Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Wydział Filozofii
Instytut Filozofii

Filozofia: studia stacjonarne doktoranckie

Krzysztof Flis OFMConv
Numer albumu: 142619

Filozofia Gilberta Keitha Chestertona. Próba rekonstrukcji

Praca doktorska
napisana na seminarium z Teorii poznania
pod kierunkiem
prof. dr hab. Jacka Wojtysiaka

Lublin 2023

Sporne jest nie to,
czy świat materialny zmienia się za sprawą naszych idei,
*lecz czy na dłuższą metę zmienia się za sprawą czegokolwiek innego***.**
G.K. Chesterton

Czy znasz coś G.K. Chestertona?
Właśnie przeczytałem jego „Heretyków”.
*Niezwykle mocny pisarz i prawdziwy myśliciel***.**
William James

Spis treści

Wstęp ... 5
1. Chesterton jako filozof ... 8
1.1. Biografia intelektualna Chestertona ... 8
1.2. Konwersja i jej znaczenie ... 13
1.3. Filozofujący publicysta i apologeta ... 17
1.4. Profil intelektualno-aksjologiczny ... 26
1.5. Filozofia światopoglądowa ... 31
1.6. Formy wypowiedzi i sposoby uzasadniania ... 33
1.7. Znaczenie terminu *idea* ... 43
1.8. Dyscypliny i kierunki filozoficzne ... 46
2. Epistemologia i metafizyka ... 50
2.1. Poznanie oparte na zasadach zdrowego rozsądku ... 50
2.2. Założenia ontologiczne – wola Boga i wola człowieka ... 59
2.3. Krytyka materializmu ... 62
3. Teologia naturalna ... 66
3.1. Wiara i rozum ... 66
3.2. Argumenty za istnieniem Boga ... 72
3.3. Niektóre atrybuty Boga ... 80
3.4. Istnienie cudów ... 81
4. Filozofia religii ... 88
4.1. Trylemat Chestertona-Lewisa ... 88
4.2. Cechy dobrej doktryny religijnej ... 97
4.2.1. Formułowanie dogmatów wiary ... 97
4.2.2. Złożoność doktryny ... 100
4.3. Chrześcijaństwo a inne religie ... 103
4.4. Krytyka ewolucjonistycznej genezy religii ... 116
5. Filozofia dziejów ... 119
5.1. Krytyka ewolucjonizmu i wiary w postęp ... 119
5.2. Dzieje człowieka jako zmaganie się z ideałem ... 129
5.3. Mistrzowie ideału: św. Franciszek z Asyżu i św. Tomasz z Akwinu ... 144
5.4. Znaczenie średniowiecza ... 150
6. Filozofia człowieka ... 159
6.1. Natura ludzka ... 159

6.2. Grzech pierworodny i zło ... 161
7. Etyka społeczna ... 170
7.1. Zasady postępowania ... 170
7.2. Główne idee społeczne ... 178
7.3. Diagnoza sytuacji społecznej ... 179
7.4. Dystrybucjonizm ... 184
7.5. Obrona rodziny (dyskusja z Bertrandem Russellem) ... 189
7.6. Krytyka eugeniki ... 195
7.7. Krytyka marksizmu i socjalizmu ... 197
7.8. Chrześcijaństwo a demokracja ... 200
Zakończenie ... 204
Bibliografia ... 206
Streszczenie ... 213
Summary ... 216

Wstęp

Zainteresowanie osobą Chestertona wzrasta. Potwierdza to fakt pojawiających się coraz to nowych tłumaczeń jego dzieł oraz powstawianie coraz to nowych prac na jego temat. Kim był człowiek, który oddziałał na takich myślicieli jak: M. Dummett, G.E.M. Anscombe, C.S. Lewis, J.R.R. Tolkien czy M. Gandhi?

Gilbert Keith Chesterton (znany głównie jako G.K. Chesterton) urodził się 27 maja 1874 roku w Londynie, pochodził ze średniozamożnej rodziny angielskiej. Ukończył londyńskie gimnazjum św. Pawła, a następnie rozpoczął studia artystyczne w renomowanej Slade School of Art. Po trzech latach porzucił uczelnię i rozpoczął pracę jako redaktor w wydawnictwie. Odtąd związał się z pisarstwem na całe życie.

Chesterton był niezwykle twórczym i wszechstronnym autorem jako literat, publicysta i eseista. Pisał liczne powieści i opowiadania (nie tylko kryminalne, choć największą sławę przyniósł mu cykl opowiadań, których bohaterem jest detektyw w sutannie – Ojciec Brown), wstępy do książek, dramaty, biografie, przez całe życie tworzył poezję. Napisał w sumie ponad 4 tysiące felietonów dla kilku dzienników. Redagował własny tygodnik *G.K.'s Weekly*, jego teksty ukazywały się w takich pismach jak: *The Speaker, Illustrated London News, Daily News, Daily Herald*. Oprócz tego wygłaszał odczyty, brał udział w publicznych debatach, był cenionym mówcą na antenie radia BBC. Ważnym wydarzeniem w życiu Chestertona była jego konwersja do Kościoła katolickiego w 1922 roku. Wieńczyła ona długi okres poszukiwań duchowych angielskiego pisarza i stała się ona sensacyjnym i głośnym wydarzeniem nie tylko w Anglii. Owe poszukiwania wyrażał w znakomitych esejach filozoficznych, które przyjmowały coraz bardziej apologetyczny charakter, a dla wielu ludzi stały się drogą do wiary. Chesterton był wielkim przyjacielem Polski. Odwiedził nasz kraj, w którym miał licznych wielbicieli swej twórczości, w 1927 roku. Zmarł 14 czerwca 1936 roku. Po jego śmierci Papież Pius XI nazwał go „Obrońcą wiary". Tym samym Papież oddał hołd człowiekowi, który swój talent pisarski poświęcił obronie najwyższych wartości, które angażowały zarówno jego serce, jak i rozum.

