębsza. Podstawowa wolność człowieka nie jest wolnością wyboru jakiegoś przedmiotu, ale jest wolnością czynu (jest chceniem chcenia). Aby chcieć jakiegoś przedmiotu, człowiek musi wpieryw zdecydować o samym chceniu. Oznacza to, że nie wystarczy pragnąć szczęścia, ale trzeba jeszcze zdecydować się na wybór jakiegoś określonego typu szczęścia³⁴. Ten wybór jest wyborem istotnym, gdyż niejako „konstytuuje” wolność w jej konkretności

³⁴ Zob. Tomasz z Akwinu, *In IV Sententiarum*, q. I a. 3 sol. III.

egzystencjalnej. W ten sposób formuje się wewnętrzne oblicze duchowe, które określa człowieka w porządku wolności.

Dopóki mówimy o wolności radykalnej, mówimy o przymiocie wspólnym wszystkim ludziom, ale aby stał się on własnością konkretnego człowieka i określił się w swojej specyfice, ten przymiot musi wyrazić się na zewnątrz, musi się aktualizować i pogłębiać w ryzyku dokonywanego wyboru. Chodzi więc o to, co *ja* chcę czynić. Na jakim ryzyku zamierzam budować moje życie? To właśnie jest wybór szczęścia konkretnego, szczęścia określonego: chcę działać czy kontemplować, chcę żyć w małżeństwie czy samotności, chcę tego, co skończone, czy tego, co Nieskończone? Ośrodkiem wolności jest wolność czynu, to chcenie chcenia, decydowanie się, by decydować, rozmowa z samym sobą wobec Boga, w której decyduje się być może nawet całe życie, w której można liczyć tylko na siebie, w którą nikt nie ma prawa ingerować i która jest nieprzekazywalna.

Według tradycji chrześcijańskiej, podkreślonej i szeroko uzasadnionej przez św. Tomasza, w tej chwili Bóg porusza człowieka – Bóg porusza wszystko, wszędzie i zawsze; porusza człowieka swoją łaską – ale Bóg w żadnym wypadku nie może zastąpić woli człowieka w jej „tak” czy „nie”³⁵. Męczeństwo zatem jako najbardziej osobista i totalna decyzja konstytuuje człowieka w jego wolności metafizycznej i egzystencjalnej oraz objawia autentyczność jego człowieczeństwa. Jest więc objawieniem człowieka i jego wiary, stanowiąc klucz pozwalający na określenie porządku wolności w świecie. Dlatego też każde męczeństwo jako moment wolności w historii stanowi jedno z najbardziej metafizycznych wydarzeń w jej biegu, które nadaje jej spójność i coś w rodzaju trwałości, skoro decyduje o „być albo nie być” świata i jego historii. Ma rację Georges Bernanos, gdy w słynnych *Dialogach karmelitanek* stwierdza, iż źródłem i warunkiem duchowej równowagi w świecie jest celebrowanie mszy świętej i męczeństwo.

c) Ośrodkiem wolności czynu jest wybór Absolutu. U Hegla jest w zaskakującym stopniu obecne i uzasadnione to ważne przekonanie, przy czym Absolutem jest dla niego Całość historii ludzkiej, życie Ducha uniwersalnego. Dla Akwinaty natomiast Absolutem jest transcendentna Istota duchowa i wolna, która stworzyła człowieka na swój obraz i podobieństwo oraz stanowi dla człowieka uszczęśliwiający Cel ostateczny. Potwierdza to teologia, gdy uznaje, że „wolność ludzka otrzymuje swoje precyzyjne miejsce z wolności, jaką Bóg ma w Jezusie Chrystusie, by pomagać i towarzyszyć człowiekowi na wszystkich drogach jego zagubienia”³⁶.

³⁵ Zob. tenże, *Summa theologiae*, I-II q. 9 a. 6 ad 3.

³⁶ H.U. von Balthasar, J. Ratzinger, *Due saggi. Perché sono ancora cristiano? Perché sono ancora nella Chiesa*, Brescia 1972, wyd. 2, s. 42-43.

Możemy powiedzieć, iż jest to moment teologiczny wolności. Także współczesne filozofie, zwłaszcza te rozwijające się w nurcie egzystencjalizmu, coraz częściej zaczynają zwracać uwagę na ten element w strukturze ludzkiej wolności, odkrywając jego nieodzowność dla uzasadnienia możliwości tej wolności. Bardzo znaczący wkład wniósł do tego zagadnienia Søren Kierkegaard.

