

Jan Kłos

(Lublin)

BŁ. JOHN HENRY NEWMAN – ETOS I NAWRÓCENIE

Abstract

This paper is an attempt to approach the history of bl. John Henry Newman as the history of a man who decided to re-evaluate his ethos in line with what his conscience showed him to be a duty to fulfil. Here conversion is understood as a long process of development, where the moment of decision is only the final element. What seems to be an illumination and impulse is only seemingly a sudden change. In fact, it stems from personal and tacit thought, from the mystery of the person.

Key words

assent, conversion, development, ethos, person

Myślenie nowożytne zaczyna się od postulatu zawieszenia dotychczasowej wiedzy i przyjęcia postawy wątpienia wobec dostarczanego przez zmysły doświadczenia. Rewolucyjne wolty na styku epok nie są niczym nowym. Zwykle kolejne okresy intelektualne, artystyczne czy literackie zapowiadają odmienne podejście od tego, które było wcześniej. Na tym fundamencie powstaje ferment ideowy, z którego ma się wyłonić nowa jakość: spełniona obietnica prawdziwego poznania człowieka, ukazania jego autentycznego obrazu. Taki krok w XVII w. wydaje się czymś naturalnym. W świecie chaosu wynikającego z głębokich różnic w tak istotnym obszarze życia społecznego, jakim jest religia, rodzi się naturalne pragnienie osiągnięcia pewności. W otoczeniu religijnej różnorodności pytamy, gdzie jest prawda i kto ma rację, czyli kto jest depozytariuszem tej prawdy.

U progu nowożytności mamy bowiem do czynienia ze światem, w którym z jednej strony człowiek w obszarze filozoficznym zrywa z tradycyjną metafizyką rzeczywistości na rzecz ugruntowania jej pewnego obrazu w świadomości poznającego; z drugiej strony szuka właściwego modelu swojego bycia-w-świecie. Zrozumiał wszak, że to on nadaje wartość temu, co go otacza, że to jego wybór czyni przedmiot godnym zainteresowania. Tym sposobem mieszkawiec nowożytności powoli, acz konsekwentnie, zrywa ze swoim starym etosem, z zastanymi tradycyjnymi ramami wyznaczonymi przez trwałe instytucje społeczne, których symbolem był we wczesnej epoce przednowożytnej na przykład jeden i niepodzielony Kościół katolicki. Potem sytuacja uległa radykalnej zmianie. Zarówno schizma wschodnia w XI w., jak i zachodnia w XVI w. podważyły jedność chrześcijańskiego świata.

Schizma dokonana za sprawą Reformacji zamieniła pytanie o to, kto „ma rację” w rozstrzygnięcia na polach bitewnych, z których wojna trzydziestoletnia (1618-1648) wydaje się być najbardziej znamienym przykładem, choćby z tego względu, że był w nią zaangażowany Kartezjusz, ojciec europejskiego racjonalizmu. Myślę, że ta wyjątkowa okoliczność, kiedy w szczyku oręża nawet najszlachetniejsza racja pada ofiarą siły, sprzyjała pilnej potrzebie szukania rozwiązania, i to nie w pogmatwanej rzeczywistości, lecz w czystym obszarze myślenia. Tak zrodziło się kartezjańskie odejście od świata doświadczanego w kierunku świata postrzeganego, a raczej jego modelu w świadomości.

Mówimy zatem cały czas o rozstaniu się ze starym i o nadejściu nowego etosu. W tym sensie dostrzegamy wspólny rys wystąpienia Kartezjusza i Newmana, dlatego łączę tu dwie perspektywy czasowe: XVII i XIX w. Zarówno Kartezjusz, jak i Newman chcieli osiągnąć pewność własnego pozna-

nia. Obaj zastanawiali się nad drogą dojścia do pewności, w której człowiek wydaje nieomyślne sądy. Racjonalizm szukał jednak etosu dla pewności uniwersalnej, logicznej, naukowej oraz intersubiektywnej – i taką znalazł w naukowym obrazie świata. Czym innym bowiem zajmuje się nauka, jeśli nie tym, co wspólne, co może być powszechnie akceptowane i niezależne od kontekstu historycznego, niezależne od położenia geograficznego? Taka jest natura nauki, która ustala powszechnie obowiązujące warunki poznania¹. Newman jednak stawia pytanie o człowieka w tym naukowo-universalnemu świecie. Pyta nie o pewność naukową, ale o to, jak pośród chaosu człowiek może osiągnąć pewność osobową. Pyta, co to znaczy, że człowiek jest pewny swojego postępowania, wiary, decyzji.

Nadal bowiem nasz świat to świat cieni, pośród których człowiek szuka pewności dla siebie; to scena zderzenia się ze sobą różnorodnych racji, gdzie słowo występuje przeciw słowu, a mimo to w tej przestrzeni zdarzeń prawdopodobnych człowiek staje wobec obowiązku działania w taki sposób, jakby wszystko, co widzi, było prawdą i rzeczywistością. Newman powraca do zapoznanego przez racjonalizm i późniejszą tradycję empiryzmu pytania o człowieka. Co istotne, powraca do tego pytania z jego wnętrza, jako człowiek, który urodził się w środowisku podzielonego Kościoła – praktycznego uczestnika nowożytnych procesów przemian. Pyta o konieczne, indywidualne, osobowe warunki przyświadczenia, czyli uznania czegoś za prawdę i, co fundamentalne, podjęcia działania wynikającego z faktu uznania. Od teoretycznych konstatacji do działania jeszcze droga daleka. O ile bowiem do poznania prawd świata przyrodniczego, do zrozumienia modeli matematycznych, jakimi opisuje ten świat fizyka, wystarcza sprawny intelekt, o tyle do działania moralnego i religijnego jest to zbyt słabe, nieadekwatne kryterium. Tutaj nie wystarcza rygor metody, powtarzalny algorytm postępowania, który nadaje się do wielokrotnego zastosowania, ale potrzeba odpowiedzi, a wręcz przemiany całego człowieka. Potrzebna jest gotowość całej osoby, która ma się zaangażować w działanie. Zresztą takie jest przecież kryterium moralnego czynu: rozumny i wolny sąd osoby w punkcie wyjścia. Wyzwania, wobec jakich staje człowiek, są tak zróżnicowane, że nie sposób zapisać ich w postaci ogólnej formuły.

Głównym przedmiotem tego artykułu jest ukazanie związku pomiędzy etosem i nawróceniem. Każde nawrócenie dokonuje się bowiem w jakimś etosie. Przykład Newmana jest tu szczególnie frapujący, ponieważ ukazuje jak

¹ Dzisiejsza debata na temat nauki, jej roli, kwestii odniesienia do wartości podważa ideologiczne schematy postrzegania nauki w XIX w. (zob. dyskusja dotycząca relacji nauki do aksjologii oraz etyki: Z. Hajduk, *Nauka a wartości. Aksjologia nauki*, Lublin 2008, s. 41-63).

nowożytna jednostka, ze względu na naturę swojego nowego kontekstu ideowego skazana na alienację z trwałych fundamentów tradycji, znajduje prawdę dzięki ukrytej sile, jaką przechowuje w sobie – jednak nie w znaczeniu Kantowskiego postulatu rozumu praktycznego, który symbolizuje wyzwolenie od lotnych piasków świata zjawiskowego, ale w tajemniczym współdziałaniu natury z łaską poprzez głos sumienia.