Celem niniejszej pracy jest całościowa rekonstrukcja myśli filozoficznej Chestertona. W pracy będę uzasadniał, że angielskiego literata i apologetę można traktować jako filozofa, który opracował swój własny (częściowo eklektyczny, częściowo oryginalny) system. Chesterton był przede wszystkim pisarzem, ale był także nieakademickim filozofem, który w swych esejach wyrażał rozmaite poglądy

filozoficzne. Są one rozproszone. W niniejszej pracy postarałem się zebrać je w całość i usystematyzować, porządkując je według głównych dyscyplin filozofii. Są to następujące dyscypliny (odpowiadające kolejnym rozdziałom rozprawy): epistemologia, metafizyka, teologia naturalna, filozofia religii, filozofia dziejów, filozofia człowieka i etyka społeczna. W twórczości Chestertona zaciera się różnica między teologią naturalną i filozofią religii, a apologetyką katolicką (chrześcijańską). Należy jednak podkreślić, że używa on argumentów filozoficznych, które przede wszystkim będą tu analizowane. Filozofia dziejów jest omówiona przed antropologią ze względu na to, że Chesterton, choć postrzega człowieka jako jednostkę, więcej miejsca poświęca wspólnotom ludzkim i ich roli w dziejach. Rozdział pierwszy ma charakter wstępny, charakteryzujący postać samego Chestertona, jak i jego filozofię. Podkreślmy, że pisarz liczył się w środowisku filozofów. Na potwierdzenie tego można wskazać fakt, że W. James zacytował go na początku *Pragmatyzmu*, jak również to, że został zaproszony do dyskusji na żywo z B. Russellem na antenie BBC.

Zastosowana metoda pracy polega na analizie pism Chestertona pod kątem występujących w nich tez filozoficznych. Próbowałem je odnaleźć, a następnie streścić i skomentować. W niniejszej dysertacji jest więcej cytatów niż w przeciętnej pracy. Wynika to z faktu, iż Chesterton pisał aforystycznie, dlatego trudno jest sparafrazować i streścić jego myśli. Często jedynym sposobem by właściwie ukazać sposób myślenia angielskiego pisarza, jest przytoczenie jego wypowiedzi. W cytatach będę zachowywał oryginalną pisownię.

Źródła wykorzystane w pracy to przede wszystkim eseje i felietony Chestertona oraz książki traktujące o zagadnieniach światopoglądowych, głównie *Ortodoksja, Wiekuisty Człowiek, Heretycy, Co jest złe w świecie, Św. Tomasz z Akwinu, św. Franciszek z Asyżu,* a także opracowania jego spuścizny dokonane przez różnych autorów. Spośród nich warto wskazać na takie pozycje jak: J. Rydzewska *G.K. Chesterton, Życie i myśl*, oraz *Chesterton: Obrońca wiary*, W. Borowy, *Gilbert Keith Chesterton*. Spośród opracowań anglojęzycznych istotne znaczenie ma biografia pisarza *Gilbert Keith Chesterton* napisana przez M. Ward, oraz opracowanie amerykańskiego autora Q. Lauera *Philosopher Without Portfolio*. Wiele rozpraw i innych tekstów o Chestertonie ma charakter literaturoznawczy a nie filozoficzny. Ja zaś skupiam się na wątkach filozoficznych, pomijając kwestie literackie. Szczegółowy wykaz źródeł znajduje się w bibliografii.

Aby uniknąć nieporozumień, już teraz zwracam uwagę na kilka spraw.

Chesterton dyskutował ze współczesnymi sobie poglądami, np. materializmem lub ewolucjonizmem, które (ze względu na czas, w którym żył i przeciwników, z którymi debatował) znał w wersji niewyrafinowanej. Stąd i jego polemika z nimi przybierała podobny charakter. Oceniając ją, trzeba wziąć ten fakt pod uwagę.

Niektóre zagadnienia będą pojawiały się w pracy kilkakrotnie, ale zawsze w różnym kontekście. Nie jest to przeoczenie, ale wynika ze specyfiki podjętego tematu oraz z pewnej cechy samego Chestertona, który powracał do pewnych problemów i analizował je wieloaspektowo, rzucając na nie światło z coraz to nowych punktów widzenia.