Dlaczego ośrodkiem wolności czynu jest chwila wyboru Absolutu? Dlaczego człowiek potrzebuje Boga, aby być wolnym? Tylko wybierając Absolut jako przedmiot pierwszy i osobowo przylegając do Niego, człowiek może uporządkować różne rzeczy stworzone, jakie go otaczają, gdyż posiada w Nim absolutne kryterium miary rzeczy, to znaczy takie kryterium, które sytuuje się ponad wszystkimi kryteriami skończonymi oraz gwarantuje pozytywny charakter ludzkich wyborów. Tu więc dla św. Tomasza ośrodkiem wolności jest decyzja w kierunku Absolutu i ze względu na Absolut. Wolność człowieka jest w relacji ścisłej zależności z wszechmocą Bożą – bez całkowitej zależności stworzenia od Stwórcy nie ma ani wolności, ani wolności wyboru. Kto nie wybiera przede wszystkim Boga, nie jest w stanie aktualizować wolności wyboru w żadnej dziedzinie, ale gubi się w czystym eksperymentowaniu, chyląc się ku nicości.

Męczeństwo jako wolny wybór człowieka wskazuje na Boga jako na jego absolutną podstawę i na możliwość jego aktualizacji w istotnej relacji do Niego. Stąd męczeństwo jest wyborem ludzi żyjących głęboką i żywą wiarą, stając się jakby jej zwieńczeniem i wypełnieniem. Męczeństwo, ponadto, potwierdza, że człowiek ma nie tylko możliwość decydowania się w sposób absolutny za Absolutem, ale że taka decyzja podejmowana przez niektórych jest konieczna ze względu na istotne bycie wolnym wszystkich.

d) Mówiąc o ludzkiej wolności i o męczeństwie jako jej wyrazie, trzeba zapytać się jeszcze, jaka siła jest w stanie prowadzić człowieka do ich aktualizacji egzystencjalnej.

Działanie człowieka opiera się na wzajemnym przenikaniu się inteligencji i woli, czyli na pewnej ekonomii transcendentnej, którą św. Tomasz z Akwinu w *De potentia Dei* nazywa: *circulatio quaedam in operibus intellectus et voluntatis*³⁷, czyli czymś w rodzaju dynamicznego krążenia intelektu i woli. Intelekt sugeruje, wola przyjmuje i – z kolei – znowu porusza intelekt. Już w młodzieńczym *Komentarzu do Sentencji* św. Tomasz podkreślił pierwszeństwo woli – jako aktu właściwego całej osoby – w stosunku do intelektu: „Wola w jakiś sposób porusza intelekt, dlatego rozumiem, ponieważ chcę; rozum zaś porusza wolę, dlatego chcę

³⁷ Tomasz z Akwinu, *De potentia Dei*, q. 9 a. 9.

czegoś, ponieważ rozumiem, że to jest dobre”³⁸. Ta sama formuła powraca u Akwinaty w kwestiach dyskutowanych *De malo*: „Rozumiem, ponieważ chcę; podobnie również używam wszystkich moich władz i zdolności, ponieważ chcę”³⁹. W tej „cyrkulacji” (*circulatio*) intelekt obiektywnie porusza wolę, ale wola ze swej strony porusza intelekt, wola porusza zmysły, pasje, przede wszystkim jednak *wola porusza wolę*. To jest to krążenie, o którym mówi Akwinata.

Ale w jaki sposób wola porusza wolę? Jaka jest ta siła, która jest w stanie poruszyć wolę? Wola porusza wolę *przez miłość*. To jest punkt krytyczny zarówno w refleksji Hegla, jak i św. Tomasza. Mówią oni wprawdzie dużo i dobrze o naturze miłości, ale miłość w wymiarze „siły” wymyka się ich konkretniejszej systematyzacji. Jest to moment tajemniczy i głęboki miłości, który należałoby pogłębić w ramach metafizyki wolności, zwłaszcza w odniesieniu do kwestii miłości jako drogi do pełni wolności – to przekonanie bardziej podpowiada nam intuicja niż systematyczna refleksja.

Oczywiście, jest miłość, która rodzi się z widzenia, jest miłość, która rodzi się z poznania, ale jest także – że tak powiem – miłość konstytutywna, która uprzedza widzenie i poznanie, która różnicuje poszczególne podmiotowości i chroni ich odrębność. Prawdziwa różnica między osobami nie wynika ze zróżnicowania ich inteligencji, ale z tej niewyraźnej i tajemniczej siły, jaką jest siła miłości. Jej istnienie zauważa św. Tomasz w swoim *Komentarzu do Listu do Rzymian*, gdzie pisze:

Tak to już bowiem jest z zakochanymi, że nie potrafią milczeć o swojej miłości ani się z nią ukryć, ale mówią o niej i głoszą swoim krewnym i bliskim, zaś jej płomieni nie są w stanie zatrzymać w swoim wnętrzu. Opowiadają o niej coraz częściej, aby w ciągłym mówieniu o swojej miłości znaleźć ulgę i orzeźwić się w tym pożarze, który przekracza wszelką miarę. Tak samo postępuje ten błogosławiony i nadzwyczajny kochanek Chrystusa (św. Paweł): w swojej wypowiedzi traktuje na równi to, co jest, i to, co będzie, to, co może się zdarzyć, i to, co w ogóle jest niemożliwe⁴⁰.

Na pewno jest to metafizyka, a nie uczucie naiwno-romantyczne. Ale jest to metafizyka, która wymyka się refleksji metafizycznej. Da się to wypowiedzieć na gruncie metafizyki mistycznej, której elementem jest także fakt męczeństwa.

³⁸ Tenże, *In III Sententiarum*, d. XXIII q. I a. 2: *Voluntas quodammodo movet intellectum, dum intelligo quia volo; et intellectus voluntatem, dum volo aliquid quia intelligo illud esse bonum.*

³⁹ Tenże, *De malo*, q. 6 a. un: *Intelligo enim quia volo; et similiter utor omnibus potentiis et habitibus quia volo.*

⁴⁰ Tenże, *Super Romanos*, 8, 33-39 [nr 728]; tłumaczenie polskie według: *Wykład Listu do Rzymian*, tłum. J. Salij, Poznań 1987, s. 141.

Męczennik, jak św. Paweł, przez swoją „silną” miłość Boga staje się żywym potwierdzeniem, że to właśnie Bóg jest wszystkim i że jeszcze bardziej ma stawać się wszystkim we wszystkich. To siła miłości nie pozwala męczennikowi zadowolić się sobą, zamknąć się w sobie i chronić siebie, ale prowadzi go do sięgającego granic „niemożliwości” wypowiedania, potwierdzania i poświadczania Tego, który stanowi przedmiot jego miłości, a którego realizm przekazuje mu wiara.

Zakończenie

Męczeństwo chrześcijańskie pozostaje w ciągu wieków świadectwem prawdy, czerpiąc wzór z samego Chrystusa Męczennika. W pełnym tego słowa znaczeniu może być ono widziane jako świadectwo wolności, czego przykład daje sam Chrystus, który „dobrowolnie wydał się na mękę”, jak podkreśla stale liturgia Kościoła w czasie celebracji Eucharystii. To radykalne świadectwo nabiera szczególnego znaczenia w naszych czasach, gdy wiele mówi się o wolności, a zarazem stale jest ona nadużywana. Nadużywały jej totalitaryzmy XX wieku – nie należą one niestety do przeszłości – a dzisiaj nadużywają jej wszelkie propozycje liberalne, które odrywają wolność od prawdy i dobra. Świadectwo męczenników nabiera w tym kontekście nowego znaczenia i pobudza do interesowania się nim, zarówno w perspektywie wiary, jak i w perspektywie życia społecznego. Skłania ono także do szukania pogłębionego rozumienia wolności w kontekście prawdy, ponieważ w męczeństwie te dwie rzeczywistości ściśle łączą się ze sobą i wzajemnie odsyłają do siebie.

Pierwsza wojna światowa była nazywana najpierw Wielką Wojną. Przyniosła ona rzeczywiście wiele nieszczęść na nie-spotykaną dotąd skalę. Siała śmierć i zniszczenie w całej Europie, także w ziemi tarnowskiej, gdzie została bestialsko zamordowana Karolina Kózkówna. Warto o tym przypominać w szerszym kontekście.

W książce przedstawiono szczegółowo sytuację militarną, działania bojowe w okolicach Zabawy. Pokazano nadto szarą codzienność ludności, życie społeczne i gospodarcze, a także aktywne starania polskich patriotów, których efektem było odzyskanie przez Polskę niepodległości w 1918 roku. Druga część książki została poświęcona problematyce męczeństwa z perspektywy teologicznej oraz rozwojowi kultu bł. Karoliny Kózkówny.

To ważna lektura dla regionalistów, dla miłośników swojej „małej ojczyzny”, dla nauczycieli, wychowawców i młodzieży szkolnej nie tylko z ziemi tarnowskiej, ale z całej Polski. Jest interesującym studium przypadku, opartym na oryginalnym materiale źródłowym wydobytym z archiwów polskich, austriackich, rosyjskich i ukraińskich. Zawiera wiele nowych ustaleń i nieznanych dotąd, a istotnych i godnych zainteresowania informacji.



Projekt zrealizowano
przy wsparciu finansowym
Województwa Małopolskiego



<https://akademicka.pl>

