

Diametros nr 9 (wrzesień 2006): 194–211

JUDEOCHRZEŚCIJAŃSKA KONCEPCJA RZECZYWISTOŚCI A ŚRODOWISKO¹

Co najmniej od czasu wystąpienia Lynna White'a w 1967 twierdzi się, że judeochrześcijańska tradycja i wyrastająca z niej koncepcja świata, są odpowiedzialne za nadmierną eksploatację środowiska naturalnego, której skutkiem jest kryzys ekologiczny niosący ze sobą groźbę globalnej katastrofy ekologicznej i kres życia na Ziemi. Antyekologiczne nastawienie judeochrześcijańskiej tradycji ma być, według White'a i jego zwolenników, konsekwencją antropocentryzmu tej tradycji: człowiek jest najwyższą formą życia, a przyroda ożywiona i nieożywiona została stworzona dla człowieka i jego pożytku². Antropocentrycznie zorientowane chrześcijaństwo dostarczało i może wciąż dostarczać intelektualnego uzasadnienia dla podboju przyrody i instrumentalnego jej traktowania przez człowieka.

Na ile same te zarzuty są uzasadnione, mam nadzieję, stanie się bardziej widoczne po krótkiej analizie problemu, jaką zamierzam poniżej przedstawić.

Chrześcijaństwo było i jest oskarżane o patronowanie różnym rodzajom zła tego świata: nie tylko o dewastację naturalnego środowiska człowieka, lecz także o wojny religijne, antysemityzm, upośledzenie społeczne i zawodowe kobiet, opresyjny stosunek do mniejszości seksualnych. Powstaje przypuszczenie, że zarzut o wrogości chrześcijaństwa wobec

¹ Dziękuję serdecznie za cenne uwagi prof. Konradowi Waloszczykowi oraz doktorom: Elżbiecie Łukasiewicz, Jarosławowi Jakubowskiemu i Markowi Peplińskiemu.

² Brennan [2002].

środowiska naturalnego sam nie zasługuje na uwagę, ponieważ, podobnie jak inne zarzuty, bierze się z jakiejś wrogości do samego chrześcijaństwa, która to wrogość dyktuje formułowanie zarzutów, nie dbając o ich rzeczowe uzasadnienie. Ażeby mieć większą pewność, że obarczanie tradycji judeochrześcijańskiej pewną odpowiedzialnością za dewastację przyrody nie jest tylko wyrazem niechęci, lecz wynikiem racjonalnego namysłu, rozważmy naprzód kwestię antropocentryzmu tradycji judeochrześcijańskiej. Zasadniczą rolę odgrywają podstawy biblijne antropocentryzmu. Najczęściej cytowane przez oponentów judeochrześcijańskiej tradycji zdania Biblii pochodzą z *Księgi Rodzaju* i należą do szerszego kontekstu, rzadko jednak w całości przywoływanego, dlatego dobrze jest właśnie ten szerszy kontekst tu podać³.

Potem rzekł Bóg: Niechaj ziemia wyda istoty żywe różnego rodzaju: bydło, zwierzęta pełzające i dzikie zwierzęta według ich rodzajów! I tak się stało. Bóg uczynił różne rodzaje dzikich zwierząt, bydła i wszelkich zwierząt pełzających po ziemi. I widział Bóg, że były dobre. Uczynimy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi. Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę.

Po czym Bóg im błogosławił, mówiąc do nich: Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną, abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi. I rzekł Bóg: Oto wam daję wszelką roślinę przynoszącą ziarno po całej ziemi i wszelkie drzewo, którego owoc ma w sobie nasienie: dla was będą one pokarmem. A dla wszelkiego zwierzęcia polnego i dla wszelkiego ptactwa w powietrzu, i dla wszystkiego, co się porusza po ziemi i ma w sobie pierwiastek życia, będzie pokarmem wszelka trawa zielona. I tak się stało. A Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre .

Zdania potencjalnie antyekologiczne powyższego fragmentu to:

Uczynimy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi

oraz:

Po czym Bóg im błogosławił, mówiąc do nich: Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną, abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi.

³ Biblia [1990] Księga Rodzaju, 24-25.

Dwa Boże postanowienia zawarte w tych zdaniach mają wyraźnie antropocentryczny charakter, pierwsze: człowiek i tylko człowiek został stworzony na podobieństwo Boga, drugie: człowiek ma panować nad wszystkimi innymi stworzeniami (być płodnym, rozmnażać się i czynić sobie ziemię poddaną). Trzeba tu jednak od razu odnotować, że zgodnie z treścią innych zdań cytowanego kontekstu, nie tylko człowiek ma być płodny i rozmnażać się, ale wszelkie stworzenia, oraz że nie tylko człowiek ma wartość, ale każdy byt stworzony: „wszystko, co uczynił Bóg było bardzo dobre”. O zwierzętach np. powiedział Bóg, że są dobre, zanim stworzył człowieka. Zwierzęta były więc dobre same w sobie, a nie tylko ze względu na to, czy i w jaki sposób okażą się użyteczne dla człowieka.

Dalszego wsparcia dla antropocentryzmu chrześcijaństwa dostarcza Nowy Testament i jego przesłanie główne. Bóg stał się człowiekiem (i tylko człowiekiem), człowiekowi złożył obietnicę zmartwychwstania, życia wiecznego i zbawienia (i tylko człowiekowi, a nie zwierzętom – inna sprawa, że tylko istocie rozumiejącej można składać obietnice), Jezus uzdrowiał chorych ludzi (i tylko ludzi), a gdy trzeba było pomóc człowiekowi opętanemu przez złe duchy, posłużył się zwierzętami (świniami), które zginęły, topiąc się w wodzie. Najważniejsze zaś przesłanie moralne Ewangelii dotyczyło ludzi i tylko ludzi: kochaj drugiego człowieka, jak kochasz sam siebie.

Ten biblijny antropocentryzm stał się podstawą antropocentryzmu filozoficznego. Nemezjusz z Emezy pisał około roku 400 w traktacie *O naturze człowieka*:

Któż mógłby podziwiać, jak należy, szlachetność tej istoty żywej, która łączy w sobie pierwiastek śmiertelny z nieśmiertelnym, jednoczy element rozumny z bezrozumnym, która nosi w swej własnej naturze wzór całego stworzenia i dlatego nazywano ją *mikros kosmos*; którą Bóg uznał za godną tak szczególnej pieczy i dla której jest wszystko to, co istnieje teraz i co będzie istnieć w przyszłości; dla której sam Bóg stał się człowiekiem; która zadowala się tylko tym, co wiekuiste, a unika tego, co śmiertelne; która zrodzona na obraz i podobieństwo Boga panuje nad niebiosami, żyje wspólnie z Chrystusem, jest dzieckiem Boga i przewodniczy wszelkiej władzy i panowaniu?⁴

Kilka wieków później pisał Abelard⁵:

Do niego jako (człowieka), jako swego celu, to znaczy jako celowej przyczyny wszystkiego, sprowadza się wszystko, ponieważ dla człowieka wszystko zostało stworzone i urządzone. Człowiek natomiast nie został stworzony dla innych rze-

⁴Böhner, Gilson [1962] s. 127.