W kwestii terminologicznej warto odnotować, że pisarz często utożsamiał chrześcijaństwo z Kościołem katolickim. W niektórych tekstach używał zamiennie takich terminów jak: chrześcijaństwo, ortodoksja, Kościół, katolicyzm. Podobnie jest w przypadku użycia takich terminów jak: ewolucja, teoria ewolucji, ewolucjonizm. Niekiedy czynił tak z braku precyzji, a niekiedy czynił tak świadomie, uznając pewne związki między określonymi ideami lub zjawiskami.

1. Chesterton jako filozof

Podejmując się pracy o Chestertonie z zakresu filozofii, należy usprawiedliwić analizę dzieł tego angielskiego pisarza w takim aspekcie. Sam bowiem nie nazywał siebie filozofem, tylko dziennikarzem lub publicystą. Dziennikarstwo dawało mu największą swobodę wypowiedzi co do formy i treści. Wyrażając swoje poglądy jako publicysta, zwykle posługiwał się esejem[1]. Wygłaszał swoje opinie na najróżniejsze tematy, a książkę, jak twierdził, był w stanie napisać pod byle pretekstem. W jego olbrzymim dorobku znajduje się także wiele tekstów podejmujących zagadnienia ściśle filozoficzne.

1.1. Biografia intelektualna Chestertona

Chesterton w wielu miejscach wspomina o tym, jak kształtował się jego pogląd na świat. Został ochrzczony jako anglikanin w 1874 roku, ale nie otrzymał religijnego wychowania. Klimat intelektualny i duchowy okresu jego dzieciństwa oraz młodości charakteryzował się agnostycyzmem w podejściu do kwestii religijnych, w swojej *Autobiografii* pisarz nazywa go nawet religią[2]. Jego rodzice byli antyklerykalni oraz niechętnie nastawieni do instytucjonalnej formy religii i dogmatów, zachowali jednak wiarę w osobowego Boga i życie po śmierci. Z takimi poglądami najbliżej im było do unitarianizmu – odłamu protestanckiego odrzucającego naukę o Trójcy świętej, ograniczającego ilość dogmatów do minimum, ale również głoszącego maksimum tolerancji.

Równocześnie, dla wielu Anglików tamtego okresu substytutem tradycyjnej religii stał się imperializm i patriotyzm – „Ludzie wierzyli w Imperium Brytyjskie, bo

[1] R. Dyboski w artykule pt.: *Czem jest Chesterton?*, opublikowanym we „Wiadomościach Literackich" nr (18)174, 1 maja 1927 roku, zastanawia się nad tym, do jakiego rodzaju twórców zaliczyć Chestertona. W odpowiedzi podaje, że jest świetnym poetą, powieściopisarzem, autorem sztuki teatralnej, krytykiem literackim, eseistą, ale przede wszystkim jest genialnym dziennikarzem. Należy zaznaczyć, że eseistyka i dziennikarstwo mają ze sobą wiele wspólnego. Dyboski tak charakteryzuje to, czym jest eseistyka: „to wszakże nic innego jak dziennikarstwa wkraczające w literaturę. Normalna droga essayisty prowadzi od felietonu do książki: essayista to dziennikarz, pisząc o sprawach bieżących z większą niż zwykle dbałością o formę, z szerszym rozmachem w uogólnieniach i głębszą miarą refleksji, – a także z wyższą niż na codzień kolorystyką imaginacyjną i temperaturą uczuciową". Dyboski miał wielkie uznanie dla talentu dziennikarskiego Chestertona. Organizował on pobyt pisarza w Krakowie, w czasie jego tournée po Polsce w 1927 roku.

[2] G.K. Chesterton, *Autobiografia*, tłum. M. Reda, Wydanie I, Fronda Apostolicum, Warszawa 2010, s. 174: „Można by niemal powiedzieć, że agnostycyzm stał się religią panującą".

nie wierzyli w nic innego”[3]. Chesterton już jako dziecko rysował i układał opowieści, a od kiedy nauczył się czytać w wieku ośmiu lat, czytał bardzo dużo. Z racji tego, że młody Gilbert już jako nastolatek był bardzo refleksyjny, to interesował się także problemami religijnymi. Wątpił w istnienie Boga, ale również Go szukał i zastanawiał się nad Nim. Jako młody człowiek Chesterton swoją intelektualną przygodę zaczął od sceptycyzmu i pesymizmu, które jednak nie odpowiadały jego naturze i oczekiwaniom: „Zaczął jako agnostyk, [potem] stwierdził, że agnostycyzm nie zadowalał jego intelektu. Postawił sobie za cel znalezienie tego, co zadowoli jego intelekt, a kiedy to znalazł, był zdumiony widząc, że jego własne zupełnie nowe pojęcia były takie same jak starożytne doktryny Kościoła[4]”. Był na tyle silny wewnętrznie, że bez pomocy religii i „z niewielką pomocą filozofii”[5] udało mu się wyjść z więzów pesymizmu i opracować własną, prostą wizję świata. Polegała ona na dostrzeganiu wartości egzystencji, nawet jeśli jest ona „zredukowana do najbardziej podstawowych wymiarów”[6]. W takiej sytuacji wszystko cokolwiek istnieje, nabiera niebywałej wartości w porównaniu z nicością. Sam fakt istnienia był dla niego wystarczającym powodem do wdzięczności. Co więcej, był to powód, dla którego wszelkie niedogodności towarzyszące istnieniu przestają mieć znaczenie. Według Chestertona, pesymizm był obecny w kulturze jego czasów do tego stopnia, że człowiek musiał mieć odwagę już nawet nie tyle, by ofiarować swe życie w słusznej sprawie, ale aby w ogóle żyć. „To straszne myśleć, że ten świat, który tak wielu poetów wychwalało, był nawet przez pewien czas przedstawiany jako pułapka na ludzi, w którą możemy wskoczyć. Pomyślcie o tych wszystkich wiekach, w których ludzie mówili, że mają odwagę umrzeć. A potem przypomnijcie sobie, że tak naprawdę to my zaczęliśmy mówić o odwadze, aby żyć”[7].

Tym, co posiadał od wczesnych lat, zanim jeszcze sprecyzował własne poglądy na religię czy filozofię, był zachwyt nad wszelkim istnieniem, które jawiło mu się jako

[3] G.K. Chesterton, *Autobiografia*, s. 175.
[4] C.F. MacRae, *Chesterton and Kipling: Brothers Under the Skin*, w: “The Chesterton Review”, tłum własne, 2, No. 2, 1976, s. 227: “He began as an agnostic, found that agnosticism did not satisfy his intellect, set himself to find out what would satisfy his intellect, and when he found it, was astonished to see that his own brand-new notions were the same as the ancient doctrines of the Church”.
[5] G.K. Chesterton, *Autobiografia*, s. 111.
[6] G.K. Chesterton, *Autobiografia*, s. 111.
[7] G.K. Chesterton, *George Bernard Shaw*, tłum. własne, John Lane Company, New York, 1909, s. 189: “It is awful to think that this world which so many poets have praised has even for a time been depicted as a man-trap into which we may just have the manhood to jump. Think of all those ages through which men have talked of having the courage to die. And then remember that we have actually fallen to talking about having the courage to live”.

cud i dar ofiarowany człowiekowi. Ta myśl uformowała jego pogląd na życie. Pisarz będzie wielokrotnie wspominał o fundamentalnym znaczeniu istnienia wobec wszystkich innych kwestii. Jest to zagadnienie najistotniejsze w myśli filozoficznej Chestertona, które warunkuje cały jego system. „Zanim wojna burska[8] zapoznała mnie z polityką, a co gorsza z politykami [pisał w artykule świątecznym w 1934 roku], miałem jakieś mgliste i po omacku zarysowane własne idee dotyczące ogólnego poglądu czy wizji istnienia. Minęło wiele czasu, zanim posiadałem coś, co można by nazwać religią; to, co miałem, nie było nawet wystarczająco spójne, by nazwać to filozofią. Ale był to w pewnym sensie pogląd na życie; miałem go na początku; i coraz częściej wracam do niego w końcu. ...moje pierwotne i niemal mistyczne przekonanie o cudzie wszelkiego istnienia i zasadnicze podekscytowanie wszelkim doświadczeniem”[9].

Chesterton podkreśla, że jego filozoficzny pogląd na świat kształtował się już od dzieciństwa. Na jego przekonania z dziedziny etyki w dużej mierze miały wpływ opowiadania i bajki pisane w duchu tradycyjnej moralności, w której dobro zwycięża, a zło jest ukazane jako coś niewłaściwego. Bohaterami tych utworów były postacie, które walczą w dobrej sprawie, aby w końcu po wielu zmaganiach i pokonaniu przeciwności osiągnąć upragniony cel. W istocie, postacie z bajek były często spersonifikowanymi ideami, które walczą między sobą.

Już jako bardzo młody człowiek obserwował świat i dostrzegał w nim obecność wolnej woli. Wielokrotnie będzie podkreślał, że światem kieruje wolna wola, a nie bezosobowe prawa, jak to zakładał ówcześnie dominujący pogląd. Ward tak pisała o

---

[8] Wojny burskie prowadziła Wielka Brytania przeciw Burom celem opanowania republik Transwalu i Oranii w Afryce Południowej. I wojnę (1880-1881) Burowie wygrali, w II wojnie burskiej (1899-1902) ponieśli porażkę. Chesterton występował przeciwko II wojnie burskiej i zapewne o niej wspomina w przytoczonym cytacie. Gdy wybuchła II wojna burska, Chesterton miał 25 lat.

[9] Tekst pochodzi z artykułu Chestertona opublikowanego 6 grudnia 1934 roku w tygodniku *G.K.'s Weekly*, w niniejszej pracy podany jest za: M. Ward, *Gilbert Keith Chesterton*, tłum. własne, A Sheed & Ward, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, 2005, s. 539: “Before the Boer War had introduced me to politics, or worse still to politicians [he wrote in a Christmas article in 1934], I had some vague and groping ideas of my own about a general view or vision of existence. It was a long time before I had anything worth calling a religion; what I had was not even sufficiently coherent to be called a philosophy. But it was, in a sense, a view of life; I had it in the beginning; and I am more and more coming back to it in the end. . . . my original and almost mystical conviction of the miracle of all existence and the essential excitement of all experience”.
Biografia Chestertona, z której został zaczerpnięty powyższy cytat, została napisana przez Mary Josephine Maisie Ward, publikującej pod nazwiskiem Maisie Ward. Książka ta zasługuje na szczególną uwagę, ponieważ wyszła spod pióra autorki, która bezpośrednio znała Chestertona i w swojej pracy posłużyła się jego osobistą korespondencją oraz wywiadami z osobami spośród najbliższego kręgu pisarza. Książka została opublikowana sześć lat po śmierci Chestertona. Ward pochodziła z rodziny angielskich konwertytów. Wraz z mężem Frankiem Sheedem prowadziła wydawnictwo katolickie *Sheed & Ward*. W niniejszej pracy będę odwoływał się do tej biografii jako do cenionego źródła wiedzy o Chestertonie.

tym, jak formował się jego światopogląd: „Zaczął w dzieciństwie, jak widzieliśmy, od uświadomienia sobie, że świat przedstawiony w bajkach był zdrowszy i bardziej rozsądny niż świat widziany przez intelektualistów jego czasów. Ci ludzie stracili poczucie wartości życia. Mówili o świecie jako o ogromnym miejscu rządzonym przez żelazne prawa konieczności. Chesterton wyczuwał w nim obecność woli…”[10]. Chesterton był piewcą wolności, a odkrył ją dopiero w Kościele katolickim. Jeszcze przed konwersją dostrzegł pewną cechę, którą później definiował jako katolicką wolość intelektualną. Polega ona na tym, że katolicy, wyznając tą samą doktrynę, różnią się w opiniach na inne tematy dużo bardziej niż wyznawcy innych religii[11].

Pisarz był dobrze obeznany z krytyką Kościoła Katolickiego. Zanim dokonał konwersji, gruntownie zapoznał się z literaturą o nastawieniu antychrześcijańskim. Co ciekawe, owa kontestacja wiary paradoksalnie zbliżała go bardzo do chrześcijaństwa[12]. Jego uwagę zwróciła krytyka Kościoła Katolickiego posiadająca istotne nieścisłości.

Chesterton dochodził do swojej filozofii od lat młodzieńczych, a była to filozofia zdrowego rozsądku. W dorosłym wieku rozwijał te idee, które wyznawał od dawna, dzięki temu jego myśl jest zdumiewająco jednolita. Ma takie same poglądy w wieku 20, 40, czy 60 lat. Konwersja w 1922 roku na katolicyzm ugruntowała w nim zdroworozsądkowe intuicje, które posiadał już znacznie wcześniej.

Chesterton zaczynał pracę publicysty pod koniec trwania epoki wiktoriańskiej[13]. Okres ten charakteryzował się afirmacją trzech wartości: nauki, postępu i dobrobytu. Od czasu, gdy stał się znany w latach 1900-1901, pisarz aż do swojej śmierci w 1936 roku, stał na czele opozycji wobec gloryfikacji tych trzech paradygmatów. Pisarz pracował w dobie pozytywizmu i neopozytywizmu, kiedy to nauka święciła triumfy, a lekceważono religię, choć już w latach 30-tych dało się zauważyć pewną zmianę nastawienia do religii na bardziej przychylną. Naukowcy i filozofowie nauki zaczęli dostrzegać ograniczenia nauki, przestali mówić, że odkrywa ona obiektywną prawdę w sposób

[10] M. Ward, *Gilbert Keith Chesterton*, tłum. własne, s.182: “He had begun in boyhood, as we have seen, by realizing that the world as depicted in fairy tales was saner and more sensible than the world as seen by the intellectuals of his own day. These men had lost the sense of life's value. They spoke of the world as a vast place governed by iron laws of necessity. Chesterton felt in it the presence of will...”.
[11] J. Rydzewska, *Chesterton: Obrońca wiary*, Wydawnictwo Apostolicum, Ząbki, 2004, s. 40.
[12] G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, tłum. M. Sobolewska, Fronda-Apostolicum, Warszawa-Ząbki 2007, s. 147: „Do ortodoksyjnej teologii przywiedli mnie z powrotem Huxley i Herbert Spencer oraz Bradlaugh. To oni zasiali w moim umyśle pierwsze szaleńcze wątpliwości”.
[13] Nazwa ta pochodzi od imienia Królowej Brytyjskiej Wiktorii, panującej w latach 1837-1901. W 1895 roku Chesterton porzucił naukę w szkole artystycznej *Slade School of Art* i rozpoczął pracę w wydawnictwie *Redway*.

niepodważalny. Stanowiska broniące wiary zaczęły być wtedy brane pod uwagę i nie były już z góry odrzucane[14].

Istotną okolicznością kształtującą pisarstwo Chestertona była niechęć do katolicyzmu, której doświadczał zarówno on, jak i wielu katolików angielskich. Katolicy mieszkający w Wielkiej Brytanii byli intensywnie prześladowani w XVII i XVIII wieku. Restrykcje przeciwko nim zaczęto stopniowo łagodzić pod koniec XVIII wieku, a równouprawnienie wprowadzono w 1829 oku. Hierarchia katolicka została przywrócona dopiero w 1851 roku, jednak antykatolickie uprzedzenia były dalej obecne w społeczeństwie angielskim, zmagał się z nimi również Chesterton. Jako przykład poglądów głoszonych przez współczesne mu elity pisarz przytacza: „Nic dziwnego, że dziekan Katedry Świętego Pawła pogodnie i całkiem od niechcenia pozwala sobie nazywać Kościół Katolicki zdradziecką i zbrodniczą korporacją. Pan H.G. Wells, całkiem bezkarnie, porównuje Trójcę Świętą do błazeńskiego tańca; anglikański biskup Birmingham oznajmia, że Przenajświętszy Sakrament to rodzaj barbarzyńskiej krwawej uczty”[15].

Chesterton lubił dyskusje i chętnie angażował się w wszelkiego rodzaju polemiki. W tym wszystkim był bardzo krytyczny wobec różnego rodzaju poglądów, stąd, jak pisze tłumaczka Chestertona, Jaga Rydzewska: „wyszukiwanie słabych punktów w danym rozumowaniu stanowiło dla niego coś w rodzaju ukochanego sportu, w którym był arcymistrzem”[16]. Także wobec faktu nieustannego wysuwania najróżniejszych zarzutów pod adresem katolików Chesterton nie był obojętny. Świadomie angażował się w polemikę, czując się w obowiązku obrony tego, w co wierzył on i wielu innych, będąc przekonanym, że to, w co wierzy, jest słuszne i prawdziwe: „Kiedy jednak, wiodąc tę aż nazbyt błogą i gnuśną egzystencję, słyszę, jak moi współwyznawcy są obsypywani obelgami, bo twierdzą, że ich religia jest słuszna, źle by o mnie świadczyło, gdybym sam nie dał nikomu okazji do obelg. Wielu katolików miało o wiele zbyt trudne życie, ja zaś miałem życie o wiele zbyt łatwe, abym nie poczytywał sobie za przywilej, że mogę zostać celem tych samych interesujących metod polemicznych”[17].

[14] Por. G.K. Chesterton*, Źródło i mielizny*, tłum. J. Rydzewska, Fronda, wydanie 2, Warszawa 2016, s. 75-77.
[15] G.K. Chesterton, *Dla sprawy*, tłum. J. Rydzewska, Wydawnictwo Fronda, s. 6.
[16] J. Rydzewska, *Chesterton: Obrońca wiary*, s. 108.
[17] G.K. Chesterton, *Dla sprawy*, s. 8.

W czasie, kiedy Chesterton rozpoczynał swoją pracę pisarską, Wielka Brytania była bardzo mocno naznaczona podziałami klasowymi. Rzesze ludzi żyły w biednych dzielnicach wielkich miast w bardzo trudnych warunkach. Ward pisze o tym, że: „Nigdy w chrześcijańskiej przeszłości nie było tak głębokiego i szerokiego rozłamu w ludzkości”[18]. Chesterton wielokrotnie będzie odnosił się także do tego zjawiska, stając w obronie biednych i wykorzystywanych. Dla naprawy tej sytuacji będzie propagował system społeczny zwany dystrybucjonizmem.

Pierwszą dekadę XX wieku (tzw. epoka edwardiańska[19]), kiedy Chesterton zaczyna pisać teksty do szerszego grona odbiorców, można scharakteryzować jako czas, w którym istnieją dwa przeciwstawne podejścia do życia – racjonalne i poetyckie. Chesterton również pójdzie tym śladem, jednak nie będzie ich sobie przeciwstawiał. Jego droga do wiary katolickiej przebiegała dwutorowo. Z jednej strony poprzez sceptyczny racjonalizm, a z drugiej poprzez głębokie wyczucie piękna i zachwyt nad światem. Były to zatem dwie ścieżki, które niejednokrotnie się przenikały – intelektualisty i artysty. Można by również zdefiniować to w inny sposób, że Chesterton wybiera trzecią, własną drogę – łączy to, co racjonalne i mistyczne, i uzasadnia, że prawda nie ogranicza się do tego, co można udowodnić za pomocą logiki, a sporą część wiedzy o człowieku można zaczerpnąć z tradycji i dorobku przeszłych pokoleń.

W 1932 roku został poproszony o wykłady w radiu BBC. Mimo jego dużej popularności jako prelegenta radiowego Chesterton obawiał się użycia radia jako nowego narzędzia tyranii. Pisarz dostrzegał, że społeczeństwo nie przetrwa długo, jeśli odrzuca wsparcie, jakie daje mu religia i moralność. Z biegiem lat pisarz coraz bardziej podkreślał znaczenie religii i moralności.

1.2. Konwersja i jej znaczenie

Chesterton wyniósł z domu jedynie niesprecyzowaną wiarę w Boga, która nie zaspokajała jego intelektu ani potrzeb duchowych. Istotnym momentem w jego drodze do wiary było spotkanie w 1896 roku Frances Blogg, osoby wierzącej i praktykującej. Frances należała do tego odłamu anglikanizmu, który był najbardziej zbliżony do

[18] M. Ward, *Gilbert Keith Chesterton*, tłum. własne, s. 192: „At no time in the Christian past had there been such a deep and wide cleavage in humanity”.
[19] Nazwa ta pochodzi od imienia króla brytyjskiego Edwarda VII, panującego w latach 1901-1910.

katolicyzmu[20]. Od tego czasu Chesterton zaczął się interesować chrześcijańską teologią i coraz bardziej przybliżać się do Kościoła. Oprócz Frances, z którą ożenił się w 1901 roku, ważną rolę w jego drodze do konwersji odegrał H. Belloc oraz pastor anglikański C. Noel[21]. W 1903 roku wyznawał już chrześcijaństwo, a jeszcze wcześniej, bo od lat młodzieńczych fascynował się św. Franciszkiem z Asyżu. Pisał o nim już w 1900 roku. W 1909 roku przyjmował większość katolickich artykułów wiary, jednak problemem była dla niego prawda o nieomylności papieża. Tym jednak, co go przyciągało w stronę katolicyzmu, był sakrament spowiedzi jako sposób na poradzenie sobie z problemem grzechu trapiącego człowieka. W anglikanizmie i protestantyzmie w ogóle, nie dostrzegał żadnych środków mogących pomóc człowiekowi w poradzeniu sobie ze złem niszczącym ludzką egzystencję. Choć formalnie był anglikaninem i miał w tym środowisku wielu przyjaciół, to jednak przez lata pisał z pozycji katolickiej z tej racji, że osobiście utożsamiał się z katolicką teologią i światopoglądem. Ostatecznie decyzję o konwersji podjął w 1920 roku, a zrealizował ją dwa lata później.

Już w pierwszych latach dorosłego życie Chesterton instynktownie postrzegał chrześcijaństwo jako najwłaściwszą religię. Jednakże, kiedy przekonał się, że chrześcijaństwo jest prawdziwe, pojawił się w jego życiu dylemat: anglikanizm czy katolicyzm? Odpowiedź nie była łatwa, dlatego musiał poszukiwać dalej. Jego decyzja o konwersji była poprzedzona latami bardzo krytycznej analizy protestantyzmu, katolicyzmu oraz innych ważniejszych religii i światopoglądów. Decyzję o wyborze religii postrzegał jako tę, która musi być dokładnie przemyślana. To być może było powodem, dla którego dokonał konwersji dopiero wieku 48 lat, i nawet jeśli był to „skok wiary", to z racji wcześniejszych wieloletnich poszukiwań nie był to „skok w

[20] Frances była anglokatoliczką. R. Niparko w *Encyklopedii Katolickiej* definiuje anglokatolicyzm w następujący sposób: „kierunek w teologii anglikańskiej XVII-XVIII w. akcentujący katolickość Kościoła anglik., zainicjowany przez L. Andrewesa. Nadto ruch w XIX w. prowadzony przez High Church; nawiązywał do idei «a. dawnego» w licznych traktatach teol.; w praktyce zaś zmierzał do upodobnienia się do Kościoła rzym.kat. (przez przejęcie jego zwyczajów, np. wprowadzenie szat liturg., stroju duch., świec na ołtarzu); podejmował liczne próby zjednoczeniowe; niekiedy nawet, zwłaszcza po represjach polit. wobec propagatorów a. ok. 1850, jego zwolennicy uznawali w pewnym stopniu autorytet Stolicy Apost.; przywódcami tzw. nowego a. byli J.H. Newman i H.E Manning". Hasło: anglokatolicyzm, *Encyklopedia Katolicka*, Tom I, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1985, kol. 599, (w przytoczonej definicji pominięto odsyłacze).

[21] J. Rydzewska, *Chesterton: obrońca wiary*, s. 44-45: „Frances, Hilaire Belloc i Conrad Noel stworzyli grunt pod rozwój jego przemyśleń. Ich rola w religijnym rozwoju Gilberta polega przede wszystkim na tym, że ukazali mu wartości, w które sami wierzyli i pozbawili go wyniesionych z domu uprzedzeń. Dzięki Frances pozbył się uprzedzenia względem Kościoła jako instytucji i zainteresował chrześcijaństwem jako religią, a nie tylko cywilizacją. Belloc ukazał mu pozytywną rolę wiary i wyleczył z protestanckiego przekonania, że katolicyzm odegrał w dziejach Anglii i świata szkodliwą rolę. Noel zaś stanowił żywe zaprzeczenie tezy, że chrześcijaństwo ogranicza horyzonty i nie pozwala na wolność poglądów".

ciemność". 30 czerwca 1922 roku Chesterton stał się katolikiem, przyjmując chrzest i Pierwszą Komunię św. Jego przyjaciel Hilaire Belloc napisał o nim: „niewiele spośród wielkich konwersji w naszej historii było tak przemyślanych, czy tak dojrzałych"[22]. Jego nawrócenie nie było spowodowane osobistymi nadzwyczajnymi doświadczeniami, sam pisze, że takich doświadczeń nie miał: „Skoro już o tym mowa, mogę zapewnić czytelnika, że nigdy nie przeżyłem niczego paranormalnego, co mogłoby być rozpaczliwym wytłumaczeniem mojej późniejszej wiary w to, co duchowe"[23]. Katolicyzm był dla niego nie tylko spełnieniem głębokiej potrzeby serca, ale także odpowiedzią na pytania ze strony intelektu. W ten sposób Chesterton stał się jedną z wielu postaci świata anglikańskiego, którzy porzucili wyznanie, któremu początek dał Henryk VIII. To, co przyciągało Brytyjczyków do katolicyzmu, to uwolnienie człowieka od jego własnej arbitralności, właśnie poprzez autorytatywne definiowanie tego, w co należy wierzyć, a co należy odrzucić. Paradoksalnie był to jeden z aspektów wolności odnajdywanej w katolicyzmie.

W przypadku Chestertona bardzo ciekawe jest to, że on sam doszedł do ortodoksji katolickiej. Uczynił to w ten sposób, że odkrywał pewne prawdy poprzez własny wysiłek intelektualny, po czym odkrywał, że Kościół głosił je do setek lat. Tak pisze o tym procesie w *Ortodoksji*:

„Próbowałem stworzyć własną herezję, a kiedy robota była skończona, okazało się, że wynalazłem ortodoksję. Być może to «szczęśliwe fiasko» wyda się komuś zabawne. Dla mego wroga lub przyjaciela mogłaby być niezłą rozrywką lektura, jak to stopniowo dochodziłem – z prawdy zawartej w jakiejś przypadkowej legendzie lub z fałszu którejś z obowiązujących filozofii – do tego, czego mógłbym się dowiedzieć z katechizmu, gdybym tylko kiedyś się go nauczył"[24]. Pisarz wymyślił sobie pewien zestaw twierdzeń, po czym okazało się, że to, co zrobił, jest tożsame z doktryną katolicką. Jego droga do wiary nie byłaby tak niezwykła, gdyby przebiegała na odwrót, tak jak to zwykle się dzieje, tzn., gdyby najpierw odkrył chrześcijaństwo, a następnie dostosował swoje życie do jego wymagań. Chesterton nie dobierał swoich głównych twierdzeń religijnych według ortodoksji, gdyż jej nie znał. On niejako wymyślił swoją religię, najlepszą dla człowieka inteligentnego i nowoczesnego. W kwestiach mniej zasadniczych i szczegółowych dostosował się do nauki Kościoła, ale główny zrąb był

[22] G.K. Chesterton, *Kościół katolicki i konwersja*, Wstęp, tłum. M. Reda, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz 2012, s. 5-6.
[23] G.K. Chesterton, *Autobiografia*, s. 105.
[24] G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, s. 15.

jego. Koncepcja jego religii nie pasowała mu do anglikanizmu ani do żadnego innego wyznania. Wpasowała się dopiero w ramy ortodoksji.

Konwersja była uwieńczeniem ważnego etapu życia pisarza, ale nie kończyła jego poszukiwań intelektualnych i nadała im nowy impuls. Zwracał uwagę wierzącym, aby tak właśnie ukazywać nawrócenie na katolicyzm: „Musimy im pokazać, że nawrócenie to początek aktywnego, owocnego, postępowego i wręcz awanturniczego życia intelektualnego[25]". Przystąpienie do Kościoła katolickiego Chesterton przyrównywał do odzyskania zdrowia przez człowieka, który nie potrafił się prawidłowo poruszać i nagle odzyskał tę zdolność: „Odzyskując zdrowie, odzyskał zdolność poruszania się we właściwym, a nie w niewłaściwym kierunku; odtąd prawdopodobnie będzie poruszał się o wiele więcej niż przedtem. Przyjmując katolicyzm, konwertyta nie przestaje myśleć, ale uczy się, jak myśleć. Dokładnie tak samo chory uleczony z paraliżu nie ma przestać się poruszać, ale nauczyć się poruszać. Katolicki konwertyta po raz pierwszy ma punkt wyjścia ku uporządkowanemu i intensywnemu myśleniu"[26]. Dla angielskiego Pisarza nawrócenie było wezwaniem do racjonalności, a nie jej porzuceniem.

Komentator myśli Chestertona Q. Lauer w książce *Philosopher Without Portfolio* podkreśla ciągłość drogi, jaką przebył Chesterton przed konwersją i po niej: „Najbardziej jednak uderza jego niezmienne przekonanie, że zarówno podróż *do* wiary, jak i podróż *w* wierze są nieodłączną częścią intelektualnego przedsięwzięcia, a nie emocjonalnej «wycieczki»…"[27]. Lauer zwraca uwagę, że decyzja o samym nawróceniu, jak i późniejsze realizowanie wymagań ortodoksji nie były powodowane afektem, ale miały charter intelektualny i były naznaczone nieustanną refleksją.

Chesterton już w 1901 roku, a więc na 21 lat przed wstąpieniem do Kościoła katolickiego angażował się w polemikę światopoglądową. Wtedy to ukazał się cykl artykułów w piśmie *The Speaker*. