



2(2)/2011

PIOTR ŚWIERCZ

Polityczny potencjał człowieka – mądrość, miłość, strach a państwo w refleksji europejskiej

Jednym z fundamentalnych sporów w historii filozofii polityki jest kwestia pochodzenia państwa. Klasyczna refleksja polityczna wyprowadza je z ludzkiej natury – koncepcja *zoon politikon* (*animal politicum*). Z kolei w XVII stuleciu ostatecznie krystalizuje się, mające korzenie w refleksji przełomu średniowiecza i odrodzenia, stanowisko przeciwstawne – państwo jest właśnie przezwyciężeniem, przekroczeniem ludzkiej natury. Niezależnie jednak od istoty uzasadnienia, obydwie (stanowi to, rzecz jasna, znaczne uproszczenie problemu) stanowiska zgodne są w jednej, dość banalnej zresztą, konstatacji: ludzkie życie realizuje się w państwie. Rodzi się zatem pytanie – co stanowi, ujmijmy to w ten sposób, zaplecze owej realizacji? Czy też, mówiąc inaczej, w czym tkwi potencjał politycznej egzystencji *homo sapiens*? Chciałbym w niniejszym szkicu odnieść się krótko do wskazanego zagadnienia. Przyjrzę się trzem głównym archetypom w refleksji europejskiej: antycznemu, chrześcijańskiemu i nowożytnemu.

Będę poszukiwał istoty politycznego potencjału człowieka w odniesieniu do uzasadnienia samej polityczności (wręcz wyprowadzonego z owego uzasadnienia), którą owe archetypy oferują.

Koncepcja *zoon politikon* rodzi się w refleksji greckiej. Za tego, który sformułował ją w dojrzałej formie, uchodzi Arystoteles. W jego koncepcji polityczność człowieka związana jest w sposób nierozzerwalny z rozumnością. To właśnie rozumność stwarza dla *homo sapiens* możliwość odróżniania dobra od zła, sprawiedliwości od niesprawiedliwości itp. Owo rozróżnienie zaś stanowi podstawę wspólnoty politycznej¹. Wiedza dotycząca dobra, sprawiedliwości to właśnie mądrość. Stąd prosty na pozór sylogizm zrodzony w filozofii greckiej – mądrość stanowi konieczny i najważniejszy instrument władzy politycznej. To mądrość winna rządzić. Szczególna rola przypada tu „depozytariuszom” owej mądrości – filozofom. Sądzę, że tezę tę odnajdziemy w tezach każdego greckiego filozofa i każdego greckiego nurtu filozoficznego. Nawet sofistyka, choć pod wieloma względami idąca niejako „pod prąd” refleksji klasycznej, nie kwestionuje uprzywilejowanej pozycji mędrca w *polis*. Dokonuje jedynie pewnej modyfikacji pojęcia „mądrość”, przenosząc ciężar dyskusji z „prawdy” i „mniemań” na „użyteczność”².

Filozofem, z którym najpowszechniej kojarzone jest zrównanie rządzących z filozofami, jest, oczywiście, Platon. Najbardziej wyraziste sformułowanie tej tezy znajdziemy w *Liście VII*. Przytoczmy obszerny fragment:

Gdy patrzyłem na to wszystko i na ludzi odgrywających rolę w polityce, i na prawa i na obyczaje, i im więcej to rozpatrywałem i posuwałem się w latach, tym trudniejszą wydawało mi się rzeczą, abym mógł we właściwy sposób zająć się polityką. (...) Psuło

1 Por. Arystoteles, *Polityka*, 1253a, [w:] *Aristotelis Opera. Graece-Latinae cum Scholiis*, recensuit I. Bekker, H. Bonitz, Berlin 1831-1870.

2 Por. Platon, *Teajtet*, 166d-167d, [w:] *Platonis Opera*, recensuit J. Burnet, vol. 1-5, Oxford 1955-1957. O ile sama zasada *homo mensura*, wprowadzając koncepcję egalitaryzmu epistemicznego, zdaje się uzasadniać również egalitaryzm polityczny (w zgodzie z opowieścią o Prometeuszu, Epimeteuszu i stworzenie człowieka, równe we wszystkich „wstyd i poczucie prawa” [αἰδῶ τε καὶ δίκην] jest warunkiem powstania państwa, por. Platon, *Protagoras*, 320c-323c, [w:] *Platonis Opera*, dz. cyt.), to szczególna rola „użyteczności” (przy zdefiniowaniu mędrca jako tego, kto ową „użyteczność” rozpoznaje), osłabia poniekąd ów egalitaryzm.

się ustawodawstwo i obyczajność publiczna, i to z siłą wzmagającą się w sposób wprost zdumiewający, tak iż ja, pełen będąc z początku wielkiego zapału do działalności publicznej, patrząc na to i widząc, jak wszystko wszędzie gna i pędzi na zatracenie, zacząłem wreszcie odczuwać, że mnie już ogarnia zawrót głowy. Nie przestałem wprawdzie patrzeć i zastanawiać się, czy nie mogłaby przyjść skąd poprawa w tych stosunkach i w ogóle w całokształcie życia państwowego, ale żeby czynnie wystąpić czekałem wciąż znowu na odpowiednie czasy. Wreszcie zrozumiałem, że wszystkie państwa obecnie, wszystkie wzięte razem, ile ich jest, źle się rządzą. Prawa ich mianowicie, jeżeli nie zastosować tu jakichś wprost nadzwyczajnych zabiegów i jeżeli los nie przyjdzie z pomocą, są już nieomal w beznadziejnym stanie. Widziałem się zmuszony hołd złożyć prawdziwej filozofii i uznać, że z jej wyżyn dopiero można zobaczyć, jak wygląda wszelka sprawiedliwość w polityce i życiu jednostek; od nieszczęść przeto nie wyzwoli się wcześniej ród ludzi, zanim albo ludzie należycie i prawdziwie miłujący mądrość nie przyjdą do władzy, albo ci, którzy rządzą w państwach, jakimś bożym ulegając wyrokom, nie umiłują istotnie mądrości³.

Wydaje się zatem, że sprawa jest jasna i stosunkowo prosta: koniecznym dla odpowiedniego rządzenia jest posiadanie mądrości. Tylko i wyłącznie ci, którzy ową mądrość posiadli, mogą sprawować rządy właściwe, to jest – sprawiedliwe. Kompletnym wykładem mądrości potrzebnej do rządzenia państwem miałyby być Platońska *Politeja* oraz Platońskie *Nomoi*, czytane, rzecz można, dosłownie i pozytywnie, to znaczy z założeniem, że zaprezentowane tezy należy traktować dosłownie jako wyraz stanowiska Platona. Z takiego mniej więcej założenia wyszedł w swej krytyce Karl R. Popper. Sprawa jest jednak o wiele bardziej skomplikowana. Nie miejsce tu na dogłębną analizę Platońskiej filozofii polityki. Spróbuję jednak zasygnalizować problem, który, w moim przekonaniu, jest w ogóle istotny dla całej greckiej refleksji politycznej.

Sekstus Empiryk w swej pracy *Zarysy Pyrronskie* dokonuje trójpodziału wszystkich nurtów filozoficznych na dogmatyków, akademików i sceptyków. Dogmatyków charakteryzuje jako tych, którzy twierdzą, iż posiadli prawdę. Akademicy zaś głoszą, że zdobycie prawdy jest niemożliwe. Sceptycy wreszcie, odrzucając obydwaj

³ Platon, *List siódmy*, 325c-326b, [w:] Platon, *Listy*, przekł. M. Maykowska, PWN, Warszawa 1987, s. 26-27.

powyższe stanowiska, bezustannie poszukują prawdy⁴. Przyjrzyjmy się nieco bliżej tej kwestii.

Jak stwierdza Dariusz Kubok w swym artykule poświęconym Ksenofanesowi z Kolofonu,

trzeba w tym miejscu zauważyć, że stanowisko dogmatyczne (D) i akademickie (A) łączy wspólne przeświadczenie o charakterze dogmatycznym (D); obie te filozofie stwierdzają coś stanowczo i ostatecznie, pierwsza, że znalazła prawdę czy też posiada pewną wiedzę, druga, że nie ma możliwości jej odnalezienia czy też, że nie można posiadać wiedzy pewnej. Dlatego można – za A. Krokiewiczem – filozofię akademicką nazwać negatywnym dogmatyzmem (ND). Dla uporządkowania tych kwestii terminologicznych można wprowadzić jeszcze kategorię pozytywnego dogmatyzmu (PD), aby odróżnić ją od negatywnego dogmatyzmu akademików. Obie te filozofie źródłowo przeciwstawione są sceptycyzmowi (S), który odrzuca jakąkolwiek postać dogmatyzmu czy też roszczenia do pewności. (...) Istotę sceptycyzmu przybliżają Sekstus Empiryk i Diogenes Laertios. Ten pierwszy pisze, że filozofia sceptyczna (σκεπτική) jest zetetyczna (ζητητική), bo każe szukać i badać (τὸ ζητεῖν καὶ σκέπτεσθαι), efektyczna (εφεκτική), z racji powstrzymywania się następującego po dociekaniu, aporetyczna (ἀπορητική), bo zakłada bezradność i szukanie (ἀπορεῖν καὶ ζητεῖν) oraz pirrońska (Πυρρώνειος), gdyż Pirron najbardziej zbliżył się do sceptycyzmu. Diogenes dodaje także, że określenie „pirrończyk” oznacza w gruncie rzeczy rodzaj postawy życiowej bliskiej samemu Pirronowi. Można zatem wyróżnić sceptycyzm w szerokim znaczeniu, który obejmuje zetetyzm (Z), efektyzm (E), aporetyzm (Ap) i pirronizm (P), a więc stanowisko, które zakłada ciągłe badanie i szukanie połączone z powstrzymywaniem się od dogmatycznych sądów, co powoduje bezradność, a także rodzaj pewnej postawy etycznej bazującej na powściągliwości. Z kolei sceptycyzm w wąskim znaczeniu byłby przede wszystkim zetetyzmem i efektyzmem, a więc permanentnym badaniem i poszukiwaniem prawdy z jednoczesnym odrzuceniem wszelkich dogmatycznych twierdzeń, czyli powstrzymywaniem się zarówno od (PD), jak i (ND). Taka postawa badawcza dystansuje się od przekonania o posiadaniu ostatecznej (zupełnej, pełnej) wiedzy, jak i od przeświadczenia, że taka wiedza jest nieosiągalna dla człowieka. Sceptycyzm w tej wersji (w wąskim znaczeniu) może zostać określony jako zetetyczny antydogmatyzm. W dalszej części rozważań będę używał nazwy „sceptycyzm” w tym właśnie wąskim znaczeniu.

⁴ Por. Sekstus Empiryk, *Zarysy Pyrronskie*, I, 1, [w:] Sextus Empiricus, *Opera*, oprac. H. Mutschmann, Teubner, Leipzig 1958.

W świetle powyższych rozróżnień opinia Sekstusa Empiryka o Ksenofanesie, którego nazywa ὑπότιφος (tu: „półtrzeźwy” – P.Ś.) jest zrozumiała o tyle, że myśliciel z Kolofonu jawi się jako filozof, który w pewnych swoich twierdzeniach jest sceptykiem, w innych dogmatykiem, bo nie można być jednocześnie sceptykiem i dogmatykiem⁵.

Zagadnienie jest bez wątpienia niezwykle skomplikowane. Sądzę jednak, że można zaryzykować tezę, iż w całej filozofii greckiej (a z pewnością jest to łatwo zauważalne w refleksji przedplatońskiej) w sposób wyraźny dostrzegalne jest piętno myślenia sceptycznego, wyrażające się krytycyzmem, aporetycznością, dialektycznością i powściągliwością w formułowaniu sądów (oczywiście w różnym stopniu u różnych nurtów). Z drugiej strony, jak stwierdza Dariusz Kubok,

być może jest tak, że nie da się filozofować bez jakiegoś „minimum dogmatycznego”. Owo „minimum dogmatyczne” zdaje się być założone również w samym sceptycyzmie (S). Jeśli (S) zakłada badanie, ciągłe poszukiwanie prawdy uzupełnione świadomością, że jeszcze jej się w pełni nie poznało, a zatem sceptyk zmuszony jest do powstrzymywania się od ostatecznych, stanowczych sądów, to zarazem musi on pierwotnie założyć istnienie prawdy, której szuka bez rozstrzygania, czy się ją osiągnie, czy nie⁶.

Dodajmy również, że Sekstus sam ma trudności z jednoznacznym zaklasyfikowaniem Platona. Wnioskować można z jego wywodów, iż postrzega go podobnie do Ksenofanesa (do którego ustosunkowuje się zaraz po i w nawiązaniu do omówienia Platona) – jako ὑπότιφος. Niemniej, niezależnie od subtelności w proporcjach między dogmatyzmem a sceptycyzmem w poszczególnych nurtach, „mądrość” w filozofii greckiej zdaje się NIE oznaczać posiadania ostatecznej, pełnej i skończonej wiedzy czy – mówiąc lepiej – PRAWDY, ale raczej permanentny proces jej poszukiwania. Jakie są konsekwencje wynikające z tej konkluzji dla problematyki politycznej?

5 Por. D. Kubok, *O półtrzeźwości Ksenofanesa*, „Studia antyczne i mediewistyczne” [w druku, wersja elektroniczna].

6 Tamże.

W jej świetle nie sposób utrzymać interpretacji, iż, po pierwsze, teza dotycząca utożsamienia „filozofów” z „rządzącymi” może być traktowana dosłownie; po drugie zaś, „mądrość” dotycząca państwa nie jest czymś w pełni uchwyconym, skończonym, niezmiennym, co wystarczy w prosty sposób zastosować. „Mądrość” dotycząca państwa nie jest „instrukcją obsługi” tegoż⁷. „Właściwymi ustrojami politycznymi” zdają się, z perspektywy filozofii greckiej jako całości, te, których istotę stanowi *paideia*. Dla ilustracji można przytoczyć fragment z Platońskiego *Gorgiasza*. Stwierdza Sokrates:

Uważam, że ja jeden spośród niewielu Ateńczyków, żebym nie powiedział: ja sam jeden oddaję się sztuce prawdziwej polityki i ja jedyny spośród współczesnych uprawiam działalność społeczną. A że nie dla przypodobania się mówię te słowa, z którymi się zawsze odzywam, ale mając to, co najlepsze, na oku, nie to, co najprzyjemniejsze, i nie chce urządzić tego, co ty pochwalasz, tych figlarnych popisów, dlatego nie będę miał co mówić przed sądem. (...) A jeżeli ktoś powie, że albo młodszych psuję, usuwając im grunt pod nogami, albo starszych obmawiam i gromię, mówiąc im gorzkie słowa czy to w życiu prywatnym, czy publicznym, to ani prawdy nie będę mógł powiedzieć, że „sprawiedliwie ja to wszystko mówię i ja właśnie dbam o waszą sprawę, sędziowie”, ani nic innego nie powiem⁸.

Sokrates zajmuje się „prawdziwą sztuką polityki” rozumianą jako *paideia*. Nie jest to jednak *paideia* rozumiana w ten sposób, iż czynnik rządzący „uczy”, „poucza” poddanych. Z taką sytuacją mielibyśmy wszak do czynienia wówczas, gdyby mądrość była uchwycona, zdobyta raz na zawsze i niezmienna. Jednak, jak wskazaliśmy powyżej, nie sposób utrzymać takiej interpretacji mądrości w filozofii greckiej. Skoro więc mamy do czynienia z permanentnym procesem, uczestniczą w nim poniekąd i filozofowie-rządzący⁹. Sądzę, że sformułowanie „rządy mądrości” nabiera podwójnego, korespondują-

7 Autorem tego uroczego określenia jest prof. Dariusz Kubok.

8 Platon, *Gorgiasz*, 521d, 522b-c, [w:] Platon, *Gorgiasz. Menon*, przekł. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002, s. 115-116.

9 Można, odwołując się do filozofii Parmenidesa z Elei (nieco ją parafrazując), ująć tę kwestię następująco: mędrzec dotyka sfery Bytu – rozpoznaje stałe, niezmiennie itd., zasady; w działalności polityczno-prawnej musi jednak zastosować owe zasady do permanentnie zmiennej rzeczywistości – *de facto* więc badanie i *paideia* są nigdy niekończącym się procesem.

cego znaczenia. Pierwsze z nich oznacza, że to do rozumności i mądrości należy rola kierownicza – mądrość jest tu „ustawodawcą”¹⁰. Drugie zaś sugeruje, że to do mądrości, rozumianej jako „permanentna *paideia*”, przynależy kształtowanie relacji interpersonalnych. To w oparciu o wspólne dążenia do mądrości relacje te będą trwałe i sprawiedliwe. Mądrość zatem, rozumiana jako „permanentna *paideia*”, zawsze krytyczna, powściągliwa, aporetyczna, dialektyczna, stanowi istotę politycznego potencjału człowieka (dodajmy zarazem, że nie tylko politycznego – również szczęście prywatne nie jest możliwe do osiągnięcia bez niej).

Grecka koncepcja szczęścia, tak w odniesieniu do państwa, jak i człowieka¹¹, prowadzi do niezwykle ważkich konsekwencji. Koncepcja ta bowiem może być określona jako skrajnie elitarna¹².

10 Dodajmy od razu, że kierownictwo to jest powściągliwe i samokrytyczne. Jak stwierdza Dorota Zygmuntowicz w odniesieniu do Platońskiej koncepcji zawartej w *Prawach*: „Pojawia się też pytanie, pesymizm czy optymizm przemawia przez karty *Praw*. Niewątpliwie, opierając się na nauczce kadmejskiej, Platon stara się stworzyć taki społeczny ład, w którym rozum pojmuje swoją kruchość. Wiemy z *Państwa*, czym jest życie zdominowane przez najniższą część duszy – pożądliwą. Ale nie postawiono w nim pytania, co dzieje się w sytuacji odwrotnej, kiedy to nie części niższe uzurpują sobie prawo do władania pozostałymi, lecz kiedy część najwyższa (rozum) przejawia tyranie wobec niższych i pogardza tym, co ma mu podlegać. Uchwycenie sensu obrazu człowieka jako marionetki pociąganej za uczucia jest zadaniem postawionym przed jednostką i całą społecznością – jednostka ma żyć zgodnie z tym zrozumieniem, a państwo ma je uczynić prawem (645b4-b8). Skutkiem tego «stanie się jaśniejsza sprawa *paidei* i innych rozporządzeń, a zwłaszcza dotyczących spędzania czasu przy winie, który to temat mógłby się wydawać przekraczającym miarę natłokiem słów o sprawie błahej, choć wkrótce może się okazać, że na taki natłok zasługuje» (645c-c6)” – D. Zygmuntowicz, *Lekcja Kadmejska. Wątki „Bachantek” Eurypidesa w „Prawach” Platona*, „Studia antyczne i mediewistyczne” 5 [40] 2007, s. 23-24.

11 ἐχόμενον δ' ἔστι καὶ τῶν αὐτῶν λόγων δεόμενον καὶ πόλιν εὐδαίμονα τὴν ἀρίστην εἶναι καὶ πράττουσαν καλῶς. ἀδύνατον δὲ καλῶς πράττειν τοῖς μὴ τὰ καλὰ πράττουσιν: οὐθὲν δὲ καλὸν ἔργον οὐτ' ἄνδρως οὔτε πόλεως χωρὶς ἀρετῆς καὶ φρονήσεως: ἀνδρεία δὲ πόλεως καὶ δικαιοσύνη καὶ φρόνησις τὴν αὐτὴν ἔχει δύναμιν καὶ μορφήν, ὡν μετασχῶν ἕκαστος τῶν ἀνθρώπων λέγεται δίκαιος καὶ φρόνιμος καὶ σῶφραν – Aristoteles, *Polityka*, 1323b, [w:] *Aristotelis Opera*, dz. cyt.

12 Przy czym, zwróćmy uwagę, elity w znaczeniu filozoficznym w żaden sposób nie mogą być utożsamione z elitami społecznymi, tj. arystokracją

Tylko mądrość wiedzie do szczęścia. Niezwykle dosadnie stanowisko to i jego implikacje ukazuje stoicyzm¹³. Celem ludzkiego życia jest szczęście (εὐδαιμονία), które rozumieją jako życie zgodne z cnotą (τὸ κατ' ἄρετην ζῆν). Choć cnoty są liczne, to jednak są nierozdzielne: posiadając jedną, ma się wszystkie. Wszystkie bowiem cnoty są wiedzą i sztuką¹⁴. Co więcej, nie ma niczego pośredniego między cnotą a jej przeciwieństwem – wadą. Skoro zatem cnota jest wiedzą – wada jest ignorancją. Są tylko „szczęśliwi mędracy” i „nieszczęśliwi głupcy”. Ta druga grupa stanowi znakomitą większość wśród ludzi. Kto nie wejdzie na ścieżkę mądrości, dla tego nie ma nadziei – pozostaje mu wieść nieszczęśliwy żywot głupiego nędznika. Podkreślmy jeszcze raz: celem ludzkiego życia jest szczęście, które utożsamiać można z życiem zgodnym z rozumem (τὸ κατὰ λόγον ζῆν). Ten cel realizują mędracy. A reszta? Konsekwentnie, celem ich życia jest albo szeroko rozumiana korzyść mędrców¹⁵, albo zgoła brak w nim jakiegokolwiek celu. Zauważmy, że we właściwych ustrojach, władza realizuje korzyść wspólną (τὸ κοινῆ συμφέρον). Jednak w najgłębszym tego słowa znaczeniu, jeśli państwo dąży do

rodową. Takie utożsamienie, nierzadkie w literaturze przedmiotu, prowadzi do absurdalnych, rzecz można klasowych, interpretacji. Sądzę, że z perspektywy filozofii system wartości elit rodowych i ludu jest ten sam – chodzi o władzę, majątek, sławę, przyjemność. Różnice wynikają zaś jedynie z bardziej wyrafinowanej formy, której hołdują elity. Filozofia z kolei przeciwstawia owej, parafrazując *Symposion* Platoński, „pandemotycznej” (πάνδημος Ἔρως) aksjologii koncepcję opartą na mądrości.

- 13 Por. np. Arejos Didymos, *Podręcznik etyki*, przekł. M. Wojciechowski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005.
- 14 Πάσας δὲ τὰς ἀρετὰς, ὅσαι ἐπιστήμαί εἰσι καὶ τέχναι, κοινὰ τε θεωρήματα ἔχειν καὶ τέλος, ὡς εἴρηται, τὸ αὐτό, διὸ καὶ μίαν ἀχωρίστους εἶναι: τὸν γὰρ μίαν ἔχοντα πάσας ἔχειν, καὶ τὸν κατὰ μίαν πράττοντα κατὰ πάσας πράττειν – Arejos Didymos, *Podręcznik etyki*, 5b5, dz. cyt., s. 64.
- 15 Można dostrzec tu bardzo specyficzną wersję prawa silniejszego (albo: prawa lepszego). Temat to, oczywiście, niezwykle skomplikowany. Brak w niniejszej publikacji miejsca na jego rozwinięcie. Chodzi jedynie o zasygnalizowanie problemu. Sądzę mianowicie, że ciekawą byłaby próba odczytania w tym kontekście np. Platońskiego *Gorgiasza* – jako zderzenie dwóch interpretacji prawa silniejszego. Kallikles reprezentowałby „siłę” ukierowaną na, wspomniane w przypisie 12, wartości „pandemotyczne”. Sokrates zaś – „siłę” mędrca.

szczęścia, a to zależne jest od mądrości, to szczęście to w pełni dotyczyć będzie wyłącznie mędrców. Reszta może wieść żywot co najwyżej najlepszy spośród żywotów dla nich dostępnych – ale nie będzie to życie szczęśliwe (czyli, mówiąc w zgodzie z rozumowaniem stoickim, będzie to „życie najmniej nieszczęśliwe”).

I w tym właśnie tkwi niezwykle donośne znaczenie chrześcijaństwa. Wszak czytamy w Ewangelii:

Wysławiam Cię Ojcze, Panie nieba i ziemi, że zakryłeś te rzeczy przed mądrymi i roztropnymi, a objawiłeś je prostaczkom (ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις). Tak, Ojcze, gdyż takie było Twoje upodobanie¹⁶.

Co więcej: owi νηπίοι doświadczają objawienia tego, czego daremnie pragnęli liczni prorocy, królowie i sprawiedliwi¹⁷. Cóż zaś stanowi istotę owego objawienia? Odpowiada na to uczony w Prawie (ὁ νομικός) – to miłość do Boga i do bliźniego¹⁸.

Chrześcijaństwo, w przeciwieństwie do refleksji greckiej, zwraca się do wszystkich, bez wyjątku¹⁹. Zwraca się do wszystkich takimi,

16 ἐξομολογοῦμαι σοι πάτερ κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς ὅτι ἀπέκρυξας [ἐκρυψας] ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις. καὶ ὁ πατήρ ὅτι οὕτως ἐγένετο εὐδοκία ἐμπροσθέν σου – Mt 11, 25-26; Łk 10, 21, cyt. za: *Biblia Tysiąclecia*, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań – Warszawa 1990 (cytaty oryginalne z *Nowego Testamentu* za: *The New Testament in the Original Greek*, The text revised by Brooke Foss Westcott, D.D. Fenton John Anthony Hort, D.D. Harper & Brothers, Franklin Square, New York 1885 oraz *Η ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ. The New Covenant. The Greek New Testament*, Stephanus 1550, received text, Bibles.org.uk 2002-2005).

17 Πρ. λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι πολλοὶ προφήται καὶ βασιλεῖς ἠθέλησαν ἰδεῖν ἃ ὑμεῖς βλέπετε καὶ οὐκ εἶδον καὶ ἀκοῦσαι ἃ ἀκούετε καὶ οὐκ ἤκουσαν – Łk 10, 24. Podobnie: Mt 13, 17: ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν ὅτι πολλοὶ προφήται καὶ δίκαιοι ἐπεθύμησαν ἰδεῖν ἃ βλέπετε καὶ οὐκ εἶδον καὶ ἀκοῦσαι ἃ ἀκούετε καὶ οὐκ ἤκουσαν.

18 Πρ. Ἀγαπήσεις Κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου [ἐν ὅλη τῇ ψυχῇ σου] καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου [ἐν ὅλη τῇ ἰσχύι σου] καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου [ἐν ὅλη τῇ διανοίᾳ σου] καὶ τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν – Łk 10, 27. Dookreślenie dalej: τίς ἐστίν μου πλησίον (...) ὁ ποιήσας τὸ ἔλεος μετ' αὐτοῦ (...) πορεύου καὶ σὺ ποίει ὁμοίως – Łk 10, 29 i 37.

19 Wydaje się, że jedynym nurtem filozofii greckiej, który można uznać w tym względzie za analogiczny wobec chrześcijaństwa, jest kynizm. Stąd pozytywny stosunek pierwszych chrześcijan do szkoły założonej przez

jakimi są – bez względu na kulturę umysłową, narodowość, płeć, stan społeczny itp. W tym kontekście i w tym znaczeniu można określić chrześcijaństwo jako „koncepcję ludową” – do życia szczęśliwego (i to nie tylko w doczesności, lecz i w wieczności) nie jest konieczna mądrość filozofii. Tym, co do szczęśliwości owej prowadzi, jest miłość. Czym jest jednak owa miłość? Nie ulega wątpliwości, że najważniejszy „opis” znajdujemy w Pierwszym Liście do Koryntian. Nim jednak przyglądniemy się nieco bliżej rozdziałowi 13., ukażmy jego kontekst w słowach go poprzedzających.

Apostoł ukazuje Kościół poprzez analogię do organizmu żywego (ciała – τὸ σῶμα)²⁰. Z tej perspektywy patrząc, przyjmuje, że wszystkie poszczególne części są niezbędne dla całości. Co więcej:

Bóg tak ukształtował nasze ciało – pisze św. Paweł – że zyskały więcej szacunku członki z natury mało godne czci, by nie było rozdwojenia w ciele, lecz żeby poszczególne członki troszczyły się o siebie nawzajem²¹.

Wymienia następnie „części najbardziej godne czci”: apostołów (οἱ ἀπόστολοι), proroków (οἱ προφήται), nauczycieli (οἱ διδάσκαλοι), posiadających dar czynienia cudów („moce nadprzyrodzone” – αἱ δυνάμεις), uzdrawiania (οἱ τὰ ἰαμάτων χαρίσματα ἔχουσιν), pomocy (οἱ τὰ ἀντιλήψεις χαρίσματα ἔχουσιν), kierowania (dosł.: sterowania – οἱ τὰ κυβερνήσεις χαρίσματα ἔχουσιν) i glosolalii (οἱ ταῖς γλώσσαις λαλοῦσιν). Po sformułowaniu oczywistego wniosku, iż „nie wszyscy są apostołami itd.” (μὴ πάντες ἀπόστολοι – można to oddać również pytaniem retorycznym), stwierdza: „ubiegajcie się zaś o lepsze (silniejsze) dary

Antystenesa, por. F.G. Downing, *Cynics, Paul and the Pauline Churches. Cynics and Christian Origins II*, Routledge, London – New York 1998. Już jednak Augustyn widzi w nich „bezwstydników”, nie dostrzegając antyhedonistycznego ostrza ich rzekomej „lubieżności”, por. św. Augustyn, *De Civitate Dei*, XIV, XX, [w:] *Patrologia Latina*, red. J.P. Migne, b.m.w. 1865).

20 Por. 1 Kor 12, 27: ὑμεῖς δὲ ἐστε σῶμα χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέρους.

21 Ἄλλ’ ὁ θεὸς συνεκέρασεν τὸ σῶμα τῷ ὑστεροῦντι περισσοτέραν δούσιν τιμὴν. ἵνα μὴ ᾖ σχίσμα ἐν τῷ σώματι ἀλλὰ τὸ αὐτὸ ὑπὲρ ἀλλήλων μεριμνῶσιν τὰ μέλη – 1 Kor 12, 24-25, cyt. za: *Biblia Tysiąclecia*, dz. cyt.

i jeszcze dalej sięgającą (wiodącą) ścieżkę wam wskażę” (ζηλοῦτε δὲ τὰ χαρίσματα τὰ κρείττονα καὶ ἔτι καθ’ ὑπερβολὴν ὁδὸν ὑμῖν δείκνυμι)²². Można ująć kwestię następująco: wszelkie dary, same w sobie, różnicują Kościół. Tym zaś, co spaja, co czyni i owe dary niezwykle ważnymi dla spójności Kościoła, tym, co stanowi podstawę swoistej równości – jest miłość (ἡ ἀγάπη). Miłość – „jeszcze dalej sięgającą ścieżką”.

Przyjrzyjmy się zatem *Hymnowi o Agape*. Struktura tego tekstu jest, oczywiście, do pewnego stopnia kwestią interpretacji. Wskazywane w dalszej analizie „części” są jedynie moją propozycją, mającą na celu uporządkowanie zgodne z pewną przewodnią ideą interpretacyjną.

I: 1,1-3,3	<p>Ἐὼν ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων λαλῶ καὶ τῶν ἀγγέλων ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, γέγονα χαλκὸς ἠχῶν ἢ κύμβαλον ἀλαλάζον.</p> <p>Καὶ ἐὰν ἔχω προφητείαν καὶ εἶδω τὰ μυστήρια πάντα καὶ πᾶσαν τὴν γνῶσιν, κἄν ἔχω πᾶσαν τὴν πίστιν ὥστε ὅρη μεθιστάμαι, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐθέν εἰμι.</p> <p>κἄν ψωμίσω πάντα τὰ ὑπάρχοντά μου, καὶ ἐὰν παραδῶ τὸ σῶμά μου ἵνα καυχῆσωμαι, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐδὲν ὠφελοῦμαι.</p>
II: 4,1-6,2	<p>Ἡ ἀγάπη μακροθυμεῖ, χρηστεύεται, ἡ ἀγάπη οὐ ζηλοῖ, οὐ περπερεύεται, οὐ φυσιοῦται, οὐκ ἀσχημονεῖ, οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς, οὐ παροξύνεται, οὐ λογίζεται τὸ κακόν, οὐ χαίρει ἐπὶ τῇ ἀδικίᾳ, συγχαίρει δὲ τῇ ἀληθείᾳ:</p>

22 Owo ζηλοῦτε (tu: „ubiegajcie się”) można również oddać jako „rywalizujecie”, „współzawodniczcie”, a także „zazdrościcie”. Na pierwszy rzut oka taka opcja wydaje się absurdalna (dlaczego Apostoł miałby namawiać do rywalizacji, współzawodnictwa i zazdrości?), ale z drugiej strony można to odczytać następująco: nic nie jest warte rywalizacji, nawet apostołstwo, prorokowanie i pozostałe *charismata*, jedynie miłość – o nią bowiem rywalizując i współzawodnicząc (czyli starając się kochać coraz bardziej i lepiej), jej zazdroszcząc (do kwestii zazdrości wrócimy nieco niżej przy *Hymnie o Agape*), chrześcijanin realizuje swoje posłannictwo.

III: 7,1-2	πάντα στέγει, πάντα πιστεύει, πάντα ἐλπίζει, πάντα ὑπομένει.
IV: 8,1-12,3	Ἡ ἀγάπη οὐδέποτε πίπτει. εἴτε δὲ προφηεῖαι, καταργηθήσονται: εἴτε γλώσσαι, παύσονται: εἴτε γνώσις, καταργηθήσεται.
	ἐκ μέρους γὰρ γινώσκομεν καὶ ἐκ μέρους προφητεύομεν: ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον, τὸ ἐκ μέρους καταργηθήσεται. ὅτε ἡμῖν νήπιος, ἐλόλουν ὡς νήπιος, ἐφρόνουν ὡς νήπιος, ἐλογιζόμεν ὡς νήπιος: ὅτε γέγονα ἀνήρ, κατήρηκα τὰ τοῦ νηπίου.
	βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον: ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην.
V: 13,1-3	Νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα: μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη

3,2 καυχῆσώμαι – καυθήσώμαι 8,1 πίπτει – ἐκπίπτει

Część I, zwłaszcza sekcje 1 i 2, to bezpośrednie nawiązanie do słów kończących rozdział 12. Listu. Konstrukcja trzech sekcji składających się na część I jest identyczna: „jeśli” (ἐάν, καὶ ἐάν = κἄν) „robiłbym to i to”, a „miłości nie miał” (ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω) moje działania i umiejętności nie miałyby żadnej wartości²³.

23 Druga i trzecia sekcja kończą się podobnie: „nic” (οὐθέν, οὐδέν) + czasownik (εἶμι, ὠφελοῦμαι). Pierwsza sekcja kończy się inaczej. Mamy wprawdzie, analogicznie do dwóch następnych sekcji, czasownik (γέγονα), ale w miejsce „nic” mamy złożoną i niejasną konstrukcję: χαλκός ἡχῶν ἢ κύμβαλον ἄλαλάζον. Najprościej byłoby przyjąć, że to tyle, co „nic”. I najprawdopodobniej ta najprostsza interpretacja jest właściwa. Jednak samo sformułowanie χαλκός ἡχῶν ἢ κύμβαλον ἄλαλάζον następcza trudności translacyjnych i interpretacyjnych. Dlaczego „miedź (brąz) dźwięcząca” i „wznoszący głośny zew czynel” (κύμβαλον to oczywiście nie cymbał, lecz właśnie swoisty czynel, talerz perkusyjny) mają być tym samym co „nic”? Po pierwsze zatem, być może, iż χαλκός w tym kontekście należałoby poprawić na χάλκεος – „wykonany z brązu, miedzi, spiżu”, a także w znaczeniu instrumentu zbliżonego do czyneli czy do gongu (τὸ χάλκεον). Mamy wówczas dwa instrumenty perkusyjne: gong i czynel. Jeśli odwołamy się do Ps 150, 5 (z *Septuaginta*), gdzie znajdziemy sformułowanie αἰνεῖτε αὐτὸν ἐν κυμβάλοις εὐήχοις, αἰνεῖτε αὐτὸν

Część II to próba dookreślenia, czym jest miłość. Apostoł wymienia jedenaście cech. Godne podkreślenia jest to, że tylko trzy z nich

ἐν κυμβόλοις ὀλαλαγμοῦ, to rodzą się ciekawe możliwości. Wskażmy dwie z nich. Podkreślmy przede wszystkim, iż w Ps 150 mamy do czynienia z dwoma instrumentami: *tsel-tsa-la' shā-mā'* (tak w Ps 150 tych instrumentów, zwanych *ma-tsel-tä'-yem*, używali wyłącznie lewici-śpiewacy) oraz *tsel-tsa-la' ta-ru-ä'* (używane przez lud). Te ostatnie (określmy je mianem „czynele rytmiczne”) pełniły funkcje wyłącznie rytmiczne, podczas gdy poprzednie również harmoniczne (określmy je jako „czynele melodyczne”, strojone w ten sposób, by swoim brzmieniem symbolizować imię YAH). Otóż χαλκός odpowiadałoby „czynelom melodycznym” z tym, iż czyneli tych używano zawsze w parach (stąd ich nazwa nigdy nie była stosowana w *singularis*, zawsze w *dualis*. Ich konstrukcja mogła by zatem odpowiadać greckim κρόταλα, również wykonanym z brązu, jak zaświadcza w *Kyklopach* – w. 205 κρόταλα χαλκού – Eurypides, por. też <www.musicofthebible.com/crotales.htm> dostęp: 07.03.2011). W Psalmie (w *Septuagincie*) występuje *pluralis*, w *Hymnie singularis*. Dlaczego? Jedną z hipotez nawiązuje do czyneli ze Świątyni Jerozolimskiej: „We also know from various historical Jewish writings, that by the time of the Second Temple there was only one cymbal that remained and was used by the singers to start the song. (...) These texts further state that this one cymbal was cracked. A further commentary relates that the Temple hired some metal craftsmen from Alexandria in attempt to repair a crack in this single remaining cymbal. However, once the crack was fixed, the tone changed and the sound was no longer pleasant so they removed the patch (dlatego w Ps 150. w *Septuagincie* mamy formę z prefiksem εὐ-, w *Hymnie* już bez prefiksa – dop. P.Ś.). By patching the cymbal with more metal would not only change the pitch, but also the ability of the cymbal to vibrate in a manner that could produce the uniform and repeating sound wave needed to create the pleasing, musical tone of the original cymbal. Apparently, the art and technology used to create or even repair these unique types of cymbals used by the Levites had been throughout the centuries. An interesting parallel to this single, broken cymbal used in the Temple and the texts in Psalm 150:5 may have been the inspiration to a commonly quoted Christian text of Paul in 1 Corinthians 13:1: (...) Paul, who was a Jewish convert to Christianity and no doubt familiar with the Temple and the artifacts of the Temple of his time may have been alluding to the two types of cymbals mentioned in Psalm 150:5. If we change the traditional translation slightly to include the understanding that Paul was in fact referring in a derogatory sense to this single, broken cymbal in use in the Temple during his time, the text takes on a much clearer understanding” – <www.musicofthebible.com/extra_cymbals.htm> (dostęp: 07.03.2011). Inną dopuszczalną interpretacją wydaje się ta, która, pomijając wskazane powyżej subtelności, dostrzeże w pierwszej sekcji Hymnu krytyczne odwołanie do Prawa Starego Testamentu, w sensie: jeśli ktoś stosuje Prawo (symbolizowałoby go właśnie odwołanie do Ps 150), a miłości nie ma οὐθέν ἐστιν. Być może zresztą te dwie interpretacje się nie

są pozytywne – reszta zaś negatywna. Ukazuje to ogromną trudność, jaką napotyka się, próbując ująć miłość za pomocą narzędzi dyskursywnych.

Cechy określone pozytywnie to wielkoduszność (ἡ μακροθυμία – także cierpliwość, wytrzymałość, użyty w Hymnie czasownik μακροθυμέω można oddać również jako „podtrzymuję na duchu”), bycie litościwym (χρηστεύομαι – „jestem uprzejmym, współczującym, życzliwym”) oraz współradowanie się prawdą (συγχαίρω – uwzględniając werset 12, 26 i sformułowanie συμπάσχει, możemy zatem mówić, iż cechą miłości jest συμπόθεια).

Cechy określone negatywnie to brak: zazdrości (być może w tym kontekście lepiej byłoby oddać owo οὐ ζηλοῖ jako „nie zawiści”). Zazdrość bowiem nie koniecznie musi być cechą negatywną); chętnienia się; unoszenia się dumą; zachowań niestosownych, hańbiących, przynoszących wstyd; szukania korzyści własnej; gniewu (ale również – podjudzania, podsycania sporów, kłótni); pamiętliwości; radości z niesprawiedliwości.

Część III mogłaby również zostać włączona do II. Wszak ukazuje cechy miłości. Sadzę jednak, iż jej rola jest szczególna. Dostrzegam w niej wskazanie szczególnego statusu ontycznego miłości: wszystko wytrzyma, jest źródłem wszelkiej wiary (zaufania) i nadziei, wszystko przetrwa. Owo ὑπομένει odgrywa, jak sądzę, rolę kluczową. Jasnym staje się to w nawiązaniu do części V: „teraz zaś TRWA (μένει) wiara (zaufanie), nadzieja, miłość, te trzy: największą zaś spośród nich miłość”, gdyż miłość PRZETRWA (ὑπομένει) wszystko (również wiarę i nadzieję). To miłość bowiem jest zasadą, wedle której Bóg włada światem. Objasnienie szczegółowe tego rozumowania znajdziemy w części IV.

wykluczają. Jest i inna jeszcze możliwość, będąca prawdopodobnie nadinterpretacją. Jednym ze znaczeń słowa χαλκός jest „zbroja, uzbrojenie, oręż”. Z kolei czasownik ἀλαλάζω w swoim pierwotnym znaczeniu oznacza „wznosić okrzyk, zew wojenny” (od ἀλαλά, ἀλαλαί – „okrzyk wojenny”; tak samo zresztą w wersji hebrajskiej: jedno ze znaczeń *ta-ru-ä'* to „war cry”, por. tamże). Można oddać więc sformułowanie γεγονός χαλκός ἡχῶν ἢ κύμβαλον ἀλαλάζον następująco: „stałbym się jak chrzęst oręża i czynel wzywający do boju” (w sensie: najwspanialsze nawet mowy, wygłoszone we wszelkich językach ludzi i aniołów, jeśli są pozbawione miłości, nie tylko, że są niczym, ale jeszcze gorzej, są czymś, co rodzić może spór, walkę, nienawiść, zło).

Pierwsze zdanie tej części (8, 1) można uznać za synonimiczne wobec ostatniego poprzedniej: ὑπομένει znaczy tyle, co οὐδέποτε πίπτει. Ta cecha odróżnia miłość od daru proroctwa, glosolalii, wiedzy. Wszystkie one są bowiem zakorzenione w częściowości, dziecinności, w teraz (ἔφτι – 12, 1; 12, 2; νυνί – 13, 1). Miłość zaś – w doskonałości (celowości, jedności), męskości (dojrzałości), w wówczas (τότε). T e r a z potrzebujemy wiary (zaufania), nadziei, proroctw, glosolalii, wiedzy. Jednak bez miłości nie osiągniemy w ó w c z a s. Jeśli zaś dzięki niej osiągniemy – wszystkie χαρίσματα teraz odejdą i skończą się. Miłość jednak pozostanie – πάντα ὑπομένει.

Hymn bez wątpienia stanowi opis miłości Bożej. Jest zarazem wzorem pobożności dla chrześcijan. Dookreśla to, co w przytaczanym fragmencie z Ewangelii według św. Łukasza mówi uczony w Prawie. Zarazem jednak, w nawiązaniu do owego fragmentu ów Hymn należy traktować jako wzór relacji międzyludzkich. Tym zaś, co stanowi zwieńczenie owych relacji, jest życie polityczne. Czy jednak miłość z Hymnu może stać się podstawą ładu politycznego? Odpowiedź, gdy ograniczymy się do Pism Nowego Testamentu, z pewnością nie jest prosta. Brak tu wszak bezpośrednich odniesień ustrojowo-prawnych. Mamy jedynie ogólne sformułowania dotyczące relacji chrześcijanin – władza polityczna, ale trudno w oparciu o nie odpowiedzieć na wyżej postawione pytanie (wszak Rz 13 czy 1 P 2 zdają się nie poruszać kwestii politycznych w kontekście agape). Jednakże cennych wskazówek dostarcza List św. Pawła do Filemona.

Treść tego króciutkiego Listu jest bardzo prosta²⁴. Niewolnik Onezym zbiegł był od swego pana, chrześcijanina imieniem

24 Zarazem jednak cała konstrukcja jest mistrzowska. Po krótkim, standardowym powitaniu (w. 1-3), Apostoł chwali Filemona (wprowadza go w dobry nastrój przed swą prośbą, w. 4-7). Następnie przedstawia swą prośbę (8-21, po czym zapowiedź przyjazdu i słowa kończące – w. 22-25), za którą jednak cały czas kryje się ewentualny rozkaz (w. 8, 14, 19 i wreszcie wers 21: πεποιθώς τῇ ὑπακοῇ σου ἔγραψά σοι – to oryginalne zwieńczenie prośby!). Skoro prośba dotyczy niewolnika, zgromadził św. Paweł sporo określeń do tego stanu adekwatnych (ὁ δέσμιος – w. 1 i 9, ὁ δοῦλος – w. 16, ὁ ἀιχμάλωτος – w. 23, οἱ δεσμοί – w. 11 i 13), z którego to zgromadzenia i użycia zdaje się wynikać myśl następująca: Filemonie, wprowadzie Onezym jest twoim niewolnikiem, ale nie znaczy to, że jest kimś gorszym od ciebie. Wszak i ja, i ty jesteśmy więźniami Jezusa Chrystusa i nosimy

Filemon i schronił się u św. Pawła (najprawdopodobniej, tak interpretuje się wersy 10 i 11, św. Paweł nawrócił go na chrześcijaństwo). Św. Paweł odsyła teraz Onezyma do Filemona wraz z prośbą, by ten przyjął niewolnika bez jakichkolwiek wstrętów. To, co istotne dla naszej analizy, to trzy fragmenty z Listu.

Po pierwsze, w pierwszych zdaniach po powitaniu, jeszcze przed przedstawieniem problemu, św. Paweł chwali adresata (Φιλήμονι τῷ ἀγαπητῷ) za jego miłość i wiarę (Εὐχαριστῶ τῷ θεῷ (...) ἀκούων σου τὴν ἀγάπην καὶ τὴν πίστιν ἣν ἔχεις, wersy 4-5) względem Jezusa Chrystusa i wszystkich świętych.

Po drugie, gdy zwraca się już z prośbą do Filemona, wyraźnie podkreśla, że chociaż mógłby mu nakazać, to jednak prosi w imię miłości („bardziej proszę dla miłości” – διὰ τὴν ἀγάπην μᾶλλον παρακαλῶ, wersy 8-9).

Po trzecie, w wersach 15 i 16 stwierdza, że być może Onezym po to oddalił się na pewien czas, by mógł go Filemon odzyskać na wieczność, „już nie jak niewolnika, lecz lepszym [od] niewolnika, [jak] brata umiłowanego” (οὐκέτι ὡς δοῦλον ἀλλὰ ὑπὲρ δοῦλον, ἀδελφὸν ἀγαπητόν).

Miłość zatem porafi przemienić kajdany niewoli w braterską wspólnotę miłości. Domyślać się można ze słów z wersu 21, iż św. Paweł namawia Filemona do tego, aby uwolnił Onezyma (εἰδὼς ὅτι καὶ ὑπὲρ ἃ λέγω ποιήσεις). W ten sposób, choć bez odwołania się do środków prawnopolitycznych, dokonuje się swoista rewolucja. Jeśli relacje międzyludzkie będą przepełnione miłością, to funkcjonowanie państw, relacje między rządzącymi i rządzonymi itd. będą trwalsze i lepsze, niż w najlepiej nawet skonstruowanych systemach.

Nie miejsce tu na szczegółową analizę tego zagadnienia w refleksji politycznej chrześcijaństwa na przestrzeni dziejów. Chciałbym jednak króciutko ukazać problem, traktując go jako najdojrzalsze *exemplum* owej refleksji, w odniesieniu do filozofii polityki św. Tomasza z Akwinu.

kajdany Ewangelii. Podobnie mój współjaniec w Jezusie Chrystusie, Epafras. Onezym też jest niewolnikiem Jezusa. Cóż więc znaczy fakt, że jesteś jego panem? W świetle miłości ewangelicznej nic – jesteście wszak braćmi i współwziętniami Jezusa Chrystusa.

W *Traktacie o prawie* (*Summa theologiae*, I–II, q. 90-105) wskazuje Akwinata na pięć gatunków prawa: *lex aeterna*, *lex naturalis* (jako szczególny przypadek *lex naturae*), *lex humana*, *lex divina* i *lex peccati* (to ostatnie w analizie naszej pominiemy, gdyż nic nie wnosi do rozważań prowadzonych z przyjętej przez nas perspektywy lub też piszący te słowa tego nie widzi).

Lex aeterna, mówiąc najprościej, to znajdujący się w Bożym umyśle pomysł rządzenia światem. Skoro zaś w Bogu nic nie powstaje w czasie, lecz jest wieczne, to i prawo to jest wieczne²⁵.

Wszelki byt w kosmosie podlega temu prawu. Jako podlegający musi w nim na swój sposób uczestniczyć. Owo uczestnictwo to *lex naturae*. Jednak byty rozumne podlegają prawu wiecznemu w sposób szczególny. Ta partycypacja prawa wiecznego w bytach rozumnych to właśnie *lex naturalis*²⁶.

Rozum ludzki, który poprzez poznanie jest źródłem prawa naturalnego, jest jednak zbyt mały i zbyt słaby (βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἑσόπτρου ἐν ἀνίγματι z *Hymnu do Miłości* 12,1), aby mógł poznać całość prawa wiecznego²⁷. Poznaje go jedynie po części, w sposób dla siebie właściwy, w ogólności (ἐκ μέρους γὰρ γινώσκουμεν, a *lex aeterna* jest szczegółowe). Życie polityczne wymaga zaś wielu precyzyjnych uregulowań, dlatego też konieczne jest, wyprowadzone z prawa naturalnego, jego uszczegółowienie – *lex humana*²⁸.

25 Por. „Et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens, legis habet rationem. Et quia divina ratio nihil concipit ex tempore, sed habet aeternum conceptum, (...), inde est quod huiusmodi legem oportet dicere aeternam” – św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I-II, q. 91 a. 1 co. (cytaty łacińskie za: Thomas de Aquino, *Opera omnia*, Editio Leonina, Roma 1882).

26 Por. „(...) lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura”, tamże, a. 2 co.

27 Por. „(...) ratio humana non potest participare ad plenum dictamen rationis divinae, sed suo modo et imperfecte”, tamże, a. 3 co.

28 Por. „(...) ita etiam ex parte rationis practicae naturaliter homo participat legem aeternam secundum quaedam communia principia, non autem secundum particulares directiones singulorum, quae tamen in aeterna lege continentur. Et ideo necesse est ulterius quod ratio humana procedat ad particulares quasdam legum sanctiones”, tamże, a. 3 ad. 1.

Gdyby człowiek – pisze dalej Akwinata – był skierowany jedynie do celu nie przekraczającego jego naturalnych współmiernych doń możliwości, nie istniałaby potrzeba, żeby rozum człowieka otrzymywał jakieś kierownictwo wyższe od prawa naturalnego i od wywodzącego się zeń prawa ludzkiego. Ponieważ jednak, (...) człowiek jest skierowany do celu wiecznej szczęśliwości, który przekracza naturalne jego siły, jako że jest doń niewspółmierny, dlatego było konieczne, żeby do jego celu kierowało nim prawo przez Boga dane – wyższe niż prawo naturalne i ludzkie²⁹.

Tym prawem jest *lex divina*, prawo Boskie – Objawienie. Jego głównym celem jest doprowadzenie do zbawienia. Nie oznacza to jednak, że rola *legis divinae* wyczerpuje się wyłącznie w aspekcie religijnym. Stwierdza wszak św. Tomasz, iż

z powodu niepewności ludzkich ocen, zwłaszcza w sprawach przygodnych i partykularnych, często zdarza się tak, że różni ludzie mają odmienne zdania o ludzkim postępowaniu, czego następstwem jest wydawanie różnych i przeciwnych sobie praw. Żeby więc człowiek bez żadnej wątpliwości mógł wiedzieć, co ma czynić, a czego unikać, konieczne było danie mu prawa Boskiego, które, jak wiadomo, błędzić nie może. I to właśnie prawo nadaje właściwy kierunek ludzkiemu postępowaniu³⁰.

I wreszcie, analizując kwestię ilości praw Bożych, dochodzi do konkluzji, że można mówić o dwóch objawieniach, różniących się, oczywiście, nie co do gatunku, lecz co do doskonałości. To Stary i Nowy Testament – pierwszy niedoskonały, drugi doskonały³¹. Czym się różnią co do istoty? Odpowiada św. Tomasz słowami św. Augustyna: „krótko: różnica między prawem i Ewangelią, strach i miłość”³².

29 Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologii*, t. 13 *Prawo* (1-2, 90-105), a. 4 co., s. 13, przekł. P. Belch, „Veritas”, Londyn [b.r.w.].

30 Tamże.

31 Por. „Et hoc modo lex divina distinguitur in legem veterem et legem novam. Unde apostolus, ad Gal. III, comparat statum veteris legis statui puerili existenti sub paedagogo, statum autem novae legis comparat statui viri perfecti, qui iam non est sub paedagogo”, św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, a. 5 co, dz. cyt.

32 Por. „Et ideo dicit Augustinus, contra Adimantum Manichaei discipulum, quod brevis differentia est legis et Evangelii, timor et amor”, tamże.

W konsekwencji w innym swym dziele, porównując rządy królewskie i tyrańskie, wiąże je odpowiednio z miłością i strachem. Stwierdza Akwinata:

Pozostało tyranowi już tylko to, by samym strachem podtrzymać swe rządy, stąd i cały jego zamysł sprowadza się do tego, by strachem do siebie objąć wszystkich poddanych. A strach jest marną podstawą (*Timor autem est debile fundamentum*). Ci bowiem, którzy podporządkowują się ze strachu, jeśli tylko nadaży się taka okazja, by mogli liczyć na bezkarność, powstają przeciw stojącym na czele wspólnoty. A czynią to tym gorliwiej, im bardziej wbrew woli byli trzymanii w samym strachu. Zupełnie jak woda, która uwięziona przemocą, gdy tylko znajdzie ujście, z tym większą wypływa siłą. (...) Nie może być zatem tak, by panowanie tyranów miało długie trwanie³³.

Z kolei

dobrzy królowie zmierzają usilnie do wspólnej pomyślności, a poddani odczuwają wiele [różnorodnych] korzyści dla siebie wypływających z ich starań, to kochani są przez wielu – bo i sami pokazują poddanym miłość. (...) I ta miłość sprawia (*et ex hoc amore provenit*), że królowanie dobrych królów jest trwałe, gdyż poddani nie wzbraniają się od tego, by za nich siebie samych wystawić na różne niebezpieczeństwa³⁴.

Rodzi się w tym miejscu pytanie, czy w koncepcjach greckich nie znajdziemy też analogicznych? Czy chrześcijańska miłość i jej znaczenie dla życia politycznego jest czymś rzeczywiście nieznanym filozofii greckiej? Przyjrzyjmy się krótko temu zagadnieniu.

W swej znakomitej pracy *Platonizm w chrześcijaństwie* Werner Beierwaltes odnosi się krytycznie do stereotypowo ujętych różnic między greckim a chrześcijańskim myśleniem, pisząc:

Wymienię niektóre z wciąż rozpowszechnionych antytez, nie rozwijając ich dokładniej i nie mogąc tutaj skorygować ani obalić ich

33 Św. Tomasz z Akwinu, *O królowaniu – królowi Cypru*, I, 11, 3, 1, przekł. M. Matyszkowicz, *Ośrodek Myśli Politycznej*, Kraków 2006, s. 99. Do tego fragmentu odwołuje się w swej encyklice *Diuturnum illud* (*O władzy politycznej*) z 29 czerwca 1881 roku Leon XIII.

34 Tamże, I, 11, 2, 2-3, s. 97.

błędnej, ale utrwalonej treści. (...) 5. Myśl grecka zna *erosa* wyłącznie jako dążenie ku czemuś innemu, czy to ku Bogu, czy ku metafizycznie pojmowanej zasadzie. W przeciwieństwie do niej myśl chrześcijańską określa nowotestamentowe, zwłaszcza Janowe pojęcie *agape*; *Eros* to półbóg, Bóg chrześcijański to *agape* w swej istocie³⁵.

Piszący te słowa podziela w znacznej mierze tę opinię W. Beierwaltesa³⁶. Po pierwsze, nie ulega wątpliwości, że sprowadzenie greckiej refleksji dotyczącej miłości wyłącznie do *Erosa* (Ἔρως) już samo w sobie wydaje się ryzykowne. Wszak pojęcie *philia* (φιλία) i kryjące się za nim treści zdają się być bliższe *agape* niż *Eros*. *Philia* to zarazem zasada kosmosu (np. Empedokles), a również podstawa właściwych relacji interpersonalnych i politycznych (np. pitagorejczycy, Platon, Arystoteles, stoicy). Ale nawet w koncepcji przedstawionej w Platońskim *Symposionie*, dostrzec możemy cechy, które burzą nieco stereotyp *Erosa* – pożądanego tego, co zewnętrzne. Pojawia się wszak w dialogu idea bezinteresowności (tak przynajmniej postrzegam ideę, którą prezentuje w swej mowie Fajdros, z odwołaniem do czynu Alkestis czy też Achillesa). W koncepcjach politycznych pitagorejczyków (odtworzonych w oparciu o apokryfy pitagorejskie), pierwszorzędną rolę odgrywa *philanthropia* (φιλανθρωπία). Czy oznacza to, że nie ma różnic między *agape* a greckimi odpowiednikami: *philia*, *philotes*, *philanthropia*? Sądzę, że różnica jest, ale widziałbym ją bardziej subtelnie, niż zwykle się tę kwestię przedstawiać. Ujmując to bardzo syntetycznie, przyjmuję, że różnica

35 W. Beierwaltes, *Platonizm w chrześcijaństwie*, przekł. P. Domański, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003, s. 10-11.

36 Nie dzielam jednak, przynajmniej w całości, trzech innych zastrzeżeń. Wydaje mi się mianowicie, że: ad. 2 – myślenie greckie jest rzeczywiście bardziej kosmocentryczne, a chrześcijańskie – antropocentryczne (choć dzielam krytykę stereotypowego uzasadnienia tej konstatacji, widzącą w myśleniu greckim poszukiwanie tego, co ogólne – sądzę bowiem, iż Grecy raczej szukali tego, co wspólne); ad. 4 – trudne do utrzymania byłoby stanowisko, iż bóg grecki jest osobowy (choć znów, z tych samych powodów co powyżej, stereotypowe uzasadnienie jest nie do przyjęcia). Uwaga ta nie dotyczy koncepcji człowieka; ad. 6 – doprawdy nie sposób, w przekonaniu piszącego te słowa, doszukać się w koncepcjach greckich elementów choćby *creatio ex nihilo*. Przeciwstawienie greckiej konieczności i chrześcijańskiej woli i wolności wydaje się nie do podważenia, por. tamże, s. 10-11.

wynika, jak to określe, ze źródła miłości. Dla Greków jest nim rozum (stąd, we wspomnianych koncepcjach pseudopitagorejskich, *philanthropia* przysługuje „prawdziwemu władcy” i cechuje jego stosunek do poddanych, lecz nie jest to relacja zwrotna, jak u św. Tomasza). Miłość wynika ze zrozumienia *logosu*, struktury kosmosu, jego jedności. A zrozumienie to jest niemożliwe bez filozofii i mądrości. Dla chrześcijan owym źródłem jest Bóg, a sama miłość jest wszak dziełem nie rozumu Boga, lecz aktem jego woli³⁷.

Ta konstatacja, choć z pewnością kontrowersyjna i dyskusyjna, prowadzi do ważnych konsekwencji. Mówiąc w wielkim uproszczeniu: w filozofii greckiej, jak już o tym wspomniano, rozum i mądrość to czynniki rządzące. I choć mądrość grecką cechuje duża doza sceptycyzmu (w znaczeniu przedstawionym powyżej), to i tak nie ma wobec niej alternatywy. Tylko w ten sposób, zdają się mówić φιλοσοφοί, możemy wieść „dobre” życie, zarówno jako jednostki, jak i państwa: podążając bezustannie drogą mądrości, prowadząc permanentną *paideię*.

W refleksji chrześcijańskiej sprawa jest z pewnością bardziej zawiła i złożona. Można to zilustrować prostym (a nawet uproszczonym) przykładem z ponownym odwołaniem do koncepcji św. Tomasza z Akwinu. Stwierdza on w przywoływanym już *Traktacie o prawie*, że światem rządzi *lex aeterna*, będące planem znajdującym się w Bożym rozumie. Prawo jest rzeczą rozumu³⁸. Zarazem jednak,

37 *Voluntas*, czyli *appetitus intellectualis*. Prawdopodobnie koncepcji woli, rozumianej właśnie jako „pożądanie intelektualne” i traktowanej jako władza umysłu, nie odnajdziemy w żaden sposób w refleksji greckiej. Być może w tym należy dopatrywać się fundamentalnych różnic między obydwoma systemami myślenia. Wspomniana antyteza miłość – strach w politycznej refleksji greckiej przedstawia się nieco odmiennie. W przypisywanym Zaleukosowi z Lokrii tekście czytamy, że „niewolnicy winni działać sprawiedliwie z powodu strachu, lecz wolni ludzie z powodu wstydu i piękna” – Por. H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic period*, Åbo 1965, s. 228. Strach przeciwstawiony jest wstydomi. Ów wstyd zajmuje więc miejsce miłości. Związany jest z poczuciem sprawiedliwości, piękna i z całą pewnością wiązać go należy również ze sferą, używając terminologii scholastycznej, intelektualną, nie wolistyczną.

38 Por. „Et sic ex quatuor praedictis potest colligi definitio legis, quae nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata” (podkr. P.Ś.), św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I-II, q. 90 a. 3 ad 3, dz. cyt.

istotą owego prawa jest miłość – akt woli i pożądania³⁹. W odniesieniu do Boga sprawa jest o tyle „prosta”, że skoro wszelka wola pożąda dobra bądź też miłuje to, co posiada, a w czym znajduje upodobanie (w tym znaczeniu, według św. Tomasza, można mówić o woli Boga), to wola Boga „ma (...) zawsze dobro, (...) ponieważ nie jest ono różne od Niego pod względem istoty”⁴⁰. Inaczej jednak sprawa ma się z człowiekiem i państwem. *Lex humana* jest dziełem rozumu ludzkiego, miłość – aktem woli. Co jest ważniejsze? Stawiam tezę, że refleksja chrześcijańska, choć próbuje zharmonizować te dwa „czynniki”, to już przez sam fakt wprowadzenia dodatkowej władzy (wola) osłabia znaczenie rozumu⁴¹, a w konsekwencji doko-

Trzeba dodać, że alternatywą dla rozumu jest wola. Akwinata stwierdza: „prawo porusza do należytego działania tych, którzy temu prawu podlegają. Lecz, jak to widać z powyższych, poruszanie do działania należy właściwie do woli. A więc prawo nie jest rzeczą rozumu ale raczej woli. Po tej myśli wypowiada się też Justynian: «To ma moc prawa, co podoba się władcy»” – św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologii*, q. 90, a. 1, arg. 3, dz. cyt., s. 4; następnie zaś odpowiada: „jak wyżej powiedziano, rozum ma moc poruszania do woli. Na skutek bowiem tego, że ktoś chce celu, rozum nakazuje przedsięwziąć środki służące do jego osiągnięcia. Natomiast wola, tj. chęć używania środków nakazanych do osiągnięcia celu, żeby miała istotne cechy prawa, musi być normowana przez jakiś rozum. I taki sens ma zdanie, że wola władcy ma moc prawa. W przeciwnym razie wola władcy byłaby raczej nieprawością niż prawem”, tamże, ad 3, s. 5.

39 Por. „Odpowiadam, że w Bogu koniecznie musi być miłość. Albowiem pierwszym ruchem woli i wszelkiej władzy pożądawczej jest miłość. (...) Miłość z natury jest zatem pierwszym aktem woli i pożądania”, św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1-26*, I-I, q. 20 co., przekł. M. Olszewski, Znak, Kraków 1999, s. 309-310.

40 Tamże, I-I, q. 19, a. 1 ad 2, s. 283.

41 Nie zmienia tego faktu i odwołanie się do treści Objawienia (*lex divina*), która to treść, uchwytna wszak rozumem, może być ostatecznym kryterium również decyzji polityczno-prawnych. Jednak samo przyjęcie Objawienia, choć współdziałała w nim rozum, jest kwestią woli. Jak stwierdza bowiem Stefan Swieżawski: „jeżeli o intelekcie (...), możemy powiedzieć, że jest źródłem wolności, a o sędzie, (...), że jest najbliższą przyczyną naszej wolności wyboru, to jednak w ścisłym znaczeniu wolność przysługuje tylko woli (zaznaczenie w tekście). (...) Wolny wybór (czyli wolna decyzja) nie różni się realnie od woli, nie jest więc żadną osobną, różną od woli władzą”, S. Swieżawski, *Wstęp do kwestii 83*, [w:] św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa teologii 1*, 75-89, przekł. i opr. S. Swieżawski, Antyk, Kęty 1998, s. 435. Sądzę natomiast, choć jest to z pewnością kwestia

nuje przesunięcia (czy też precyzyjniej mówiąc: stwarza dla owego przesunięcia podstawy) ciężaru decyzji w kierunku woli. I owo przesunięcie, wyeksponowane szczególnie w sporze intelektualizmu z woluntaryzmem (zwłaszcza na przełomie XIII i XIV stulecia), stanie się jednym ze źródeł (w znacznej mierze w oparciu o konstatacje woluntarystów⁴²) tak zwanego „przełomu nowożytności”.

Charakteryzując intelektualne okoliczności narodzin „nowoczesnego” myślenia politycznego, Pierre Manent pisze:

Przypomnijmy punkt wyjściowy naszej historii: Europa podporządkowana nakazowi zbawienia, zbawienia chrześcijańskiego. Niełatwo było wyłamać się spod tego nakazu (...). Pierwsza próba wyzwolenia natury, przede wszystkim politycznej natury człowieka (...) miała miejsce około roku 1300 we Włoszech. W tym mniej więcej czasie zaowocowało najpełniej, dzięki tłumaczeniom na łacinę, odkrycie pism Arystotelesa. (...) Niepodzielne panowanie intelektualne Kościoła zakończyło się. W tym właśnie czasie we Włoszech, (...) intelektualna opozycja wobec politycznej władzy papieżstwa odnajduje swój pierwszy klasyczny wyraz w dziełach Dantego

dyskusyjna, że istotą procesu decyzyjnego w refleksji greckiej jest wyłącznie rozum – prawdziwie wolni są tylko i wyłącznie mędrcy (niezależnie bowiem od znaczenia innych czynników, takich jak gniewliwość czy pożądanie, ostateczna decyzja zależy od wiedzy i rozumienia – mówiąc krótko – jest to tzw. intelektualizm etyczny).

- 42 Fundamentem teologiczno-ontologicznym zdaje się tu rozróżnienie, którego dokonuje Wilhelm Ockham: *potentia Dei ordinata* i *potentia Dei absoluta*. Jak stwierdza H.S.J. Klocker: „In the first question of his sixth Quodlibet Ockham expresses it well. The question is whether it is possible for anyone to be saved without charity. God is able to separate any absolute distinct entity from any other and conserve it in being without that other. But grace is a distinct absolute entity. Therefore. He then goes on to explain that God can do some things by His ordinary power and some by his absolute power. This does not imply two distinct powers in God. It simply means that for God to be able to do something is at times to be understood according to the laws ordained and instituted by God. This is called the *potentia ordinata*. But it can also be understood another way; that God can do anything which does not involve a contradiction, whether this is in accord with the ordinary laws established by God or not. This is called the *potentia absoluta*” – H.S.J. Klocker, *William of Ockham and the Divine Freedom*, University of Milwaukee, Milwaukee 1996, s. 11.

i Marsyliusza z Padwy⁴³. (...) ten pierwszy wysiłek intelektualny nie miał widoków na przyszłość (...) Arystoteles interpretował życie ludzkie w kategoriach dóbr i celów i to w dodatku dóbr i celów zhierarchizowanych. Jego koncepcja pozwalała zatem Dantemu i Marsyliuszowi opisać w sposób wyszukany strukturę życia doczesnego, pokazać jego dobro i godność. Równocześnie jednak koncepcja ta, ujmując życie ludzkie w kategorii hierarchii dóbr i celów, była zbyt słaba wobec roszczeń Kościoła katolickiego, który swoją hierarchią dóbr przelicytował Arystotelesa (...) Arystoteles (...) nie dawał rozwiązania (...) problemu teologiczno-politycznego. Problem został rozwiązany – (...) – także we Włoszech przez Machiavellego⁴⁴.

Przyjrzyjmy się zatem koncepcji autora *Księcia* z interesującej nas perspektywy. Odnotujmy przede wszystkim, że traktowana jako syntetyczne ujęcie istoty refleksji florenckiego myśliciela formuła: „cel uświęca środki”, jak to często bywa z tego typu sformułowaniami, jest tylko po części prawdziwa. Zdaje się bowiem, że N. Machiavelli ogranicza ją do celu, jakim jest państwo. Stwierdza w *Rozważaniach*:

ojczyzny bronić trzeba wszelkimi środkami: zarówno tymi, które przynoszą chwałę, jak i tymi, które przynoszą hańbę; chodzi bowiem o to, aby ją obronić⁴⁵.

43 „Dante, mówiąc o idealnym władcy i o jednej monarchii światowej, nie myślał jeszcze o zależności władzy duchowej od świeckiej. Ale nic nie stało na przeszkodzie, by taki wniosek z jego założeń wyciągnąć. Jeżeli świat może być poddany politycznie jednemu władcy, to do pomyslenia jest i taka sytuacja, w której władca świecki miałby pod sobą papieża. Uczynił to najpierw Engelbert z Admont w *De ortu et fine Romani imperii*, a później Marsyliusz z Padwy w swoim *Defensor pacis*. O ile dzieło Engelberta mogłoby stanowić opozycję do *Monarchii* Dantego, o tyle *Defensor pacis* jest raczej reakcją na poglądy Idziego Rzymianina (*De ecclesiastica potestate* – dop. P.Ś.). Zamiast podporządkowywać jedną władzę drugiej – świecką kościelnej lub na odwrót – w tym nużącym kontredansie, trzeba – uznał Marsyliusz – zlikwidować jedną władzę. Idzi Rzymianin pozbawił wszelkiego znaczenia władzę świecką, Marsyliusz uczynił to samo z kościelną” – W. Seńko, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2001, s. 161.

44 P. Manent, *Intelektualna historia liberalizmu*, przekł. M. Miszalski, Arcana, Kraków 1994, s. 23-25.

45 N. Machiavelli, *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*, III, XLI, przekł. K. Żaboklicki, [w:] tegoż, *Książę. Rozważania nad*

Zdanie to ukazuje niezwykle istotny problem: wszelka władza musi być skuteczna, co oznacza, że musi dobierać środki adekwatne z perspektywy skuteczności. Powodzenie naszych działań spoczywa bowiem w naszych rękach. Doskonale ilustruje to koncepcja relacji między *virtú* i *fortuna*. Pisze N. Machiavelli w *Księciu*:

Wiem dobrze, jak wielu miało i ma to przekonanie, że sprawy świata tak są kierowane przez los (*la fortuna*) i Boga, iż ludzie swym rozumem nie mogą ich poprawić i są wobec nich bezradni (...) skłaniam się w pewnej mierze do tej opinii. Jednak niepodobna przyjąć, aby zanikła nasza wolna wola (*il nostro libero arbitrio non sia spento*), więc sądzę, że może być prawdą, iż los w połowie jest panem naszych czynności, lecz jeszcze pozostawia nam kierowanie drugą ich połową lub nie o wiele mniejszą ich częścią. Widzę w nim podobieństwo do rwącej rzeki, która, gdy wyleje, zatapia równiny i domy, (...) każdy przed nią ucieka, każdy ustępuje przed jej wściekłością, nie mogąc się jej oprzeć. Lecz chociaż taką jest rzeka, nie znaczy, żeby ludzie, gdy spokój powróci, nie mogli zabezpieczyć się groblami i tamami w taki sposób, żeby ona, przybierając później, albo popłynęła kanałem, albo żeby jej impet nie był tak nieokiełznany ani tak szkodliwy. Podobnie rzecz ma się z losem, którego potęgą ujawnia się tam, gdzie nie ma zorganizowanej siły oporu (*non è ordinata virtú a resisterle*); tam kieruje on: swe ataki, gdzie wie, że dla powstrzymania go nie zbudowano grobel ani tam⁴⁶.

A w *Rozważaniach*, analizując problem w kontekście wojen toczonych przez Rzym, konkluduje jeszcze bardziej jednoznacznie:

Wspomniani autorzy utrzymują, że przypadkowi, a nie cnotom, zawdzięczali Rzymianie to, iż nie musieli nigdy walczyć równocześnie z dwoma potężnymi wrogami. (...) Przypatrzmy się jednak porządkowi tych wojen i postępowaniu Rzymian, zanim doszło do ich ostatecznego zwycięstwa: dojrzymy tam, obok fortuny, niepoślednie

pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza (wybór), PIW, Warszawa 1987, s. 253.

46 N. Machiavelli, *Książę*, XXV, przekł. Cz. Nanke, [w:] tegoż, *Książę*, dz. cyt., s. 110. Odnośnie rzeki por. cytaty ze św. Tomasza z Akwinu, zaopatrzone przypisem 33. Mówiąc półżartem, półserio: twarda regulacja rzek powoduje, że istotnie rzeki wylewają rzadziej, ale za to z o wiele większym impetem, niosąc nieporównywalnie większe zniszczenia. Łagodna regulacja (np. odpowiednie tereny zalewowe) powoduje zaś, że chociaż wylewy są częstsze, to ich niszczycielska siła jest o wiele słabsza.

męstwo i rozsądek (*con la fortuna una virtù e prudenza grandissima*). Odkryjemy w ten sposób przyczynę owej fortuny. (...) Jestem przeto zdania, że fortuna, która towarzyszyła w tym wypadku Rzymianom, okazałaby się łaskawą dla każdego władcy postępującego podobnie jak oni i podobnie jak oni obdarzonego cnotami⁴⁷.

Mówiąc najkrócej: nasze powodzenie zależy od nas. Czy jednak Florentczyk sugeruje jakieś konkretne instrumenty, którymi powinien posługiwać się władca? Czy dokonuje w tej kwestii pewnych uogólnień? Wskażmy dwa, niezwykle istotne miejsca w *Księżu*. Piśze zatem w rozdziale XVIII:

Powinien przeto książę bardzo nad tym czuwać, by z ust jego nie wyszło nic, co by nie było przejęte pięciu zaletami, (...) i by temu, kto go widzi i słyszy, wydawał się cały miłosierdziem, cały wiernością, cały ludzkością, cały prawością, cały religijnością. (...) Niech przeto książę oblicza się tak, aby zwyciężać i utrzymać państwo, wtedy środki będą zawsze uważane za godziwe i przez każdego chwalone, gdyż tłum (*il vulgo*) pójdzie zawsze za pozorami i sędzi według wyniku, a na świecie nie ma jak tylko tłum, mniejszość bowiem nie liczy się, kiedy opinia większości wspiera się na autorytecie państwa⁴⁸.

Władza winna zatem stwarzać jedynie pozory cnót (może je również mieć, ale ważniejsze jest, aby tłum sądził, że je ma), w istocie zaś jedyną cnotą rzeczywiście ważną jest skuteczność.

W rozdziale XVII, podejmuje N. Machiavelli kwestię miłości i strachu w sposób podobny do św. Tomasza, lecz z całkowicie odmiennymi wnioskami:

Rodzi się z tego pytanie: czy lepiej jest budzić miłość niż strach, czy strach niż miłość (*s'elli è meglio essere amato che temuto, o e converso*). Odpowiem, że chciałoby się i jednej, i drugiej rzeczy, lecz ponieważ trudno połączyć je, więc gdy jednej ma brakować, o wiele bezpieczniej budzić strach niż miłość. (...) Albowiem miłość (*l'amore*) jest trzymana węzłem zobowiązań, który ludzie, ponieważ są nikiemni, zrywają, skoro tylko nadarzy się sposobność osobistej korzyści,

47 N. Machiavelli, *Rozważania*, II, I, dz. cyt., s. 173-175.

48 N. Machiavelli, *Księżę*, XVIII, dz. cyt., s. 88.

natomiast strach (*il timore*) jest oparty na obawie kary (*una paura di pena*); ten więc nigdy nie zawiedzie⁴⁹.

W stosunku do tej kwestii wypowiada się również w *Rozważaniach*. Dokonuje tu na pierwszy rzut oka pewnej korekty. Stwierdza bowiem:

Wydaje mi się, że dla pogodzenia tych sprzecznych z sobą sądów należy najpierw rozważyć, czy przychodzi ci kierować ludźmi tobie równymi, czy też takimi, którzy zawsze stali od ciebie niżej. Jeżeli są ci równi, nie powinienes nadużywać kar ani traktować ich z surowością (...). Lud rzymski miał w republice takie same prawa co szlachta, nie wolno było zatem okrutnie go traktować obywatelowi, którego mianowano przeciw wódzemu na określony czas. Wiadomo też, że ci z dowódców rzymskich, którzy łagodnością swą zyskali miłość żołnierzy, niejednokrotnie większe odnosili w polu sukcesy od tych, którzy napelniali swych podwładnych obawą (...). Natomiast ten, kto dowodzi ludzom mu poddanym (...) powinien nad łagodność przekładać surowość, gdyż inaczej staną się hardzi i podepczą go⁵⁰.

Wydaje się zatem, że sprawa jest jasna. W ustroju monarchicznym, gdzie wyraźne jest przeciwstawienie władcy i poddanych, najlepszą metodą panowania jest strach. W ustroju republikańskim z kolei, gdzie obywatele są sobie równi, panować winna miłość. Wątpliwości rodzą się jednak wówczas, gdy przyjrzymy się bliżej uzasadnieniu, które podaje Florentczyk. Nie chodzi tu wszak faktycznie o życzliwość czy miłość, a raczej o wzajemność (wynikającą z równości) i obawę rewanżu z tej wzajemności wynikającą. Czy formułę „nie czyn drugiemu co tobie (albo, po prostu, jemu) nie miłe, jeśli będzie ci się mógł odwzajemnić” można uznać za bliską przykazaniu miłości? Szczerze wątpię. Co nie oznacza, że oparcie się na tej formule nie może być rzeczywiście skuteczne. I zdaje się, że tym tropem podążył następnie Thomas Hobbes.

Angielski filozof, opisując stan natury człowieka, charakteryzuje go za pomocą dwóch pojęć: wolności (*liberty*) i równości (*equality*). Z tych dwóch wynika, w związku z równością nadziei na realizację

49 Tamże, XVII, s. 84-85.

50 N. Machiavelli, *Rozważania*, III, XIX, dz. cyt., s. 219-220.

celów oraz z braku władzy zwierzchniej, której podlegaliby wszyscy, stan wojny każdego z każdym (*a warre of every man against every man*). Ludzie decydują się w końcu ów stan porzucić, a najważniejszym uczuciem, które ich do tego skłania, jest strach przed śmiercią. Co zaś stanowi istotę umowy? Ograniczenie wolności polegające na tym, aby

przenieść całą ich moc i siłę na jednego człowieka albo na jedno zgromadzenie ludzi, które by mogło większością głosów sprowadzić indywidualną wolę ich wszystkich do jednej woli (*that may reduce all their Wills, by plurality of voices, unto one Will*)⁵¹.

Powstaje w ten sposób Lewiatan, dysponujący odpowiednią mocą, „która ich wszystkich trzyma w strachu (*to keep them in awe*) i kieruje ich działaniami dla dobra powszechnego”⁵². Mamy zatem sytuację dość niezwykłą: ludzie opuszczają stan permanentnej wojny ze względu na strach przed śmiercią, powołując państwo, którego będą bać się jeszcze bardziej niż śmierci:

Przez to bowiem upoważnienie, jakie mu daje każdy poszczególny człowiek w państwie, rozporządza on tak wielką mocą i siłą mu przekazaną, że strachem przed tą mocą może kształtować wolę wszystkich tych ludzi (*that by terror thereof, he is inabled to forme the wills of them all*) i zwracać ją w kierunku pokoju wewnętrznego oraz wzajemnej pomocy przeciw wrogom zewnętrznym. I w nim tkwi istota państwa (*and in him consisteth the Essence of the Common-wealth*)⁵³.

Mówiąc krótko: Lewiatan, bóg śmiertelny (*Leviathan, Mortall God*), podobnie do Boga Ockhama, rządzi poprzez swoją Wolę. Nic owej Woli nie krępuje – jest, w woluntarystycznym tego słowa znaczeniu – Wszechmocna. A że ludzie z natury swej są nikczemni,

51 Th. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, II, 17, przekł. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1954, s. 151.

52 Tamże, s. 150.

53 Tamże, s. 151. Trudno doprawdy zgodzić się z Pierrem Manentem (i przywołanym przez niego Michaelem Oakeshottem), iż strach przed Lewiatanem „jest nieporównanie bardziej ograniczony niż strach pierwotny” (P. Manent, *Intelektualna historia*, dz. cyt., s. 63). Wszak ten pierwotny strach nie potrafił zakończyć „wojny każdego z każdym”. Uczynił to dopiero strach przed Lewiatanem.

jedyną właściwą metodą jest STRACH. I nie zmienia tego fakt, że ludzie są sobie równi. Wprost przeciwnie. Tym bardziej strach jest wskazany, gdyż przy naturalnej hierarchii i braku poczucia równości stan natury nie byłby wojną. Można postawić hipotezę, że wątpliwości N. Machiavellego, sądzę, że natury – powiedzmy – raczej psychologicznej, Th. Hobbes rozwiewa przeniesieniem strachu na poziom metafizyczny. Tu nie chodzi już o jakąś konkretną jednostkę (jednostki), która sprawuje władzę. Tu chodzi wszak o Lewiatana – boga śmiertelnego.

Ostatnim myślicielem, którego chciałbym wspomnieć, jest John Locke. Dopełnia on niejako koncepcję Th. Hobbesa poprzez przeniesienie ciężaru refleksji z filozofii (metafizyki) polityki na grunt ekonomii politycznej (bądź przynajmniej, według słów Pierre'a Manenta, na przygotowaniu gruntu pod owo przeniesienie⁵⁴).

Jak stwierdza P. Manent:

Locke zaczyna jak Hobbes: pierwszą potrzebą, a więc fundamentalnym prawem człowieka jest to, które dotyczy zachowania życia. Ale co w pierwszym rzędzie zagraża życiu? Locke odpowiada: to nie inne jednostki, ale po prostu głód. Na tym polega główna różnica między Lockiem i Hobbesem: dla pierwszego śmierć zagraża przede wszystkim pod postacią innego wrogo nastawionego człowieka, natomiast dla drugiego zagraża ona pod postacią głodu⁵⁵.

W konsekwencji fundamentalną kategorią refleksji J. Locke'a, za pomocą której opisuje on stan natury, jest własność (*property*), rozumiana jako prawo do życia (życie – *life*), wolność (*liberty, freedom*) i majątek (*estate*). Dzięki temu J. Locke może uznać stan natury (a więc jakże istotną dla myślenia liberalnego wolność) za stan, wbrew Th. Hobbesowi, niebędący wojną. Problem jednak w tym, że nie sposób przy takich założeniach zrozumieć, dlaczego doszło do zawarcia umowy społecznej. J. Locke ma tego świadomość. Jego próba rozwiązania owego problemu jest jednak zadziwiająca:

Chociaż w stanie natury ma on takie uprawnienia, to już korzystanie z nich jest bardzo niepewne, albowiem jest on nieustannie narażony

54 Por. P. Manent, *Intelektualna historia*, dz. cyt., s. 75.

55 Tamże, s. 65.

na napady innych. Skoro wszyscy, tak jak i on, są królami, a jeden człowiek jest równy drugiemu, nikt zaś ściśle nie przestrzega zasad słuszności i sprawiedliwości, to korzystanie z własności w tym stanie jest bardzo ryzykowne, bardzo niebezpieczne. To zaś powoduje, że chce on zmienić stan, który jakkolwiek cechuje wolność, jest jednak także pełen strachu i ciągłych niebezpieczeństw⁵⁶.

Stwierdziłem, że rozwiązanie to jest zadziwiające, gdyż Th. Hobbes wyraźnie podkreśla, że

wojna polega nie tylko na walce czy też na rzeczywistym zmaganiu; czasem wojny jest odcinek czasu, w którym dostatecznie jest wyrażone zdecydowanie na walkę⁵⁷.

De facto zatem J. Locke, próbując „poprawić” Th. Hobbesa, dokonuje jedynie zmiany nazewnictwa: zawęża Hobbesowskie rozumienie wojny do „rzeczywistego zmagania”, a stan gotowości do niej określa stanem natury (pierwotny wolny rynek?), który nie jest wojną, ale może się weń przeobrazić. Co więcej, podkreśla wszak, że owa możliwość jest „nieustanna”, „ciągła” (*constant, continual*). A skąd może ktoś wiedzieć o możliwości, jeśli nie została ona nigdy zrealizowana? W konsekwencji więc nie sposób nie zgodzić się z P. Manentem, iż

stan natury jest faktycznie lub raczej, prędzej czy później, staje się faktycznie stanem wojny. Mamy tutaj „moment hobbesowski” w teorii Locke’a⁵⁸.

Dodajmy od razu, że moment to kluczowy. Jak zauważa wielokrotnie już przywoływany P. Manent:

Każda teoria stanu natury i społecznego kontraktu zawiera z konieczności taki moment hobbesowski – odnosi się to również do filozofii Rousseau – ponieważ jedynie stan wojny, którego nie sposób jest znieść, jedynie zło, którego nie sposób jest tolerować, może

56 J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, II, IX, § 123, przekł. Z. Rau, PWN, Warszawa 1992, s. 251.

57 Th. Hobbes, *Lewiatan*, I, 13, dz. cyt., s. 110.

58 P. Manent, *Intelektualna historia*, dz. cyt., s. 75.

wyjaśnić fakt, że ludzie zgodzili się wspólnie opuścić stan, gdzie *in principio* ich prawa znajdowały się w rozkwicie⁵⁹.

O ile jeszcze umowę u Th. Hobbesa można uznać za próbę porzucenia stanu natury w jego istocie (choć jeśli tą istotą jest strach, to została jedynie zmieniona jego forma), o tyle u J. Locke'a chodzi wszak o zachowanie istoty stanu natury – własności. Z czego zaś wynika to, że, jak zauważono wyżej, stan natury musi przerodzić się w wojnę? Nie sposób znaleźć u J. Locke'a innej odpowiedzi, jak ta właśnie – z realizacji naturalnego prawa własności. Czy zatem umowa, nie likwidując przyczyn „strachu”⁶⁰, a jedynie je ograniczając, jest gwarancją pokoju? Trudno, rzecz jasna, o jednoznaczną odpowiedź. Sądzę jednak, że stan po umowie jest raczej bliższy rozejmowi, w którym strony tak naprawdę wciąż prowadzą wojnę, tyle tylko, że bardziej „konwencjonalnymi” metodami. Ten stan to tykająca bomba zegarowa, której nie rozbrojono, a jedynie przesunięto wskazówki zegara.

Patrząc na dzieje europejskiej refleksji politycznej z perspektywy, a zatem ujmując je – z pewnym uproszczeniem – w pewne archetypy, można zaryzykować tezę, iż mamy do czynienia z trzema zasadniczymi modelami: antycznym, chrześcijańskim i nowożytnym (przyjmuję bowiem, że choć współczesność różni się pod pewnymi względami od nowożytności, to w istocie jej „aksjomaty i twierdzenia pierwotne” spoczywają właśnie w nowożytności)⁶¹.

59 Tamże, s. 75-76.

60 Zauważmy na marginesie, że choć wprawdzie konsekwencje polityczne, które wyciąga z tego faktu J. Locke są rzeczywiście całkowicie odmienne od Hobbesowskich, to, o czym już wspominaliśmy, J. Locke przygotowuje podwaliny pod ekonomię polityczną liberalizmu. A liberalny rynek zdaje się odpowiadać w pełni modelowi stanu natury J. Locke'a. Umowa społeczna chroni nas, co najwyżej, przed napaścią w sensie dosłownym. Czyż jednak rynek nie jest permanentną niepewnością, ryzykiem, zagrożeniem? Czyż nie jest bardzo specyficznym (a może właśnie niespecyficznym, bo bliskim owemu pierwotnemu, Locke'owskiemu strachowi przed głodem) STRACHEM?

61 Można postawić w tym miejscu zarzut, iż w zasadzie każdy z tych trzech archetypów uwzględnia wszystkie trzy czynniki: mądrość, miłość, strach. Bez wątpienia to prawda, ale odmienne jest rozłożenie akcentów. Na

Patrząc z tej perspektywy na polityczny potencjał człowieka, można powiedzieć, że fundamentem w refleksji antycznej jest mądrość rozumiana jako permanentne dążenie do zrozumienia zasad rządzących kosmosem, państwem, człowiekiem. Na owym dążeniu ufundowana jest z kolei *paideia*, stanowiąca podstawę życia politycznego.

Refleksja chrześcijańska, choć nie odrzuca całkowicie modelu antycznego, to jednak modyfikuje go poprzez podporządkowanie Objawieniu. Przyjęcie Objawienia dokonuje się w wyniku wolnej decyzji, podmiotem której jest wolna wola. I również akt owej wolnej woli – miłość, stanowi fundament potencjału politycznego *homo sapiens*.

I wreszcie nowożytność. Jest spadkobiercą chrześcijaństwa, jeśli chodzi o znaczenie przypisywane woli (i dlatego, między innymi, nie ma możliwości powrotu do refleksji greckiej – „chcenie”, a szczególnie „chcenie ludu” zdaje się tu wartością najwyższą). Odrzuca jednak Objawienie i w konsekwencji miłość. Jej miejsce jako fundament politycznego potencjału człowieka zajmuje, pod różnymi postaciami, strach.

SŁOWA KLUCZOWE:

filozofia grecka, chrześcijaństwo, nowożytność, mądrość, miłość, strach

Summary

Piotr Świercz, *Human Political Potential – Wisdom, Love, Fear and State in a European Reflection*

The article discusses the essence of the human political potential, interpreted as fundament of human political activity, in European political

przykład: w refleksji greckiej to raczej mądrość uzasadnia miłość, a w refleksji chrześcijańskiej – *vice versa*. W konsekwencji rozumienie mądrości i miłości w obu formacjach jest nieco inne. Jestem przekonany, że (zgodnie z greckim rozumieniem pojęcia *ἀρχή*) zaakcentowanie i odniesienie się do tego, co pierwsze, jest absolutnie fundamentalne – bowiem to, co pierwsze, uzasadnia resztę, będąc tego przyczyną.

thought. This problem is examined in the perspective of paradigms of European tradition: antiquity, Christianity and modernity. After analysis of some sources, representative for above mentioned paradigms, author concludes that, the essence of the political potential is, respectively, wisdom, love and fear.

Piotr Świercz, doktor habilitowany, wykładowca w Instytucie Politologii Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie, historyk doktryn politycznych i filozof polityki. Specjalista refleksji politycznej Starożytnej Grecji, zwłaszcza przedplatońskiej.