KONWERSJA – PRÓBA UŚCIŚLENIA I PODRÓŻ W NIEZNANE

Najpierw trzeba bardzo wyraźnie podkreślić istotny przekaz, jaki ukazuje myśl Newmana, a co już zostało zaznaczone w szkicu wstępnym: nawraca się cały człowiek. Nawrócenie to nie naprędce formułowane myśli i powtarzane opinie, w których na przykład popieramy jakieś działania polityczne, zgadzamy się bądź nie zgadzamy z czyimiś poglądami; nawrócenie nie sprowadza się do zajęcia jakiegoś stanowiska, choć zewnętrznie może przybrać taką formę. Nawrócenie jest raczej ruchem w jakimś kierunku, pójściem za kimś lub za czymś, podążaniem, przyłgnięciem do jakiejś sprawy. Nie ma mowy o nawróceniu tam, gdzie człowiek popiera jakieś działanie, a sam nic nie robi, by je realizować.

Jeśli mamy mówić o konwersji i jej skutkach, spróbujmy najpierw ustalić znaczenie słowa „nawrócenie”. Nakreślone w poprzednim akapicie jego negatywne rozumienie jest tylko próbą przybliżenia. Otóż można w nawróceniu (łac. *conversio* – odmiana, odwrócenie, nawrócenie, zmiana) wyróżnić dwa aspekty. Po pierwsze może ono oznaczać powrót do punktu wyjścia. Obrano zły kierunek, więc należy wrócić do początku, albo nastąpiła rezygnacja z dalszej drogi. W drugim znaczeniu nawrócenie oznacza świadome podążanie w złym kierunku, by po jakimś czasie go zmienić. W tym znaczeniu niekoniecznie dochodzi do powrotu do punktu wyjścia, ale o zmianę kierunku. Jeśli zaś chodzi o etos (gr. *ethos* – obyczaj, obyczaje, charakter), to rozumiem go tutaj jako przestrzeń społeczną, polityczną, religijną, w której dokonuje się wartościowanie (nazywanie) rzeczywistości.

O jakim nawróceniu mowa w przypadku Newmana? Niektórzy autorzy powątpiewają nawet, czy w jego przypadku powinno się mówić o nawróceniu, czy może raczej o przejściu. Trudno bowiem twierdzić, że świadomie podążał w złym kierunku, że na przykład kierował się zasadami stojącymi w sprzeczności z prawdami chrześcijańskimi. W każdym razie mamy tu do

czynienia ze zmianą etosu, z dokonaniem gruntownych przewartościowań i nowym spojrzeniu na to, co w jego starym etosie zostało odrzucone lub zapoznane.

Można by powiedzieć, i taka wydaje się logika Newmanowskiej „Apologii”, że jej autor kierował się prawdą i stosował wiernie do zasad religii zgodnie z osądem sumienia, ale w jego etosie podsuwano mu złe kierunki. To trochę tak, jakbyśmy w obcym terenie pilnie przestrzegali wskazówek fałszywej mapy, którą nam podano. Nie możemy mieć do siebie pretensji, że zabłądziliśmy, bo kierowały nami złe intencje, niezdrowa ciekawość, chciwość, koniunkturalizm, przecież nie stosowaliśmy podwójnej miary, a więc byliśmy wobec siebie szczerzy. Taką postawę zachowywał Newman, dlatego możemy zrozumieć głębokie przekonanie, które mu towarzyszyło, gdy po ciężkiej chorobie wracał z Włoch do Brytanii, przeczuwając już potrzebę reformy Kościoła anglikańskiego, a które zapisał w swoich notatkach: „nie zgrzeszyłem przeciw światłu”².

NAWRÓCENIE CZY NAWRÓCENIA

Intelektualno-duchowa droga, jaką nakreślił John Henry w swojej „Apologii”, jest przykładem nie tyle jednorazowego nawrócenia, ile historią wielu nawróceń. Sam autor zresztą przełomowe momenty swojego życia nazywa w ten sposób, co świadczy o jego realistycznym spojrzeniu na rozwój i dynamikę człowieka. Życ w jego rozumieniu to bowiem nieustannie się nawracać. Nawrócenie nie jest jednorazowym aktem, lecz szeregiem aktów dokonywanych na co dzień. W „Apologii” znajdujemy kilka ważnych dat, a zatem najpierw 1816 r., kiedy doświadcza młodzieńczego uniesienia religijnego, charakterystycznego zwłaszcza dla tzw. nurtu ewangelikalnego (kalwińskiej proweniencji) w Kościele anglikańskim. Wówczas, jak twierdzi, doświadczył wewnętrznego nawrócenia. To nawrócenie skierowało go na obecność Boga bardziej realną niż świat rzeczy materialnych, na myśl „o dwu tylko istotach absolutnie i jasno oczywistych, (...) o sobie samym i moim Stwórcy”³. Jeśli dla Kartezjusza pewność łączyła się z posiadaniem idei jasnej i wyraźnej w umyśle, dla Newmana, zwłaszcza pod wpływem tego młodzieńczego przebudzenia, wiązała się z osobą Stwórcy i osobistą z Nim relacją.

² Zob. M. Trevor, Newman: The Pillar of the Cloud, London 1962, s. 130.

³ J.H. Newman, Apologia pro vita sua, tłum. S. Gąsiorowski, Warszawa 2009, s. 57.

W 1816 r. porwany tradycją regularnej rodzinnej lektury Biblii wedle po-reformacyjnej zasady: *sola fide* oraz *sola scriptura*, w charakterystycznym dla młodzieńczego wieku duchowym zapale odwraca się od zewnętrznego świata w kierunku Boga. Do tego należy oczywiście jeszcze dodać prace teologiczne Josepha Milnera oraz Isaaca Newtona, które wówczas czytał, a które doprowadziły jego młody umysł (zwłaszcza prace Newtona) do przekonania, „że Papież jest Antychrystem”; do 1827 r. pozostawał pod wpływem dominującego podówczas klimatu racjonalistycznego Oxfordu, dlatego zaczynał „przedkładać doskonałość intelektualną nad moralną”⁴ i zmierzał w kierunku rozwiązań racjonalistycznych; w 1833 r., dacie przełomowej dla ruchu oksfordzkiego, zaczyna dostrzegać pęknięcia w swoim anglikańskim etosie i potrzebę gruntownej reformy; wreszcie w 1845 r. staje się niemal bezradny wobec wewnętrznego wezwania do pójścia w kierunku, do którego jego współwyznawcy żywali głęboką niechęć, nazywając wierzących Kościoła rzymskokatolickiego pogardliwie „papistami”. Zatem prawdopodobieństwo, że Newman przystąpi do wspólnoty rzymskich katolików, było bliskie zeru, niemniej John Henry podjął osobistą decyzję z wewnętrzną pewnością.

Wszystkie podane przykłady pokazują, jak umysł człowieka zachowuje się w konkretnych etosach, jakich dokonuje wartościowań i wyborów. Każda z tych dat oznacza uznanie jakiegoś systemu wartości za prawdziwy, czyli dokonanie przyświadczenia wobec jakiegoś zbioru prawd. Niemniej żadne z tych przyświadczeń, oprócz tego z 1845 r., nie wiązało się z poczuciem pewności, spełnienia i pokoju.

DWA WYMIARY NAWRÓCENIA

Nawrócenie nierozzerwalnie wiąże się z etosem, bo zawsze dokonuje się w jakiejś przestrzeni indywidualnej i społecznej. Człowiek dokonuje wyborów (przyświadcza) w kontekstach, w które wchodzi lub z których wychodzi. Często dopiero działania, które podejmuje, a których wewnętrzna logika jego samego zdumiewa, powodują, że zaczyna pytać o roszczenia etosu. Dopiero z pewnego dystansu, a jednocześnie z wnętrza własnego dobrze ukształtowanego sumienia zaczyna pytać: czemu przyświadczam w ramach mojego etosu? Co uznaję za prawdę? Do czego mnie prowadzi i czym kieruje się moje miejsce? To są pytania, jakie Newman ostatecznie zadał wobec własnego etosu: Kościoła anglikańskiego.

⁴ Ibidem, s. 71.

Zauważmy, że w jego przypadku to oddalenie, które pozwoliło na refleksję, ma istotnie dwa wymiary: zewnętrzny i wewnętrzny. Zewnętrzny, bo niepokojące pytania pojawiły się podczas jego wyprawy do Rzymu, czyli do serca Kościoła rzymskokatolickiego. I wymiar wewnętrzny, o którym już wspominałem. To jest niepokój sumienia, który każe szukać właściwego etosu, czyli takiego miejsca, któremu człowiek może rzeczywiście przyświadczyć, do którego gotowy jest przylgnąć i na fundamencie tego przyświadczenia i przylgnięcia osiągnąć pewność.

Newman nawiązuje do tych dwóch wymiarów etosu w liście do Marii Rosiny Giberne (1802-1885), pisarki, która także przeszła do Kościoła katolickiego. W grudniu 1837 r., a zatem w trakcie przemian związanych z ruchem oksfordzkim i osiem lat przed swoją konwersją, tak pisze:

Nie mamy się czego spodziewać ani obawiać ze strony rządów wigów czy konserwatystów, biskupów, parów, sądu, czy też ze strony jakiegokolwiek innej widzialnej władzy. Musimy ufać naszemu własnemu *ἦθος* (etosowi) czyli temu, co jest niewidzialne, naszym niewidzialnym darom oraz ich niewidzialnemu Autorowi. Mam naprawdę nadzieję, że zostaniemy umocnieni w nowy sposób, bo ten stary się wyczerpał. Niektórzy biskupi, jak Norwich, zmierzają szybko w kierunku odrzucenia Credo, co jest herezją – a kiedy biskup jest heretykiem, mężczyzna, kobieta lub dziecko mają prawo mu się sprzeciwić. Wiarę stawiamy na pierwszym miejscu, jest nam droższa niżli widzialna struktura, która jest na niej zbudowana⁵.

Newman przeczuwa nadchodzące także dla niego zmiany. Ruch oksfordzki już trwa, bo jako datę jego rozpoczęcia przyjmuje się 1833 r. Nawiązuje w tym tekście do etosu zewnętrznego, zatem do sytuacji politycznej Kościoła anglikańskiego i do etosu wewnętrznego, osobistego, do tego, „co jest niewidzialne”, do wewnętrznej twierdzy sumienia. Osobisty etos nie jest egotycznym zamknięciem, bo przecież w przytoczonym cytacie Newman mówi o „naszym etosie”, czyli o jakiejś wspólnej, dzielonej z innymi, przestrzeni duchowej. Poszukiwanie prawdziwego etosu w zgodzie z sumieniem jest też wspólnototwórcze. Szukanie prawdziwego etosu polega bowiem na odrzuceniu pozornych przyświadczeń pojęciowych, na zrozumieniu, że zanurzeni w jakiejś werbalnej grze: poglądów, stanowisk, opinii, ideowych deklaracji musimy wyjść ku rzeczywistości. Wówczas wspólnota tworzy się nie na zasadzie podzielenia stanowiska, że jesteśmy zwolennikami jakiejś doktryny politycznej lub społecznej, ale że zwracamy się, że jesteśmy zanurzeni w jednej rzeczywistości. Rzecz niezwykle istotna i godna podkreślenia,

⁵ J.H. Newman, *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, VI, Oxford 1984, s. 174.

zwłaszcza w kontekście konwersji Newmana, to fakt, iż wymiar wewnętrzny etosu odsłania tajemniczy obszar, który na płaszczyźnie zewnętrznej nie jest widoczny czy nawet w pełni zrozumiały, dla samego podmiotu. Można by powiedzieć, że sumienie wyznacza kierunek zakryty początkowo dla działającego. Jego zarysy wyłaniają się stopniowo z cienia i wyobrażeń, z tego, co się jedynie wydaje, do tego, co jest rzeczywiste.

NAWRÓCENIE – CZYLI WYCHODZENIE Z CIENI I WYOBRAŻEŃ

Pomimo wielu przykładów konwersji, jakie wymieniłem, myślę, że możemy dostrzec u Newmana ich jeden wspólny rys, czyli jakiś uniwersalny schemat nawrócenia. Jego formuła łacińska, podana przez naszego bohatera, brzmi: *ex umbris et imaginibus in veritatem* (z cieni i wyobrażeń do prawdy), czyli z przypadkowych przyświadczeń do pewności. To z wielu względów ciekawa formuła. Mamy XIX w., jesteśmy po wielu spektakularnych odkryciach naukowych, po rewolucji przemysłowej. Rośnie potęga przemysłowa miast, wirują wrzeczona poruszane siłą pary. Człowiek przesiada się z dyżansu do pociągu. Ludzkość uwierzyła w nieograniczony postęp. Światło rozumu przenika zagadki wszechświata i zdaje się obiecywać rozwikłanie wszystkich tajemnic ludzkiej egzystencji. W takich okolicznościach Newman pisze o „cieniach i wyobrażeniach”, z których trzeba wyjść, by dojść do prawdy. W „Parochial and Plain Sermons” czytamy: „Obecnie przebywamy w świecie cieni. To, na co patrzymy, nie jest rzeczywiste”⁶.

Z drugiej strony w tym samym zbiorze kazań znajdujemy tekst pod znamionym tytułem „Unreal Words” („Nierzeczywiste słowa”), w którym Newman deklaruje: „Nie jesteśmy już w obszarze cieni, mamy prawdziwego Zbawiciela przed sobą, prawdziwą nagrodę oraz prawdziwe środki duchowego odrodzenia”⁷. Prawdziwy etos umiejscowiony jest w przestrzeni pozbawionej cieni. Kiedy wychodzimy z cieni? Czy dopiero wówczas, gdy nastąpi koniec dziejów? Jesteśmy w obszarze cieni, czyli pozoru, złudzeń, tego, co starożytna tradycja filozoficzna nazwała doksą (w odróżnieniu od poznania prawdziwego episteme), a jednocześnie nie jesteśmy w tym obszarze. Pozorną sprzeczność można tłumaczyć tym, że w obu przypadkach autor ma inny

⁶ J.H. Newman, *Parochial and Plain Sermons*, San Francisco 1987, s. 952-953.

⁷ *Ibidem*, s. 969-970.

podmiot na myśli. Przebywanie w cieniu (poznania, prawdy) dotyczy ogólnej kondycji każdego człowieka; dopiero nawrócony wychodzi z cienia do światła. W takiej sytuacji znajduje się chrześcijanin, który całym swoim jestestwem otwiera się na Boga. Choć Newman deklarował, że nie jest już w cieniu, kiedy pozostawał jeszcze we wspólnocie Kościoła anglikańskiego, to przecież w sumieniu był otwarty na każde działanie, które zbliży go do prawdy, nawet wbrew otoczeniu.

Newman nie boi się paradoksów, bo jak pisze w „Parochial and Plain Sermons”: „W oczach rozumu na życie samo religii składają się, by tak rzec, paradoksy i sprzeczności”⁸. Świat cierpi na erozję wyobraźni religijnej, tej wyobraźni, która jest decydującym impulsem wiodącym do rzeczywistego przyświadczenia, dlatego nie potrafi uchwycić bogactwa doświadczenia religijnego czy moralnego. Pomimo niewątpliwych osiągnięć naukowo-technicznych życie moralne człowieka jest według Newmana zaniedbane. Widać wyraźnie znaczącą dysproporcję pomiędzy rozwojem intelektualnym i rozwojem moralnym. W przypadku jednostki, niezależnie od poziomu rozwoju technologicznego, zawsze mamy do czynienia z indywidualną historią zmagania się w obliczu wyboru dobra lub zła, dążeniem do osiągnięcia pewności wyboru, czyli dotarcia do celu, do domu, etosu-miejsca zamieszkania. Owe paradoksy są zatem często pozorne i dowodzą jedynie bogactwa doświadczenia osobowego. Okazuje się bowiem, że zwykle rozpatrujemy jakąś rzecz jednowymiarowo, gdy tymczasem należy na nią spojrzeć z różnych perspektyw.