⁵Cytaty z Abelarda za: Stróżewski [1979] s. 417-418.

czy, lecz tylko dla Boga, aby Go chwalił. Kiedy więc wszystkie rzeczy dojdą już do człowieka przez swe korzyści, zakończą swój bieg jakby na mecie i wyznaczonym dla siebie krańcu na torze. Ale sam człowiek ma dojść aż do Boga i odpocząć w kontemplacji Jego natury jakby w prawdziwym sabacie

a także:

...ze względu na znakomitość swej duszy [człowiek] został stworzony jako nadzwyczajne podobieństwo trzech osób. Przez potęgę, mądrość i miłość został wyniesiony nad wszystkie stworzenia i stał się najpodobniejszy do Boga.

Tomasz z Akwinu natomiast w *Summa Contra Gentiles*⁶ argumentował, że ponieważ zwierzęta są przeznaczone dla pożytku ludzkiego, człowiek może je zabijać lub używać ich w dowolny sposób bez popełnienia żadnej niesprawiedliwości lub grzechu.

Antropocentryzm filozoficzny, dokładniej rzecz biorąc, pojawia się w trzech różnych chrześcijańskich koncepcjach człowieka. Są to: koncepcja człowieka jako mikrokosmosu (Nemezjusz, Eriugena, korzenie tej koncepcji sięgają jeszcze czasów Demokryta), obrazu Boga (*imago Dei*: św. Augustyn, a także np. ojcowie kapadocy) oraz osoby (Tomasz z Akwinu, do pionierów koncepcji człowieka jako osoby należał przed Tomaszem Boecjusz). Według pierwszej z nich człowiek jest zwierciadłem całego kosmosu i jego wzorem, stąd zajmuje w nim pozycję szczególną, według drugiej jest właśnie obrazem Boga, stąd zajmuje pozycję szczególną, według trzeciej jako osoba jest bytem samoistnym i rozumnym, i dlatego zajmuje pozycję wyróżnioną wobec każdego bytu, który nie jest zarazem samoistny i rozumny. W każdej z tych koncepcji, choć może w różnym stopniu, występuje motyw dominacji duszy nad ciałem, co wyraża się też w języku, gdy mówi się, że dusza ma panować nad ciałem. Idea panowania duszy nad ciałem szczególnie bliska była św. Augustynowi, który podążając za Platonem definiował człowieka jako duszę władającą ciałem. Idea dominacji człowieka nad ciałem, mając korzenie co najmniej platońskie, mogła być spójna z biblijnym nakazem panowania człowieka nad stworzeniem. W ten sposób platońska antropologia miałaby biblijne gwarancje, a biblijny tekst zyskiwałby filozoficzną interpretację.

Bez wątplenia prawdą jest również, że klasycy filozofii greckiej głosili poglądy antropocentryczne. Trzeba tu zwłaszcza przypomnieć Arystotelesa mówiącego, że „jeżeli więc natura nic nie stwarza bezcelowo i bezużytecznie, to musiała to wszystko stworzyć dla ludzi”⁷ (zdanie to można nazwać

⁶ Tomasz z Akwinu [1930] Ks. 3, cz. 2, r. 112.

⁷ Arystoteles [1964] s. 20-21.

wraz z jego równoznacznikami zdaniem o „celu stworzenia”). Drabina jestestw przedstawiona przez Arystotelesa jest grecką wersją koncepcji człowieka jako korony stworzenia, zgodnie z nią na szczycie drabiny znajdowali się rozumni Grecy, potem kobiety, ponieważ płeć męska wnosząca w procesie rodzenia formę stoi wyżej od płci żeńskiej, wnoszącej jedynie materię, a ludy barbarzyńskie i niewolnicy pozbawieni rozumu byłiby jeszcze niżej. W przyrodzie zaś teleologicznie interpretowanej rośliny istnieją dla zwierząt, zaś zwierzęta pozbawione rozumu istnieją dla człowieka⁸. Jednakże faktem jest, że drabina jestestw w wersji proponowanej przez Arystotelesa została, z pewnymi modyfikacjami dyktowanymi przez teologię, zasadniczo przyjęta przez Tomasza z Akwinu, co można interpretować w ten sposób, że zarówno kultura grecka (a na pewno filozofia przyrody Arystotelesa) jak judeochrześcijański obraz świata były właśnie antropocentryczne.

Antropocentryzm filozoficzny zbudowany na przekazie biblijnym, tak jak choćby ma to miejsce w cytowanym wyżej tekście Nemezjusza, a potem Abelarda, idzie jeszcze dalej, i głosi nie tylko szczególną pozycję człowieka w kosmosie na tle innych stworzeń, ale też przyjmuje, że człowiek jest celem kosmosu, a świat został stworzony dla człowieka. Tak oto koniunkcja trzech twierdzeń głoszących, że człowiek jest koroną stworzenia, że człowiek jest panem, oraz że jest celem stworzonego świata, stanowi pełną treść filozoficznego antropocentryzmu wyprowadzonego przez myślicieli chrześcijańskich z Biblii. Tak zdefiniowany antropocentryzm stanowić ma przesłankę intelektualną dla podboju świata przyrody, jego instrumentalnego traktowania i nieliczenia się przez człowieka z innymi niż on sam gatunkami stworzeń. Konsekwencją instrumentalnego traktowania przyrody jest zaś obecny kryzys ekologiczny.

Ponieważ poprawność powyższego wywodu zależy od prawdziwości przesłanek, na których został on oparty, okazałby się on niepoprawny, gdyby można było pokazać, że tradycja judeochrześcijańska nie jest antropocentryczna, lub że wprawdzie jest antropocentryczna, ale mimo to nie implikuje instrumentalnego traktowania świata przyrody.

Czy można wobec tego, w obliczu przytoczonych wypowiedzi i faktów, podważać antropocentryczny charakter przekazu biblijnego i opartych na nim konsekwencji filozoficznych? Można to robić, i faktycznie tak się robi. Dobrego przykładu dostarcza tu teologia sabatyczna J. Moltmanna. Według tej teologii błędem właśnie jest traktowanie biblijnej wizji świata jako wizji antropocentrycznej, albowiem przesłanie Biblii jest teocentryczne. Moltmann pisze:

⁸ Piątek [1998] s. 16.

Zgodnie z antropocentryczną wizją świata niebo i ziemia zostały stworzone dla dobra ludzi, którzy stanowią koronę stworzenia – z tymi twierdzeniami zgadzają się zarówno krytycy jak i zwolennicy biblijnej nauki. Lecz jest to stanowisko niebiblijne, ponieważ według żydowskiej i chrześcijańskiej tradycji biblijnych Bóg stworzył świat dla swej chwały i z miłości. A koronę stworzenia stanowi nie człowiek, ale szabat. Owszem jest prawdą, że człowiek – obraz Boga, posiada specjalne miejsce pośród stworzeń. Ale przede wszystkim stoi on wespół z innymi ziemskimi i niebiańskimi istotami, śpiewając hymn sławiący Bożą chwałę i radując się szabatomą Bożą radością z dobrego stworzenia. Nawet bez człowieka niebiosa głoszą Bożą chwałę. Taki teocentryczny obraz biblijny daje człowiekowi, w jego specjalnej pozycji w całym kosmosie, szansę zrozumienia siebie jako istniejącego w komunii⁹.

A także:

Biblijna a szczególnie mesjańska doktryna o stworzeniu z samego założenia sprzeciwia się statycznemu zamkniętemu kosmosowi, który spoczywa w swej równowadze lub obraca się w samym sobie. Jej eschatologiczna orientacja ku przyszłemu dopełnieniu zgadza się dużo bardziej z pojęciem ciągłego niedopełnienia kosmicznej historii. Ale z tym wiąże się odejście od antropocentrycznego obrazu świata. Człowiek jest oczywiście istotą żywą, która osiągnęła najwyższy znany stopień rozwoju. Lecz „koroną stworzenia” jest Boży szabat. I dla niego ludzie zostali stworzeni – dla święta stworzenia, które wychwala wiecznego niewyczerpalnego Boga, i w tej pieśni doświadcza i wyraża swą własną radość. Trwałe znaczenie ludzkiej egzystencji leży w partycypacji w tym radosnym peanie Bożego stworzenia. Ta pieśń chwały śpiewana była przed pojawieniem się człowieka, jest śpiewana poza sferą istnienia człowieka i będzie śpiewana nawet po tym, gdy – być może – człowiek zniknie z tej planety. Mówiąc innymi słowy człowiek nie jest sensem ewolucji i celem ewolucji. Geneza kosmosu nie jest związana z przeznaczeniem człowieka. Prawdziwe jest stanowisko odwrotne: przeznaczenie człowieka jest związane z kosmogenezą. Mówiąc teologicznie, sens człowieka tkwi, wraz ze wszystkimi rzeczami w Bogu¹⁰.

Najwyraźniej Moltmann dostrzega, iż „korona stworzenia” (człowiek jest najdoskonalszym ze stworzeń na Ziemi) i „cel stworzenia” (celem stworzenia było powstanie człowieka) są logicznie niezależne od siebie (w swoim wywodzie idzie zresztą dalej, twierdząc, że „cel stworzenia” jest fałszem), a w swoim obszernym wywodzie teologicznym, wspartym biblijną hermeneutyką, poglądy swoje uzasadnia. Takie ujęcie rzeczy jest spójne z naukowym obrazem świata; wiele gatunków istniejących przed człowiekiem nie brało udziału procesie ewolucji, którego ogniwem jest sam człowiek, i pewnie wiele obecnie istniejących nie przyczynia się do podtrzymania istnienia ludzkiego, niektóre na pewno mu zagrażają, a jednak

⁹ Moltmann [1995] s.80-81.

¹⁰ Tamże, s. 337-338.

właśnie istnieją. Tę wielość stworzeń w kosmosie można tłumaczyć w ramach judeochrześcijańskiej koncepcji świata zasadą wielości: boski plan stworczy obejmował powołanie do bytu tak wielkiej liczby stworzeń, jak to było możliwe, ich istnienie jednak nie miało żadnego instrumentalnego charakteru, przynajmniej w odniesieniu do istnienia człowieka. Moltmann wskazuje też trafnie na to, że judaistyczna koncepcja człowieka była wyraźnie odmienna od platońskiej a także chrześcijańskiej, z platonizmu wyrosłej. Zauważa, że:

Zredukowanie ludzkiego aktu życia do samych aktów myślenia i woli i ich lokalizacja w duszy lub mózgu, nie są znane tej mentalności. Nie istnieje żaden prymat duszy. Wewnętrzna hierarchia, według której dusza jest uważana za coś wyższego, a ciało za niższe, w której dusza dominuje nad poddanym ciałem, jest zupełnie obca temu myśleniu¹¹.

Zwłaszcza we wczesnych wierzeniach Izraelitów człowiek nie zajmował uprzywilejowanej pozycji wobec pozostałych stworzeń. Mówi o tym na przykład *Księga Mądrości Syracha*, według której człowiek niczym nie różni się od zwierząt, bowiem jego ostatecznym przeznaczeniem jest grób, w którym nie ma żadnego życia¹². Będąc częścią świata przyrody, człowiek nawet nie marzy o życiu wiecznym, które w jego pojęciu przysługuje jedynie Bogu; dobrym świadectwem na to jest rozmowa Salomona z Bogiem. Salomon nie jest w stanie sobie nawet wyobrazić możliwości wiecznego życia, i mając możliwość złożenia Bogu prośby, nie wspomina o życiu wiecznym, czyli o pewnym wyniesieniu ponad wszelkie inne śmiertelne stworzenia (marzył on jedynie o długowieczności). Bliższa więc była Izraelitom koncepcja człowieka jako ciała uduchowionego niż człowieka jako duszy (nieśmiertelnej) panującej nad ciałem. Człowiek zaś nie jawiłby się tu jak pan i władca stworzenia, lecz zaledwie jego część, wprawdzie może najwyżej rozwinięta, ale nie stojąca ponad. Twierdzenie, że człowiek jest panem i władcą nie jest także prawdziwe według Moltmanna.

Specyfika biblijnego: „czyńcie sobie ziemię poddaną” nie ma nic wspólnego z zaleceniem panowania nad światem, o którym tradycja teologiczna przez wieki nauczała jako *dominium terrae*. Biblijny nakaz jest przykazaniem dotyczącym pożywienia – zarówno ludzie jak, i zwierzęta mają żyć z owoców, które rodzi ziemia na drzewach i roślinach¹³.

Protestancki teolog dodaje, że

¹¹ Tamże, s. 428.

¹² Ziemiński [2005] s. 37.

¹³ Moltmann 1995] s. 78.

Nieporozumienia pojawiają się zawsze, gdy biblijne teksty odrywane są od ich pierwotnego kontekstu, całej teologii biblijnej i legitymizuje się nimi swoje przekonania. Dlatego ważne jest, by pamiętać również o jahwistycznym opisie stworzenia. W Ks. Rodzaju czytamy o „ogrodzie Eden”, który ludzie mają „uprawiać i doglądać”. Ludzkie zwierzchnictwo nad ziemią ma nam tu przypominać kultuwującą i chroniącą pracę ogrodnika. Nic się tu nie mówi o grabieżczej eksploatacji. Jest prawdą, że chęć zdobycia władzy, ekspansja i postęp, które są znamię nowożytnej cywilizacji, często znajdowały dla siebie teologiczne uzasadnienie w biblijnej nauce o stworzeniu. Ale to uzasadnienie nie ma faktycznie z Biblią nic wspólnego¹⁴.

Według teologii sabatycznej rolą człowieka jest rozumna opieka nad stworzeniem, a nie jego bezmyślna i agresywna eksploatacja. „Ogrodnik”, „współgospodarz” czy „Boży współpracownik” to są określenia bardziej odpowiednie dla opisanego człowieka wobec przyrody. Moltmann podważa więc antropocentryczną interpretację Biblii: nie jest tak, że człowiek jest koroną stworzenia (szabat nią jest), nie jest tak, że człowiek jest panem stworzenia (jest współpracownikiem Boga) i nie jest tak, że człowiek jest celem stworzenia. Dodajmy, że nawet gdyby twierdzenia te były prawdziwe, to są logicznie niezależne; uznanie jednego z nich nie zmusza do uznawania pozostałych.

Zasadniczą obiekcją, jaka jest tu możliwa, głosiłaby, że protestancka, sabatyczna i teocentryczna teologia Moltmanna jest raczej odosobnioną nowinką dwudziestowieczną, a nie dominującym przez wieki sposobem pojmowania przekazu biblijnego. Tu jednak trzeba zauważyć, że np. średniowieczna szkoła w Chartres głosiła poglądy bardzo zbliżone do idei moltmannowskich. J. Le Goff pisał o poglądach tej szkoły, że niewątpliwie jest, iż człowiek, który sam jest częścią natury i który jest zdolny ogarnąć naturę rozumem, może także przekształcić ją swoim działaniem¹⁵. Pojawiają się wówczas takie pojęcia, jak warsztat świata *fabrica mundi*, *universalis officina*, oznaczające rzeczywistość materialną, w której człowiek twórca, *homo faber*, zajmuje poczesne miejsce **współpracownika** Boga i natury. Humanizm szkoły w Chartres może być chyba bez zbytniej przesady rozumiany jako średniowieczna interpretacja drugiego biblijnego opisu stworzenia, zgodnie z którym człowiek opiekuje się razem z Bogiem powierzonym mu światem, a nie zawłaszcza go na prawach absolutnego pana i władcy. I nawet jeśli powiemy, że także ten średniowieczny kontrprzykład antropocentryzmu jest motywem raczej odosobnionym w głównym nurcie myśli chrześcijańskiej, obok najsłynniejszego kontrprzykładu, jakim jest oczywiście koncepcja św. Franciszka z Asyżu, to jednak faktem jest, że

¹⁴ Tamże, s. 79.

¹⁵ Por. Stróżewski [1979] s. 404.

było coś takiego, a poza tym, i tu także przypomina się, że Pan świata jest jeden, i że jest nim tylko Bóg.

Możliwości argumentacyjne są więc następujące. Albo jest tak, że antropocentryzm wywiedziony z Biblii jest poglądem fałszywym, ale niesłusznie uznawany był przez wieki jako prawdziwy, albo jest mimo wszystko poglądem prawdziwym. Jeżeli jednak jest poglądem prawdziwym, to wcale nie jest oczywiste, że można z niego „wydedukować” instrumentalne i agresywne traktowanie przez człowieka przyrody, którego następstwem w porządku przyczynowym jest obecny kryzys ekologiczny. Zatrzymajmy się więc nad drugim składnikiem przedstawionej alternatywy. Kiedy, zapytajmy, można zrobić z danym przedmiotem cokolwiek się zechce? Ogólnikowo powiemy, że wtedy, gdy nie posiada on wartości samej w sobie, a tylko wartość względną, i przez to zmienną lub po prostu jest pozbawiony wszelkiej wartości (aksjologicznie neutralny). Otóż świat materialny traktowano w myśli chrześcijańskiej bądź jako dobry, bądź jako zły. Przeważnie jednak uważano go za dobry. Świat jest dobry, ponieważ jest dziełem Boga i przez Boga samego w *Księdze Genesis* został uznany jako dobry. Posiada więc wartość sam dla siebie i obiektywną. Z punktu widzenia człowieka i jego ostatecznego przeznaczenia świat jest traktowany jako ślad Bożej obecności (*vestigium*) (św. Bonawentura) lub znak wskazujący Boga. Dla niektórych jest wręcz miejscem zamieszkiwania Boga; „Bóg Stwórcy obiera za mieszkanie swoje stworzenie, które staje się jego domem”¹⁶. Istotna jest tu koncepcja Ducha Stworzyciela, który przenika, ożywia i porusza świat. Przez obecność Ducha Świętego w świecie (Biblia w opisie stworzenia mówi o „Duchu, który unosi się nad wodami”) Bóg partycypuje również w przeznaczeniu swych stworzeń (motyw ten na swój sposób rozwijali Spinoza i romantycy niemieccy). Trynitarna koncepcja Boga pozwala niektórym rozumieć świat na sposób zbliżony do panteizmu: Bóg jest obecny w świecie przez swojego Ducha, a zarazem uniknąć utożsamienia Boga ze światem. W obu więc przypadkach (świat jako *vestigium* i świat jako „mieszkanie Boga”) świat jest dobry, w pierwszym, ponieważ jest dziełem Boga, w drugim, także dlatego, że Bóg jest w nim obecny. Szczególnym przypadkiem uwielbienia dla świata jest myśl franciszkańska. (Wspominamy o niej w tym miejscu, choć nie jest ona przypadkiem antropocentryzmu, dobrze jednak reprezentuje typową dla tradycji judeochrześcijańskiej wizję świata jako dobra).

Dla myślicieli franciszkańskich świat stanowi szczególne ucieleśnienie dobroci Bożej, która obejmuje wszystkie jestestwa, duchowe i materialne, ożywione i nie posiadające życia, zespalając je w wielką wspólnotę miłości. Ślady Boga (*vestiga*)

¹⁶ Moltmann [1995] s. 182.

odbijają się we wszelkim stworzeniu. Ten fakt nie może nie zobowiązywać. Nie tylko świat jest dla człowieka (...), ale i człowiek dla świata. Tak zwany *Hymn do słońca* i *Kwiatki św. Franciszka* stanowią wzruszający wyraz tej pełnej miłości postawy wobec świata, świadectwa wspólnoty z nim i odpowiedzialności za niego, poczucia pokrewieństwa ze wszystkim, co istnieje, afirmacji jego wartości i piękna – traktowanych jako żywy dowód dobroci, obecności i opieki Stwórcy¹⁷.

Jest różnica między myślą i postawą franciszkańską wobec świata a myślą Abelarda i Tomasza z Akwinu. Dla Tomasza każdy byt jest dobry, dobry jest kamień i dobry jest koń; bycie tych bytów dobrymi w sensie metafizycznym nie rodzi jednak żadnych zobowiązań moralnych wobec nich po stronie człowieka. Inaczej jest w myśli franciszkańskiej, koń, wilk, czy owca nie przestają być dobre w sensie metafizycznym, ale są naszymi braćmi; mamy wobec nich jako ludzie pewne moralne zobowiązania. Była o tym już mowa wcześniej, zdaniem Tomasza, zwierzęta są wprawdzie metafizycznie dobre same w sobie, ale są stworzone dla człowieka, i ten może w zasadzie dowolnie się nimi posługiwać. W. Stróżewski, na przykład, komentując myśl Tomasza, zwraca wprawdzie uwagę na to, że człowiek działający i tworzący doskonali zastaną rzeczywistość. Ma przy tym na względzie własne dobro i ma do tego pełne prawo jako byt wyróżniony spośród innych bytów. Jednak, podkreśla Stróżewski, działanie ludzkie musi się liczyć z dobrem obiektywnym, z dobrem rzeczywistości jako takiej¹⁸. Najlepszym filozoficznym ugruntowaniem i wyrazem poglądu, że świat jest dobry, jest średniowieczna, opracowana przez Tomasza właśnie, koncepcja transcendentaliów obejmująca twierdzenie o konwertowności bytu i dobra (*ens et bonum convertuntur*). Z całą pewnością, powtórzmy, w ujęciu Tomasza nie można negować obiektywnego dobra zastanej rzeczywistości, ale też jednocześnie to właśnie Tomasz z Akwinu pozwala człowiekowi, ze względu na swoją szczególną pozycję w świecie, to obiektywne dobro zastanej rzeczywistości wykorzystywać i dostosowywać do własnych potrzeb. Powiemy więc, że antropocentryzm nie implikuje postawy podboju i podporządkowania sobie świata bez liczenia się z nim, ale też tego nie zabrania, a teza, że świat jest dobry metafizycznie (każdy byt jest dobry), tego stanu rzeczy nie zmienia.

Był też dysydencki nurt chrześcijańskiej koncepcji rzeczywistości, który oceniał świat jako zły. Jeden z adwersarzy Gotfryda od św. Wiktora (autora dzieła *Microcosmos*) Adam głosił, że „między marnościami nie ma niczego bardziej marnego niżli człowiek... Po człowieku robak, po robaku już tylko popiół”. Człowiek jawi się tu jako upadły do tego stopnia, że

¹⁷ Stróżewski [1979] s. 418.

¹⁸ Tamże, s. 429.

wszystko, co czyni i co tworzy, naznaczone jest grzechem i zasługuje na potępienie¹⁹. Manichejskie motywy metafizycznego pesymizmu wyraźnie dały o sobie znać zwłaszcza u katarów i albigensów. Uważali oni, że świat nie jest wyłącznie dziełem Boga, ale też szatana. Wytworem diabelskim jest przede wszystkim świat zmysłowy, obejmujący obecną, cielesno-duchową formę człowieka. Konsekwencją takiej wizji jest negatywna ocena działalności i wytworów człowieka. Za złe uznawano w tych nurtach cywilizację i kulturę, wszelkie instytucje polityczne i społeczne, grzeszna jest miłość cielesna i przedłużanie gatunku ludzkiego. Wyzwolenie od zła polegać może jedynie na wstrzymaniu się od wszystkiego, co cielesne i skupieniu się na wartościach duchowych. Długi ciąg kolejnych reinkarnacji doprowadzić może człowieka do ‘ostatecznej czystości, uduchowienia i wyzwolenia’²⁰. Jest może sprawą do dyskusji, czy heretyckie i manichejskie koncepcje świata prezentowane np. przez katarów i albigensów były spójne z antropocentryzmem (wydaje mi się, że taka spójność zachodzi: w tym złym świecie człowiek miał w sobie – jako jedyny byt – pierwiastek boski, czyli duszę, która mogła się wyzwolić od zła cielesności), ale z całą pewnością zło tego świata było esencjalne, a nie jedynie akcydentalne. Stąd pesymistyczne wizje świata pozostające na obrzeżach głównego nurtu chrześcijaństwa, który był metafizycznym optymizmem, nie postulowały naprawy i udoskonalania zastanej, materialnej rzeczywistości czy nawet jej pielęgnacji w duchu drugiego opisu stworzenia, lecz głosiły konieczność ucieczki z tego świata, odwrócenia się od niego, a przez to wyzwolenia i zbawienia. I dlatego metafizyczny pesymizm nurtów manichejskich nie mógł dostarczyć i nie dostarczył przesłanek, z których można było wyprowadzić lub dzięki którym można było uzasadnić program podboju świata materialnego, w tym całej przyrody (zło tego świata nie nadaje się do naprawy, stąd należy jedynie uciec, wyzwolić się od tego świata).

Sytuacja byłaby więc następująca: z metafizycznego pesymizmu (świat materialny, w tym przyroda, jest zły) i antropocentryzmu, nie da się wyprowadzić uzasadnienia dla instrumentalnego traktowania przyrody (wszelki kontakt z tym światem jest zły, bo on jest zły), natomiast metafizyczny optymizm łącznie z antropocentryzmem – a był to główny nurt wśród chrześcijańskich wizji świata – antyekologicznego instrumentalizmu nie blokował (dobrym przykładem jest tu właśnie koncepcja świata Tomasza z Akwinu), ale też go nie implikował.

W jakim stopniu eschatologiczne przesłanie Biblii, zwłaszcza Nowego Testamentu, mogło determinować stosunek człowieka do świata, w tym do przyrody? Owszem, świat (materialny) jest dobry, a człowiek jest

¹⁹ Stróżewski [1979] s. 407.

²⁰ Tamże, s. 407.

jego koroną, ale ostatecznym przeznaczeniem człowieka nie jest przecież życie w tym świecie, w tym świecie czeka człowieka śmierć. I nie ma tu znaczenia, jak bardzo uczynimy go sobie poddanym, ulepszmy go, czy przekształcimy: musimy stąd odejść, definitywnie raz na zawsze. To chrześcijańskie *memento mori*, a także objawiona dopiero w Nowym Testamencie z pełną mocą nowina, że przed człowiekiem jest nowe życie już bez śmierci, cierpienia i bólu, ale w zupełnie innym świecie, przypomina stale o eschatologicznym wymiarze ludzkiej egzystencji. Ten oto świat, w którym żyjemy, jest dobry, ale jest i lepszy, nieskończenie bardziej godny pożądania, świat maksymalnego szczęścia, w którym możemy się znaleźć po opuszczeniu tego, skądinąd właśnie dobrego, świata. W tej ewangelicznej i eschatologicznej perspektywie śmierć (rozstanie z **tym** światem) zawsze jest postrzegana jako brama do lepszego życia. Żeby to lepsze życie rzeczywiście osiągnąć trzeba jednak spełnić określone warunki. Należy mianowicie żyć zgodnie z moralnymi zasadami Ewangelii. Zasady te zaś są dość surowe i rygorystycznie wzywa się do ich przestrzegania. Nie dają okazji ani do pochwały bogactwa i bogacenia się, ani do maksymalizacji dążeń w tym świecie. Przeciwnie, wymagają poświęceń, rezygnacji z własnych, egoistycznych interesów i potrzeb, w najlepszym razie daleko posuniętego umiaru i powściągliwości w korzystaniu z dóbr tego świata, a wszystko po to, żeby znaleźć wyzwolenie i zbawienie poza **tym** światem. A jednak tych, którzy najdalej posuwali się w wyzwalaniu od tego świata, to znaczy mistyków kontemplujących Boga i ascetów wyzwolonych od cielesności, zawsze było bardzo niewielu, a jeszcze wzbudzali, niekiedy przynajmniej, podejrzliwość Kościoła i swoich współtowarzyszy. Moralny rygoryzm Ewangelii w odniesieniu do przeciętnego człowieka pochwalał pracowite, oddane rodzinie życie cieśli Józefa. Znalazł on swoją formułę w regule cysterskiej *ora et labora*: módl się i pracuj; myśl o innym świecie, który jest twoim ostatecznym przeznaczeniem, ale rób tu to, czego od ciebie oczekuje Bóg; jesteś koroną stworzenia, masz rozum i wolę. Możesz zatem poznając świat, poznawać, choćby częściowo, i Boga, wola zaś pozwala ci zapanować nad twoimi pożądaniem, i uczynić twoje zachowanie i działanie spójnym oraz skutecznym (tak spodobał się Bogu). Krótko mówiąc, moralny rygoryzm Ewangelii i eschatologiczna perspektywa dodane do metafizycznego optymizmu i antropocentryzmu, stanowiły przesłanki, z których, wydawać by się mogło, można już wyprowadzić i uzasadnić instrumentalne traktowanie przyrody, ponieważ pobożne i powściągliwe, oddane pracy i rodzinie życie, na pewno było zgodne z przesłaniem ewangelicznym. Praca zaś to przecież wielokrotnie jakieś przekształcanie swojego najbliższego środowiska. Zatem, powtórzmy, eschatologiczna perspektywa: jest inny lepszy świat, który jest ostatecznym przeznaczeniem człowieka, nie dawała gruntu

dla postaw biernych wobec **tego** świata, przeciwnie, jak chcesz dostać się do lepszego świata, to rób w **tym** świecie to, czego oczekuje od ciebie Bóg; jesteś przecież koroną stworzenia, masz czynić sobie ziemię poddaną i rozmnażać się, a to zobowiązuje. Zobowiązuje do działania w tym świecie. Ale, i tu jest kluczowa sprawa, czy to działanie człowieka w świecie, podlega jakimś ograniczeniom? Otóż nakazy i zakazy Dekalogu dotyczą Boga lub człowieka, nie ma tam nic, co regulowałoby zachowanie człowieka wobec przyrody. Poza tym, jak była już o tym mowa, metafizyczne dobro nie implikuje żadnych zobowiązań moralnych dotyczących przyrody. W takim razie nie można popełnić zła (grzechu) ekologicznego. Zatem zbawienie człowieka nie zależy od jego stosunku do przyrody. (Ktoś, kto znęca się nad zwierzętami lub je bezwzględnie eksploatuje, traktując jak rzeczy, wypala lasy itd., ale poza tym nie narusza żadnego przykazania, może liczyć na zbawienie, pomijam tu psychologiczną spójność takiej osoby).

Dobłą ilustracją tego antropocentrycznego stanu rzeczy są chrześcijańskie teodyceje. Chrześcijańska myśl teodycealna w niewielkim bardzo stopniu troszczyła się o cierpienie zwierząt i nie rozważała tego rodzaju zła, jakim jest zło ekologiczne. Przyroda jest sceną, na której głównym aktorem jest człowiek, pozostałe zaś stworzenia stanowią tło lub dowolnie wymienne i nieistotne rekwizyty. Główne rodzaje zła: zło moralne i zło naturalne rozważane są w odniesieniu do człowieka. Zło moralne wyrządzone przez człowieka człowiekowi jest z reguły objaśniane jako następstwo złego użycia wolności, zło naturalne także dotyczy człowieka i wiąże się z celowym ustrojem przyrody, zaplanowanym w taki sposób, by człowiek mógł przez doświadczanie tego zła stać się lepszym moralnie lub intelektualnie. Nawet te teodyceje, które dostrzegają problem cierpienia zwierząt (dotyczy to teodycei współczesnych), proponują z reguły rozwiązania nastawione antropocentrycznie. Irenejska teodycea Hicka tłumaczy cierpienie zwierząt przez włączenie go w mroczny kontekst ludzkiego życia, którego człowiek nie potrafi wyjaśnić i zracjonalizować. Istnienie takiego niewytłumaczalnego zła jest zaś potrzebne dla większego wzrostu duchowego człowieka²¹. Swinburne zaś, uznając możliwość, że Bóg mógł być stworzyć tylko człowieka, wyjaśnia, że stworzył także zwierzęta, czyli stworzenia mniej doskonałe i gorzej uposażone od człowieka, po to, by człowiek mógł okazywać im bezinteresowną miłość, której właśnie ze względu na swoją naturę nie mogą odwzajemnić²².

Zastanówmy się jednak jeszcze raz, czy rzeczywiście metafizyczny optymizm, antropocentryzm, aprobatą dla aktywnej postawy wobec świata, jaką można wyprowadzić z eschatologicznego przesłania Ewangelii,

²¹ Hick [1977]

²² Swinburne [1998]

a także aktywna życzliwość dla bliźnich, łącznie, wystarczająco uzasadniają i motywują eksploatację i podbój przyrody, nieliczenie się z innymi gatunkami stworzeń, prowadzące niekiedy do ich całkowitego wytępienia, lub ignorancję na bóle i cierpienia świata zwierzęcego, czy wreszcie dewastację świata roślinnego? Problem, zdaniem niektórych krytyków chrześcijaństwa, polega właśnie na tym, że wymienione składniki chrześcijańskiej koncepcji rzeczywistości nie implikują żadnych zobowiązań moralnych człowieka wobec przyrody (co nie jest zabronione, jest dozwolone), co najwyżej, implikują pewną troskę o przyrodę, która wynika ze zobowiązań wobec innych ludzi (np. zapewnienie dobrego stanu środowiska naturalnego przyszłym pokoleniom). To jednak jest za mało, żeby skuteczniej przyrodę chronić, zwłaszcza w obecnym stanie jej dewastacji i zagrożenia. Rzeczywiście, ewangeliczna pochwała życia pobożnego i pracowitego nie stanowi sama w sobie zachęty np. do karczowania lasów lub polowania na wieloryby (pamiętać stale trzeba o eschatologicznym wymiarze ludzkiej egzystencji, o którym Ewangelia przypomina), ale pozostawiając sprawy ekologii poza obszarem swoich nakazów i zakazów nie zabrania tego. Gdy jednak na szali zostaną położone potrzeby i interesy człowieka oraz potrzeby i interesy biosfery, to antropocentrycznie zorientowana etyka chrześcijańska zalecać będzie zawsze rozstrzygnięcia korzystne dla człowieka, nie zaś dla biosfery. W eksperymencie myślowym, w którym przedstawia się sytuację polegającą na tym, że istnienie ostatniego stada wielorybów na Ziemi można uratować, poświęcając życie jednego tylko człowieka, etyka wyrastająca z chrześcijańskiej koncepcji świata nakazuje poświęcenie stada wielorybów, a nie człowieka (wątpliwe, żeby franciszkańska wizja świata dyktowała inne rozwiązanie). I właśnie dlatego, mówią proekologicznie nastawieni krytycy chrześcijaństwa, etyka ewangeliczna nie stanowi gwarancji dla skutecznej ochrony środowiska, zwłaszcza w obecnym stanie jego zagrożenia. Niemniej jednak – dodajmy – podobnej gwarancji nie daje także żadna inna etyka antropocentryczna.

Judeochrześcijańska koncepcja świata (w wersji antropocentrycznej) nie implikuje – jak mówiliśmy – antyekologicznego instrumentalizmu, ale zarazem go nie blokuje. Nasuwa się jednak pytanie, czy **faktycznie** judeochrześcijańska koncepcja świata stanowiła jeden z motywów antyekologicznego instrumentalizmu (podboju świata przyrody itd.) i czy w kulturze Zachodu nie wypracowano innej wizji świata, o której można słusznie powiedzieć, że w stopniu nie mniejszym, a może nawet większym niż chrześcijaństwo, może ona implikować i uzasadniać antyekologiczny instrumentalizm?²³

²³ W tym kontekście warto wskazać biblijny wątek humanitarnego traktowania zwierząt: zakaz zawiązywania pyska młódcemu wołu (Pwt 25,4); zabijania krowy razem z cielęciem lub owcy razem

Zanim odpowiemy na to pytanie, zauważmy, że od zawsze ludzie chcąc przetrwać, byli zmuszeni do wykorzystywania przyrody dla swoich potrzeb, czyli musieli zabijać zwierzęta dla pożywienia, bądź w obronie przed nimi, a także korzystać z naturalnych zasobów roślinności ziemskiej. Jakkolwiek można się zachwycać całościową czy systemową organizacją ziemskiej biosfery i logiką związków ewolucyjnych, to trzeba też powiedzieć, że środowisko naturalne nie było przyjazne dla człowieka; biblijne opisy idealnej harmonii wszystkich stworzeń czy zachwyty Franciszka nad przepojoną miłością i braterstwem stworzeń przyrodą, są na pewno wyrazem wzniosłych uczuć, ale fakty były inne. Krótko mówiąc, głównym motywem podboju przyrody, jej eksploatacji i pewnej wrogości wobec niej ze strony człowieka, była zasadnicza wrogość przyrody wobec człowieka i jeżeli była potrzeba ideowego uzasadnienia relacji człowieka do przyrody, to była ona wtórna wobec potrzeby obrony przed przyrodą. Chrześcijaństwo wypracowało własny model tłumaczenia tej wzajemnej wrogości w postaci opowieści o grzechu pierworodnym, który miał zakłócić pierwotną, zamierzoną przez Boga rajską idyllę.

Jeżeli zaś chodzi o inną – wobec chrześcijańskiej – koncepcję świata, to wypracowała taką nowożytna filozofia i nauka europejska.

Kartezjański zwrot ku podmiotowi oraz subiektywizm aksjologiczny Hume'a głoszące, że to człowiek jest źródłem sensu poznawanego świata i podmiotem nadającym mu wartości, których on sam w sobie nie posiada, oraz mechanistyczna i deterministyczna koncepcja odbóstrwionej przyrody, traktująca działanie Boga w świecie i boską w nim obecność jako zbęd-

z jagnięciem (Kpl 22, 28); wybierania z gniazda ptaka razem z pisklętami (Pwt 22, 6); zaprzęgania razem osła i wołu (Pwt 22, 10), nakaz ratowania zbłąkanego lub upadającego pod ciężarem osła i wołu wroga (Wj 22 i 23); należy dobrze traktować zwierzęta domowe: "Prawy uznaje potrzeby swych bydła, a serce nieprawych okrutne" (Przyp. 12, 10). Czy jednak wątek ten pozwala mówić o istnieniu podstaw biblijnych dla proekologicznie zorientowanej etyki chrześcijańskiej? Można mieć wciąż pewne wątpliwości. Czy nie chodzi tu bowiem tylko o to, że istnieje związek między stosunkiem człowieka do zwierząt a jego moralną jakością, taki że okrucieństwo wobec zwierząt mogłoby być oznaką nieprawości człowieka, to znaczy sugerować jego stosunek do innych ludzi, a przyjazny, życzliwy stosunek do zwierząt, byłby oznaką prawości człowieka, to znaczy sugerować życzliwy stosunek do ludzi, ale nie jest to zarazem taki związek, że stosunek człowieka wobec zwierząt współdeterminowałby jego stosunek i sposób postępowania wobec ludzi (bliźnich?) i miałby znaczenie dla moralnej kwalifikacji człowieka i jego czynów?

Gdyby taki związek istniał, byłaby faktycznie podstawa do formułowania pewnych obowiązków pośrednich, (tak jak ma to miejsce w filozofii Kanta) człowieka wobec przyrody: okrucieństwo albo życzliwość wobec zwierząt przyczyniałyby się, np. poprzez tworzenie lub wzmacnianie dyspozycji do pewnych zachowań, do okrucieństwa lub życzliwości wobec bliźnich, a to już miałyby znaczenie także dla przestrzegania naczelných zasad chrześcijańskiej etyki: miłości bliźniego i mogłoby stanowić np. o godności człowieka jako obrazu Boga.

Nawet jeżeli takiego związku nie ma, to wolno powiedzieć, że wrażliwość i mądrość biblijna nie dałyby żadnego przyzwolenia dla okrutnego stosunku człowieka do zwierząt, nie wynikałoby to jednak z istnienia żadnych rozstrzygnięć normatywnych.

ne, zrywały zdecydowanie z chrześcijańskim obrazem świata. Mechanika Newtona, teoria ewolucji Darwina i wiele, wiele innych odkryć naukowych było potężnym zapleczem naukowym dla poglądów, że świat nie jest dobry sam w sobie, i że Bóg stale nim nie kieruje. Teoria ewolucji Darwina obaliła klasyfikację gatunków Linneusza oraz podważyła wiarę w celowo urządzony i rozwijający się dla pożytku człowieka świat przyrody ożywionej. Wszystko to zaś było poprzedzone rewolucją dokonaną przez Kopernika w astronomii. Jeśli dodamy do tego nowe idee społeczne i moralne takie jak liberalizm, utilitaryzm i socjalizm promujące czy to wolność indywidualną w różnych sferach życia, w ramach której chodzić będzie głównie o maksymalizację przyjemności, czy to kolektywną działalność produkcyjną, otrzymamy kompozycję idei, która może i motywować psychologicznie, i uzasadniać ideologicznie antyekologiczny instrumentalizm. Nasuwa się wobec tego przypuszczenie, że to upadek metafizyki pojmującej świat jako byt doskonały (pamiętać tu też trzeba o klęsce teodycei Leibniza spowodowanej przez tragiczne trzęsienie ziemi w Lizbonie), celowo urządzony i uduchowiony, będący manifestem Bożej woli stwórczej i pojawienie się nowej, naturalistycznej koncepcji świata, był jednym z głównych motywów późniejszego kryzysu ekologicznego. Skoro bowiem świat sam w sobie nie ma żadnej wartości, sensu, ani celu, to człowiek jako podmiot myślący może zrobić z nim, co chce i nadać mu taki sens oraz wartość, jakie uzna za odpowiednie dla siebie.

Byłoby jednak oczywistym uproszczeniem twierdzenie, że chrześcijańska koncepcja rzeczywistości i człowieka zostały wyparte całkowicie przez nowożytnie przyrodznawstwo i filozofię. I że to właśnie szeroko rozumiana nowożytna kultura Zachodu jest odpowiedzialna za obecny kryzys ekologiczny. Odrzucenie wewnętrznej wartości przyrody przez nowożytny aksjologiczny subiektywizm nie wprowadziło istotnej różnicy pomiędzy nim a chrześcijaństwem, jeśli chodzi o stosunek do przyrody. Obie koncepcje nie implikowały żadnych zobowiązań moralnych człowieka wobec przyrody. To natomiast, że człowiek jest źródłem sensu i wartości w świecie (np. właśnie przez Boga mu powierzonym) można rozumieć równie dobrze jako nowożytną parafrazę chrześcijańskiej koncepcji człowieka jako *imago Dei*. Co zaś najistotniejsze, antyekologiczne następstwa nowożytnej kultury (ekspansywny stosunek do przyrody) nie stały się przedmiotem potępienia ze strony chrześcijańskiej moralności, choćby dlatego, że leżały poza zakresem jej obowiązywania (nie mam tu na myśli reakcji różnych kościołów chrześcijańskich na kryzys ekologiczny, jakie pojawiły się w ostatnich kilkudziesięciu latach).

Można tedy powiedzieć, że w czasie, kiedy chrześcijaństwo i nowożytna nauka współistniały ze sobą, czy może lepiej: obok siebie, i kiedy rozwój

technologiczny umożliwił przekształcanie środowiska naturalnego na nie-spotykaną wcześniej skalę, chrześcijaństwo nie blokowało tych przemian, i nie była to wcale okoliczność przypadkowa.

Obie chrześcijańskie koncepcje świata, jakie rozważaliśmy – antropocentryczna i teocentryczna – traktowały świat jako dobry. Żadna z nich nie formułowała wprost zaleceń ani nakazów implikujących antyekologiczny instrumentalizm.

Jednak koncepcja antropocentryczna nie dysponowała środkami, by antyekologiczny instrumentalizm skutecznie zablokować (świat był nie tylko dobry sam w sobie, ale z definicji niejako miał być dobry jako środek i narzędzie zaspokajania ludzkich potrzeb). Nieco inaczej rzecz się miała w koncepcji teocentrycznej, pojmującej świat jako przenikniętą Duchem Bożym całość, której człowiek był wprawdzie najwyższą rozwiniętą, ale jednak tylko częścią. Niezależnie wszelako od tego, która z tych dwóch koncepcji świata jest bliższa przekazowi biblijnemu, faktem historycznym jest, że koncepcja antropocentryczna była przez wieki standardową wizją świata, a teocentryczna nie. I choć sama ta antropocentryczna wizja świata byłaby raczej niewystarczająca jako intelektualne zaplecze antyekologicznego instrumentalizmu, to już razem z nowożytną filozofią, naukami przyrodniczymi oraz rozwiniętą dzięki nim technologią, zaplecze takie mogła stanowić. Innymi słowy, główny nurt judeochrześcijańskiej wizji świata był obojętny (ale nie wrogi) wobec przyrody, i to właśnie ta obojętność mogła być wykorzystana jako swego rodzaju przyzwolenie dla nieograniczonej zasadami moralnymi eksploatacji przyrody. Jest sprawą do dyskusji, na ile możliwe jest zrewidowanie tego stosunku tak, żeby godzić interes przyrody i interes człowieka lepiej niż dotąd. Trudno jednak oczekiwać, żeby antropocentrycznie zorientowana kultura mogła spełnić postulat najbardziej radykalnych przedstawicieli ruchów ekologicznych: to znaczy uznać moralną podmiotowość bytów, dotąd takiej rangi pozbawionych, w stopniu i zakresie zbliżonym do podmiotowości człowieka. Wydaje się to zresztą niemożliwe także w ramach drugiej, teocentrycznej koncepcji świata (głównie chyba z powodów natury teologicznej, w końcu to sam Bóg wyróżnił człowieka spośród innych bytów). Inna zupełnie kwestia dotyczy tego, czy takie równouprawnienie jest rzeczywiście konieczne „z punktu widzenia” przyrody i jej interesu?

LITERATURA

- Arystoteles [1964] – Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, PWN, Kraków 1964.
- Brennan, Lo-Yeuk-Sze [2002] – Andrew Brennan, Lo-Yeuk-Sze „Environmental Ethics”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2002 Edition), Edward N. Zalta ed.; URL <http://plato.stanford.edu/archives/sum2002/entries/ethics/environmental/>.
- Böhner, Gilson [1962] – Ph. Böhner, E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, tłum. S. Zalewski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1962.
- Hick [1977] – J. Hick, *Evil and the God of Love*, Harper Collins Publishers, New York 1977.
- Moltmann [1995] – J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, tłum. Z. Danielewicz, Znak, Kraków 1995.
- Piątek [1998] – Z. Piątek, *Etyka środowiskowa*, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 1998.
- Stróżewski [1979] – W. Stróżewski, *Średniowieczne teorie wartości*, w: J. Legowicz red. *Historia filozofii średniowiecznej*, PWN, Warszawa 1979.
- Swinburne [1998] – R. Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, Clarendon Press, Oxford 1998.
- Tomasz z Akwinu [1930] – Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Contra Gentiles*, Nakładem Wiadomości Katolickich, Kraków 1930.
- Ziemiński [2005] – I. Ziemiński, „Nie błagałeś dla siebie o długie życie” – próba filozoficznej interpretacji snu Salomona, w: Filo-sofija, Bydgoszcz 2005.
- Biblia [1990] – *Pismo Święte Nowego i Starego Testamentu*, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań-Warszawa 1990.