NAWRÓCENIE – DOJRZEWANIE CZY NAGŁA DECYZJA?

Newman poświęcił zagadnieniu relacji pomiędzy nawróceniem jako nagłą decyzją a konwersją będącą efektem długiego procesu dojrzewania całe kazanie zatytułowane właśnie „Sudden Conversions” („Nagłe nawrócenia”). W tym tekście, jak sugeruje sam tytuł, jego autor opisuje nagłe nawrócenia i zastanawia się nad ich zaistnieniem. Dlaczego niektórzy ludzie w jednej chwili zmieniają swoje postępowanie albo nawet całe życie? Autor wyróżnia tu kilka czynników.

Może to być „nagły impuls myśli, jakie silne wzburzenie lub silna perswazja”. Jakkolwiek doświadcza człowiek „okazji do nawrócenia”, wiele zależy od postrzegającego ją umysłu. Newman wprowadza pojęcie umysłu religijne-

⁸ Ibidem, s. 981.

go, który w takim doświadczeniu szuka „śladów Boga”. Mamy różne rodzaje nawróceń, rozmaite motywy prowadzą do nich: zmiana dotychczasowego stylu życia, porzucenie dawnych przekonań etc. Jakie jest kryterium właściwego (autentycznego) nawrócenia? Newman udziela odpowiedzi negatywnej, czyli pisze o tym, co nie jest właściwym nawróceniem. Stosownym motywem nawrócenia nie są chwilowy wybuch emocji albo lęk przed Bożym gniewem. Możliwe, że nawiązywał tu do swojego młodzieńczego porywu z 1816 r. Człowiek miotany emocjami często zresztą zmienia zdanie i nie potrafi całkowicie stanąć po jakiegokolwiek stronie. Nie jest prawdziwym nawróceniem gwałtowne przechodzenie od jednej skrajności do jej przeciwieństwa.

Mając na uwadze osobisty przykład, Newman traktował nagłe nawrócenia z dużą ostrożnością, by nie powiedzieć podejrzliwością. W jego głębokim przekonaniu nawrócenie jest zawsze długotrwałym i uciążliwym procesem. Dopiero takie nawrócenie nazywa „rzeczywistym i prawdziwym”, takie, w którym ludzie zmieniają „nie tylko swoje poglądy, ale swoje serca, a to z pewnością nie dokonuje się w jednym momencie, jest to wolny proces (...)”. Pomimo tego, że jest to proces zachodzący w sposób wolny, wcale nie oznacza to, że jest on jednolity, gdyż często dokonuje się „skokami pod wpływem zewnętrznych zdarzeń oraz innych okoliczności”. Niejednokrotnie trudno jest podać konkretny czas momentu nawrócenia, w jaki sposób i kiedy się rozpoczął. Czasem ktoś na zewnątrz głosi odmienne poglądy od tych, co do których słuszności jest przekonany. Newman ucieka się tutaj do bardzo sugestywnych, wręcz malarskich, metafor. Pisze o

wewnętrzny wzroście, który rozbija (...) martwą zewnętrzną powłokę błędu, a ta, nie mając korzenia w ich umysłach (...) nagle odpada (...) pod wpływem jakiejś przypadkowej przyczyny, jak się powiada, której nie jesteśmy w stanie dostrzec⁹.

Nawrócenie nie jest procesem logicznej dedukcji, w którym przechodzi się od samooczywistych przesłanek do pewnego wniosku. Nie jest to zatem zaledwie praca intelektualna.

POWRÓT DO OJCZYZNY – RUCH OKSFORDZKI I JEGO ETOS

Definiując naczelną ideę ruchu oksfordzkiego, James Pereiro pisze w swoim znakomitym opracowaniu, że „moralna prawość była fundamentalnym

⁹ Przytoczone tu cytaty pochodzą ze zbioru kazań: J.H. Newman, *Parochial and Plain Sermons*, s. 1679-1683.

warunkiem jasnego postrzegania intelektu (...)”¹⁰. Ta konstatacja doskonale wpisuje się w to, jak konwersję rozumiał Newman. Nie jest ona owocem nagłej decyzji, lecz wynikiem długiego procesu, efektem dojrzewania. Postanawiam coś o sobie, postanawiam coś zmienić. Na decyzję składają się dwa czynniki: obiektywny (zewnętrzny) oraz subiektywny (wewnętrzny). Pomiedzy nimi istnieje zawsze istotne niedopasowanie. Mówimy tu o przestrzeni wyborów moralnych, wszak z takimi głównie wiąże się konwersja. Mówiąc językiem współczesnej technologii informatycznej, moglibyśmy to niedopasowanie nazwać niekompatybilnością.

Intelektualiści zaangażowani w ruch oksfordzki nazywani byli traktarianami, ponieważ swoje przemyślenia i poszukiwania zapisywali w postaci traktatów. Tym sposobem wytworzył się szczególny etos intelektualny ludzi poszukujących prawdy i niebojących się formułować śmiałych tez oraz stawiać odważnych pytań, nie w imię buntu dla niego samego, ale w imię niepokoju sumienia. Pereiro notuje:

Traktariańska ogólna teoria wiedzy religijnej dodawała tutaj to, że jedynie teolog posiadający szczególne dary pobożności i świętości byłby zdolny do znalezienia najbardziej odpowiednich słów, by opisać tajemnicę oraz dać im dokładny wyraz pojęciowy. Właściwy etos dostarczyłby nie tylko właściwego uchwycenia objawionej prawdy, ale także pomógłby – słabiej niż natchnienie, choć bez wątplenia także z boskiego źródła – w ułatwieniu doboru pojęć, gdy chcemy słowem przekazać tę wiedzę¹¹.

Zauważmy, że w nurcie traktarianów pojawia się pytanie o etos, dodajmy: etos Kościoła anglikańskiego. Traktarianie zaczynają podważać to, co w nurcie racjonalistycznym powinno być argumentem wystarczającym, czyli jasną i logiczną argumentację niezależną od kondycji moralnej ją formułującego. Pojawia się pilna odpowiedź na pytanie: gdzie jest człowiek, który daną prawdę formułuje? Czy jest przykładem tego, do czego sam nawołuje? Czy może jest jedynie martwą tablicą, na której zapisano jeszcze jedną informację? Atmosfera dyskusji w ramach ruchu oksfordzkiego, właśnie jego etos, sprzyjały stawianiu pytań o relację pomiędzy głoszeniem prawdy a postępowaniem w prawdzie.

Wyczuwamy gorzkość w słowach, jakie Newman zapisał w jednym ze swoich kazań jeszcze z czasów anglikańskich. Czytamy w nim:

Wolałbym raczej, żeby Kościół był zrównany z ziemią tak rzeczywiście, uczciwie i szczerze, przez jakiś naród myślący, że czyniąc to robi Bogu przysługę, (...) niż

¹⁰ J. Pereiro, *Theories of Development in the Oxford Movement*, Leominster 2015, s. 14.

¹¹ *Ibidem*, s. 75.

gdyby był przez ten naród utrzymywany „tylko” z tego względu, by zachować własność, bo sądzę, że byłby to dużo większy grzech¹².

Już wówczas w gronie traktarian pojawiło się przekonanie, że Kościół anglikański, Kościół Narodowy, przestał być etosem duchowego rozwoju, że utracił swoje życie¹³. Słowa te są zatem jasną deklaracją, że etos religijny ich autora tkwi w błędzie, że należy go albo zmienić, albo opuścić. Ponieważ zmiana okazała się niemożliwa, pozostało tylko drugie wyjście.

Etos przywodzi na myśl to, co kanadyjski filozof Charles Taylor nazywa *imaginariem społecznym*. Czym jest *imaginarium*? Taylor odpowiada:

to coś szerszego i głębszego niż schematy intelektualne, do których sięgają ludzie, myśląc o rzeczywistości społecznej w sposób oderwany. Chodzi mi raczej o sposób, w jakie ludzie wyobrażają sobie swoją społeczną egzystencję, jak przystosowują się do innych, jak toczą się sprawy między nimi i bliźnimi; to także oczekiwania, które zwykle się spełniają, oraz głębsze normatywne koncepcje i obrazy, leżące u ich podstaw¹⁴.

A w swojej monumentalnej pracy na temat źródeł podmiotowości Taylor pisze o bezwzględnej potrzebie istnienia ram pojęciowych, horyzontu, „w których rzeczy nabierają trwałego znaczenia”, a bez tych ram nie potrafimy określić własnej tożsamości¹⁵.

George Santayana pisze w swoim eseju, iż

każda żywa i zdrowa religia posiada wyraźne cechy idiosynkratyczne. Jej siła polega na wyjątkowej i zdumiewającej nowinie i kierunku, jakie ta nowina nadaje życiu. Perspektywy, jakie otwiera, i tajemnice, jakie głosi, to inny świat do zamieszkania. Inny świat zaś – niezależnie od tego, czy spodziewamy się kiedykolwiek w pełni tam zamieszkać – oznacza to, co rozumiemy przez religię¹⁶.

Ów „inny świat”, o którym pisze amerykański filozof, jest jeszcze jednym określeniem etosu. Religia w tym rozumieniu nie może być zwykłym przedłużeniem „tego świata”, musi być jakimś szczególnym etosem. Ponadto, jak słusznie zauważa, w religii trzeba zamieszkać albo inaczej: religia jest zaproszeniem do zamieszkania. Religia tedy nie jest zwykłym głosem określo-

¹² J.H. Newman, *Parochial and Plain Sermons*, s. 612.

¹³ Newman pisze o tym z perspektywy czasu w pracy *Certain Difficulties of Anglicans in Catholic Teaching*, I, London 1891, s. 43.

¹⁴ Ch. Taylor, *Nowoczesne imaginaria społeczne*, tłum. A. Puchejda, K. Szymaniak, Kraków 2010, s. 37.

¹⁵ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński i in., Warszawa 2001, s. 53.

¹⁶ G. Santayana, *Reason in Religion*, New York 1962, s. 11.

nych poglądów, powtarzaniem utrwalonych opinii, ludowych mądrości, ale nade wszystko rozszerzaniem się określonego sposobu życia, jaki z tego zamieszkania wynika. Fałszywy etos daje w efekcie niewłaściwy sposób życia.

XIX w. to czas krytycznej reakcji wobec racjonalizmu oświeceniowego. Manifestował się on w przekonaniu, że nie tylko znajomość reguł i zasad myślenia jest ważna, ale także, a nawet przede wszystkim, miejsce, w którym rodzi się myślenie. Dla Newmana i osób zaangażowanych w ruch oksfordzki tym miejscem był Kościół anglikański. Kościół anglikański był ich etosem myślenia. Oprócz tego etosu, nazwijmy go społeczno-historycznym albo wtórnym, istnieje jeszcze etos pierwotny, nazwijmy go metafizycznym. Etos metafizyczny jest etosem człowieka po grzechu pierworodnym, człowieka upadłego. Taki człowiek potrzebuje nawrócenia, żeby mógł właściwie myśleć. Jeśli zignoruje się ten istotny fakt, to każdy konkretny etos społeczno-historyczny (czy wtórny) będzie jedynie zapisem błędów i omyłek. Kościół anglikański, czyli Kościół Narodowy, jak go widział Newman, okazał się złym etosem.

Newman przyznaje, że człowiek walczący z oficjalnym kościołem na gruncie religii nie jest budującym przykładem. Nazywa go wprawdzie „błądzącym zelotą” (*mistaken zealot*), ale jednocześnie staje po jego stronie przeciwko „czcicielowi mamony” (*worshipper of mammon*)¹⁷. Wyczuwamy w tych słowach bezsilność wobec postaw szerzących się w jego etosie¹⁸. Pisane były, gdy ich autor był jeszcze kapłanem Kościoła anglikańskiego i już przeczuwał, że potrzeba temu Kościołowi nawrócenia. Nie był pewny jednak, czy to się może dokonać.

NOWY ETAP ŻYCIA – NOWA EPISTEMOLOGIA

Swoje filozoficzne przemyślenia na temat poszukiwania i poznania prawdy, uznania tej prawdy i osiągnięcia pewności – czyli głównej struktury nawrócenia, zawarł w pracy „Logika wiary”¹⁹. Jest ona próbą nowego spojrzenia

¹⁷ J.H. Newman, *Parochial and Plain Sermons*, s. 612.

¹⁸ W podobnym duchu pisał inny XIX-wieczny bohater zmagania się z racjonalistycznym paradygmatem. Duński filozof Søren Kierkegaard pisze w swoich „Okrucach filozoficznych”: „To, że geniusz nie jest kimś pospolitym, jak inni ludzie, powinien przyznać każdy. Ale o tym, że chrześcijanin jest kimś jeszcze rzadziej spotykanym niż geniusz – o tym zapomniano w sposób czysto oszukańczy” (zob. *Okrucy filozoficzne*. Chwila, tłum. K. Teoplitz, Warszawa 1988, s. 234).

¹⁹ J.H. Newman, *Logika wiary*, tłum. P. Boharczyk, Warszawa 1989. Uważam, że nie jest to fortunne tłumaczenie tytułu „*An Essay in Aid of a Grammar of Assent*” („Esej o gramatyce przyświadczenia”), gdyż całkowicie pomija to, co jest jego naczelnym przekazem – refleksję nad

na kwestię wydawania sądów – przyświadczenia, uznania za prawdę – a zatem nawiązuje do ugruntowanego już w filozofii problemu.

Przywoływane tu często pojęcie przyświadczenia jest kluczowe w nowym podejściu epistemologicznym Newmana, w jego dyskusji z paradygmatem nowożytnym, w którym o pewności decydowała jasna i wyraźna idea intelektualna. Newman postanowił jednak spojrzeć na to, jak faktycznie wygląda myślenie człowieka w konkretnej sytuacji. Myśli bowiem człowiek, a nie tylko jego intelekt znajdujący się w jakimś czystym środowisku logicznych schematów. Stąd punktem wyjścia naszego bohatera był chaos intelektu. Człowiek przecież zanurzony jest w codzienności, znajduje się pod wpływem wielu idei, emocji, pragnień, dążeń, pokus. Newman jest realistą i potrafi odróżnić spektakularne osiągnięcia w technice i gospodarce od kondycji moralnej. Jeśli chodzi o działanie moralne, człowiek jest niezmiennie w punkcie wyjścia, pogrążony w chaosie, w którym racje wzajemnie się równoważą, uwięziony w idolach, musi dojrzywać jako całość i jedność. Samo poznanie intelektualne nie wystarcza. Istnieją prawdy, do których trzeba dojrzywać.

Newman dostrzegł paradoks przyświadczenia. Otóż często słaba racja obiektywna może łączyć się z silnym przekonaniem subiektywnym i odwrotnie. Ten margines (mniejszy lub większy), który ma przekroczyć osoba swoją decyzją, zależy od jej wiary, zaufania, zawierzenia. To nie jest przestrzeń kalkulacji, lecz niepewności. Ów obszar mroku pokonuje się raczej z dziecięcym zaufaniem aniżeli z zadufanym samozadowoleniem co do ostatecznej decyzji. Można by powiedzieć, że osoba reaguje nie wprost proporcjonalnie do bodźca. To jest jej przestrzeń wolności, która nie jest koniecznym, panlogicznym i panracjonalistycznym *universum*. Nie jest, by posłużyć się językiem Hegla, uświadomioną koniecznością. Dlatego Newman posługuje się takimi pojęciami, jak wnioskowanie naturalne, myślenie ukryte (implicitne), zmysł wnioskowania.

Tę specyfikę przyświadczenia, jego, by tak rzec, swoistą niezależność od racji zewnętrznych, które za nim przemawiają, dobrze tłumaczą intuicje odkryć matematycznych. Matematyka zresztą była dziedziną bliską Newnanowi. W tym miejscu chciałbym odnieść się do znanej książki XX-wiecznego francuskiego matematyka i psychologa, Jacquesa Hadamarda. W swojej pracy „Psychologia odkryć matematycznych” autor opisuje doświadczenie dochodzenia do wielkich odkryć u matematyków. Okazuje się, że odkrycia te naj-

kluczowym w filozofii pojęciem przyświadczenia. Tekst oryginalny ukazał się w 1870 r., a w 1882 r. miał już swoje piąte wydanie, co dobitnie świadczy o doniosłości przemyśleń jego autora.

duże się często nagle i spontanicznie, niejako przez przypadek, najczęściej nie wtedy, gdy badacz ich gorączkowo poszukiwał.

Gauss znalazł rozwiązanie, gdy go pozornie już nie szukał. Pojawiło się w sposób nagły i spontaniczny, ale przecież było poprzedzone długim i męczącym okresem poszukiwania. Pytany o wyniki swojej pracy, wielki matematyk wyznał:

W końcu, przed dwoma dniami, udało mi się osiągnąć rezultat, i to nie dzięki moim bolesnym wysiłkom, ale za sprawą łaski Boga. Jakby nagły błysk światła – i zagadka została rozwiązana. I sam nie mogę powiedzieć, co było tą nicią, która powiązała to, co widziałem poprzednio, z tym, co umożliwiło mi osiągnięcie powodzenia²⁰.

Dotykamy tu tajemnicy osoby, zwłaszcza w tej nieuchwytej granicy pomiędzy myśleniem jawnym (uchwyte logicznie schematy dedukcji) i myśleniem ukrytym. Niewątpliwie przecież podobna intuicja towarzyszyła Newmanowi, gdy pisał o ukrytym życiu myśli, o wnioskowaniu formalnym i naturalnym. Zakładając bowiem, że trudno byłoby nam odpowiedzieć jednoznacznie na pytanie, kto jest autorem tego nagłego i spontanicznego odkrycia i może moglibyśmy domniemywać, że to sam mózg do niego dochodzi, to jednak nadal otwartą kwestią pozostaje pytanie, dlaczego to rozwiązanie pojawiło się w mózgu Gaussa, a nie kogoś innego. Dlaczego to akurat Newman w tym konkretnym momencie, jakiego przecież nie był w stanie przewidzieć z matematyczną dokładnością, doszedł do przekonania, że przejście do Kościoła rzymskokatolickiego jest jedyną słuszną decyzją?

Czy nie ma tu wyraźnej analogii, oczywiście w odmiennym kontekście, pomiędzy doświadczeniem wielkiego matematyka niemieckiego a doświadczeniem Newmana z 1845 r.? Czy w przypadku Anglika nie działa się podobnie? W moim przekonaniu genialna intuicja Gaussa podpowiada, że tak. Po okresie intensywnych poszukiwań, gdy jego myślenie toczy się zarówno w postaci jawnej, gdy przybiera ono formę konkretnych zdań, jak też w formie ukrytej, gdy płynie jego niewidzialny choć wartki nurt, osoba „nagle” dostrzega ostateczną konkluzję. Dostrzeżenie wszelako musi być poprzedzone dojrzwaniem. Zarówno Gauss, jak i Newman nie wiedzą dokładnie, jak to się stało. Najprościej było odpowiedzieć tak, jak to uczynił matematyk, że to działanie łaski Boga, co sprowadza się do konstatacji: po ludzku mówiąc, nie wiem.

Czy zatem nie trafiamy tu na dodatkowy dowód na to, że (jak przekonywał Newman) nasze myślenie realizuje się w dwóch obszarach: widzialnym

²⁰ J. Hadamard, *Psychologia odkryć matematycznych*, tłum. R. Molski, Warszawa 1964, s. 26.

i niewidzialnym? Wielkie rzeczy dokonują się zaś za sprawą ukrytego myślenia osoby, swoistej logiki osobowej. Czy nie tą drogą doszedł Newman do pewności, że prawda jest ukryta w Kościele katolickim? Owe paralelne, analogiczne światy – by nawiązać do sugestii Josepha Butlera – spotykają się w osobie²¹. Tak jak rozwiązania wyłaniają się z ukrytego myślenia osoby, podobnie i rzeczy dopóty toczą się swoim rytmem, dopóki człowiek nie ma władzy nad wszystkim. Dociera do pewności dwutorowo i całościowo jednocześnie, jako ta konkretna osoba. Warunkiem pierwotnym jest jednak determinacja dotarcia do prawdy.

Człowiek bowiem to nie martwy przedmiot z charakterystyczną dla niego skończonością i ograniczonością kształtów, choć w wymiarze fizycznym takie można by odnieść wrażenie. Patrząc z zewnątrz, grozi nam niebezpieczeństwo uprzedmiotowienia drugiej osoby; jednak od strony wnętrza, w którym doświadcza wolności, doświadcza przestrzeni nieskończonej. W swoim głębokim kazaniu „Indywidualność duszy” („Individuality of the Soul”) Newman mówi o osobie jako o bycie, który ma w sobie „niemierzalną głębię”, który jest „nieskończoną otchłanią egzystencji, a scena, w której przez chwilę uczestniczy, jest jedynie błyskiem słońca na powierzchni”²².

Współczesny komentator Newmana, John Crosby, interpretuje ten fragment w taki sposób, że „każda osoba od wewnątrz odczuwa siebie jako coś większego i bardziej realnego niż otaczający świat”²³. Stąd bierze się znana myśl Newmana, iż „egotyzm to prawdziwa skromność”. Owa nieskończona otchłań egzystencji nie jest oznaką megalomanii, lecz doświadczeniem „naszej niewspółmierności z wszystkimi całościami, w których się znajdujemy (...), niewspółmierność z każdą grupą społeczną”²⁴. Istota człowieka przecież nie wyczerpuje się w tym, co widać od zewnątrz, gdzie widać zaledwie po-

²¹ Butler dostrzega analogię pomiędzy światem przyrody a światem religii. Religia jest pewnym systemem, schematem, którego znaczenie odkrywamy stopniowo, a drogą do jego odkrycia jest dojrzewanie moralne. Nie znamy całości działania tego systemu. Znaczącym tekstem w odniesieniu do Josepha Butlera oraz jego „Analogy of Religion” jest tekst George’a Berkeleya *Alkifron*, w którym znajdujemy takie oto słowa: „Uznaje się, że żaden człowiek nie powinien osądzać o tej czy tamtej części maszyny wziętej oddzielnie, nie znając całości, wzajemnych relacji i zależności jej części oraz celu, dla którego została zbudowana. Skoro zaś tej reguły przestrzega się w rzeczach cielesnych i naturalnych, to czy nie powinniśmy na tej samej zasadzie zawieszać sądu na temat moralnej stosowności trudnej do wyjaśnienia, jednej części boskiej ekonomii, dopóki nie zapoznamy się z całym systemem moralnym, czyli światem duchów, nie zyskamy dostępu do planów Bożej opatrności czy szerokiego wglądu w Jego przeszłe, obecne czy przyszłe zarządzenia?” (G. Berkeley, *Alkifron*, tłum. M. Olszewski, Kęty 2008, s. 216).

²² J.H. Newman, *Parochial and Plain Sermons*, s. 779.

²³ J. Crosby, *The Personalism of John Henry Newman*, Washington. 2014, s. 154.

²⁴ *Ibidem*, s. 155.

włokę. Warto tu jeszcze raz przywołać cytowany wcześniej list do pani Giberne, w którym Newman pisze o zaufaniu do własnego etosu, do tego, co niewidzialne, do niewidzialnych darów i niewidzialnego Autora.

Crosby posługuje się ciekawą analogią matematyczną, porównując, zgodnie z intuicją Newmana, osobę do liczby nieskończonej. Niezależnie od tego, czy coś do tej liczby dodamy czy odejmiemy, nieskończoność pozostanie zawsze nieskończonością. W tym sensie osoba pozostanie zawsze osobą w całej swojej pełni. Pamiętajmy, że dochodzi do spotkania nieskończoności z tym, co skończone. Głębi etosu osoby z ograniczonym etosem społecznym.

Skoro chaos jest sytuacją pierwotną ludzkiego intelektu, to trzeba zacząć od porządkowania etosu, który nie może, a przynajmniej nie powinien, być chaosem. Porządkowanie musi rozpocząć drogę nawrócenia. Konwersja powinna zacząć się od wysiłku porządkowania. Intelekt wprowadzony we właściwy etos zaczyna myśleć jasno, uchwytytuje rzeczy, które wcześniej były dla niego zakryte. Oczyszcza obrazy, kontroluje wpływy, organizuje doświadczenia, żeby jego myślenie stało się jasne. Rozumie, że jest ono pochodną miejsca przebywania, czyli etosu. Nie można myśleć jasno, przebywając w ciemnym miejscu. Trudno wybierać dobro, jeśli umysł zanurzony jest w złu, poddany niewłaściwym wpływom, fałszywym obrazom. Człowiek, jako byt słaby i ograniczony, nie może wszystkiego dotykać, wszystkiego doświadczać i pozostać bez winy, tusząc że jego rozum potrafi wznieść się ponad doświadczenie, myśleć niezależnie od doświadczenia, opierając się jedynie na samych „czystych” ideach, wznieść się na poziom transcendentálny, by odwołać się do terminologii Kanta. Takimi „czystymi” ideami, owszem, posługujemy się na przykład w schematach (sylogizmach) logicznego myślenia. Są to idee abstrakcyjne, bo wyabstrahowane od konkretnego doświadczenia. Nawet jeśli posługujemy się imionami własnymi w przykładach sylogistycznych, to przecież nie mamy na myśli konkretnej osoby.

Żeby zacząć właściwie myśleć, nie wystarczy nauczyć się zasad myślenia. Trzeba albo oczyścić etos, albo zmienić go na inny. Nie można trwać w miejscu, które zwodzi myślenie. Miejsce to jest nasycone fałszywymi przekonaniami, błędnymi stereotypami. Jest to ta formalna struktura, którą muszę opuścić, jeśli nie mogę jej zmienić, aby przyświadczyć prawdzie. Przyświadczenie (rzeczywiste) oznacza nie tylko zgodę na to, że coś jest prawdą, ale także przyłgnięcie do tego, co zostało uznane za prawdę. Każdy robi to na własny użytek i zawsze indywidualnie. Przyłgnięcie jest skazaniem na szczególnego rodzaju samotność. Nie mogę się moją pewnością podzielić z innymi, bo jest ona niedyskursywna, więc nie nadaje się do debaty. Jest raczej

stanem ducha niż poglądem. Język polski jest tu pomocny. Mówimy wszak o „wymianie poglądów”, a nie przekonaniach lub pewności. Brzmiałoby to co najmniej dziwnie. Pewności nie wymienia się z nikim, tak jak nie wymienia się przyświadczenia; z nikim się jej nie dzieli, chyba że chodzi jedynie o utarty zwrot językowy. Każdy musi osiągnąć ją swoim własnym wysiłkiem. Przyłgnąć bowiem do tego, co trwałe i nieprzemijalne – to daje pewność. Pewność rodzi pokój. Osobowe (i osobiste) przyłgnięcie do Boga daje szczęście. Nie ma w tym nic z opuszczenia, osamotnienia, rozpacz. Jest to raczej samotność mojej pewności, z której nie potrafię się innym wytłumaczyć, nie odczuwam nawet takiej potrzeby. Moje przyłgnięcie nie nadaje się do debaty. Stąd też Newman formułuje swoją zasadę pewności: wiem, że wiem.

Przykład Newmana jest tego najlepszym dowodem. Przed przejściem do Kościoła katolickiego żył przecież uprzedzeniami wobec rzymskich katolików. Jego wspólnota zatem raczej ożywiała resentyment, niż go likwidowała. Może więc powiedzieć, że szukanie prawdy transcendentnej nie ma znaczenia etnicznego, jest wolne od pojęciowych ograniczeń własnej grupy. Jest to kwestia niezwykle ciekawa: jak człowiek, ukształtowany przez konkretne środowisko i grupę społeczną, wyzwala się z tej grupy? A może jednak, w jakimś sensie nadal pozostaje jej wierny? Może istnieje jakaś warstwa uniwersalna, która kryje się pod warstwą koncepcji, opinii, uprzedzeń? Katolicy, po jego konwersji, nie tylko przestali być „papistami”, ale nawet stali się jedynymi autentycznymi depozytariuszami prawdziwej wiary.

Newmanowi, rozważającemu kwestię rzeczywistego przyświadczenia, niewątpliwie przyświecała myśl Arystotelesa, zwłaszcza jego refleksje z „Etyki nikomachejskiej”. To właśnie tutaj znajdujemy owe wnikliwie uwagi dotyczące znaczenia cnotliwego życia, którego istota polega nie tyle na wiedzy o tym, czym jest cnota, ale nade wszystko na cnotliwym działaniu. W „Etyce” greckiego filozofa czytamy:

Wtedy więc dopiero będzie wykształcony gramatycznie, kiedy wyrażać się będzie nie tylko zgodnie z zasadami gramatyki, lecz i na podstawie znajomości tych zasad, to znaczy w myśl posiadanej przez się wiedzy gramatycznej.

Nieco dalej autor pisze zaś, że „człowiekiem natomiast sprawiedliwym i umiarkowanym jest ten, kto nie tylko czynów takich dokonuje, lecz dokonuje ich nadto w ten sposób, w jaki ich dokonuje ludzie sprawiedliwi i umiarkowani”²⁵. Chodzi o to, że w cnotliwym postępowaniu sama wiedza nie wystarcza. Nie prowadzi do niego znajomość teoretyczna zasad, lecz ich

²⁵ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1982, 1105 a 23, 1105 b 7.

osobiste przyswojenie, rzeczywiste przyświadczenie, kiedy stają się one motorem działania. Człowiek dobry moralnie to ten, który nie tylko rozumie, na czym polega dobro moralne, ale także moralnie dobrze działa.

Przyjęcie prawdy, przyświadczenie rzeczywiste (przyłgnięcie) zależą od moralnego charakteru przyświadczonego. Człowiek wiary przyjmuje prawdę, jakby była pewnością, na podstawie tego, co może jedynie stanowić tzw. prawdopodobieństwo poprzedzające; tymczasem na podstawie tych samych przesłanek dla człowieka niewiary są one dowodem na coś przeciwnego. W obszarze wiary i moralności bowiem nie mamy do czynienia z taką pewnością, jaką znajdujemy w naukach matematycznych.

Przyglądając się naturze konwersji, nawrócenia w kontekście myśli Newmana trzeba wskazać na jeden jej podstawowy rys. Otóż konwersja jest stałym stanem chrześcijanina – chrześcijanin się nieustannie nawraca. Słynna formuła: *ex umbris et imaginibus in veritatem* jest niczym innym jak formułą nawracania. Nawracający się człowiek wychodzi z jakiegoś błędu, który jest mrokiem, do światła prawdy (*Veritatis splendor*). Zauważmy ponadto istotny element personalistyczny, wyrażony w zaimku zwrotnym „się”, wszak człowiek nie nawraca kogoś, ale nawraca siebie, sam zawraca. Jeśli w podróży ktoś pomyli drogę i spotka innego podróżnego, który wskaże mu właściwy kierunek, to przecież nie wróci na właściwą ścieżkę, gdy nie posłucha rady. W każdej konwersji zatem człowiek się (s i e b i e) nawraca i każdy inny, który na jego nawrócenie patrzy, może (lub nie) się nawrócić. W nawróceniu to człowiek się nawraca, to człowiek siebie nawraca. Taka jest istotna różnica.

Celem konwersji jest dojście do pewności, którą można osiągnąć w odpowiednim etosie. Taki etos Newman odnalazł w Kościele rzymskokatolickim. Wówczas

wiara pozostaje (...) wyrazem stałego przekonania intelektu, pozostaje poważną, głęboką, spokojną, rozumną pewnością siebie dojrzałego doświadczenia, chociaż nie jest już tym gotowym i silnym przyświadczeniem, które charakteryzuje ludzi młodych, szlachetnych lub nie zastanawiających się²⁶.

Z wielu konwersji Newman nie wybiera zatem tej, którą przeżył w młodości (1816). Konwersją oczywiście nie było zauroczenie myślą racjonalistyczną. Jeszcze nie pomyśl inicjacji ruchu odnowy Kościoła anglikańskiego. Były to zaledwie etapy, rozwój, seria wielu przyświadczeń, wśród których znajdują się przyświadczenia pojęciowe, rzeczywiste, wreszcie pewność, do której człowiek dojrzewa i w której odnajduje pokój.

²⁶ J.H. Newman, *Logika wiary*, s. 177.

ZAKOŃCZENIE

Newman odwraca porządek nowożytności. O ile francuski filozof, jak i cała późniejsza tradycja, upatrywali rękojmię pewności w intelekcie prowadzonym rygorem metody, kiedy to pewność miałaby wartość uniwersalną i nieosobową, niezależną od osoby, o tyle Newman szuka pewności w osobie, a dokładniej mówiąc: w nawróconym człowieku. Człowiek u Newmana ufa swoim zmysłom, poddaje się rzeczom przemijającym, dążąc wszelako do udoskonalenia poprzez konsekwentne nawracanie siebie. Pragnie zaangażować niejako wszystkie siły osobowe, które posiada, w ostatecznej decyzji i wynikającym z niej działaniu. W postawie wiary i zaufania (to są pojęcia zamienne u Anglika) podążamy do poznania prawdy. Taki sposób patrzenia na życie chroni nas przed zniechęceniem i rozczarowaniem, że spotyka nas to, czego się nie spodziewaliśmy.

Konwersja (czy przejście) Newmana jest tak ciekawa, bo jego osoba ukazuje się w tym procesie jak busola dochodzenia do prawdy, a trafniej byłoby powiedzieć, prowadzenia do prawdy. Nie chodzi bowiem o to, że stosując program Newmana do własnego życia, każdy dotrze do tego samego miejsca, do którego on dotarł, ale że każdy wypełni zadanie, które przed nim stoi. W tym prowadzeniu dostrzegamy szczególne napięcie pomiędzy poszukującym i tym, co mu się początkowo ukazuje jako niejasne i mgliste. W miarę postępowania owego tajemniczego procesu współdziałania rzeczy porządkują się same, jeśli tylko poszukującemu przyświeca nieskażone racjonalizacją światło sumienia. Newman sam doświadczył starcia walczących w umyśle człowieka sił. Jedne pochodziły od etosu, w którym wzrastał – etosu podejrzliwości, nieufności czy nawet wrogości wobec Kościoła rzymskokatolickiego. Ich fundament teologiczny został położony przez Reformację, a filozoficzny przez myślicieli nowożytności – Kartezjusza (ojca nowożytnego racjonalizmu) i szkołę empiryzmu brytyjskiego (Locke'a).

Jan Kłós

BLESSED JOHN HENRY NEWMAN – THE ETHOS AND THE CONVERSION

Summary

Blessed John Henry Newman (1801-1890) was one of the most recognizable figures of 19th-century Britain. Until 1845, Newman had been a priest of the Anglican

Church but, having converted, he joined the community of the Roman Catholic Church. The article attempts to retrace the stages of the conversion process, or more precisely his transition to the Roman Catholic Church. The text focuses on two categories: those of ethos and conversion. Ethos is a domain where the intellectual resource of notions and terms takes shape, which then permit one to name and evaluate the world. This is particularly interesting in Newman's case, as he was born into an environment which was hostile towards the Church of Rome. Therefore he was compelled to effect certain major re-evaluations and modifications.

Meanwhile, conversion involves a whole process of arriving at a certainty. In this respect, Newman's in-depth analysis of knowing and cognition represents an exceedingly interesting contribution to modern thinking. Newman drew particular attention to the subject of cognition. Attaining the truth does not depend exclusively on formal argumentation, method of cognition (by which rationalists set a great store) but on the preparation of the integrated person. In action, the integral person is capable of combining the cognitive and the emotional elements in the actual, real recognition of truth.

Bibliografia

- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1982.
 Berkeley G., *Alkifron*, tłum. M. Olszewski, Kęty 2008.
 Butler J., *Analogy of Religion Natural and Revealed to the Constitution and Course of Nature*, London 1900.
 Crosby J., *The Personalism of John Henry Newman*, Washington 2014.
 Hadamard J., *Psychologia odkryć matematycznych*, tłum. R. Molski, Warszawa 1964.
 Hajduk Z., *Nauka a wartości. Aksjologia nauki*, Lublin 2008.
 Kierkegaard S., *Okruchy filozoficzne*. Chwila, tłum. K. Teopltz, Warszawa 1988.
 Newman J.H., *Apologia pro vita sua*, tłum. S. Gąsiorowski, Warszawa 2009.
 Newman J.H., *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, VI, Oxford 1984.
 Newman J.H., *Parochial and Plain Sermons*, San Francisco 1987.
 Newman J.H., *Logika wiary*, tłum. P. Boharczyk, Warszawa 1989.
 Newman J.H., *Certain Difficulties of Anglicans in Catholic Teaching*, I, London 1891.
 Pereiro J., *Theories of Development in the Oxford Movement*, Leominster 2015.
 Santayana G., *Reason in Religion*, New York 1962.
 Taylor Ch., *Nowoczesne imaginaria społeczne*, tłum. A. Puczejda, K. Szymaniak, Kraków 2010.
 Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński i in., Warszawa 2001.
 Trevor M., *Newman: The Pillar of the Cloud*, London 1962.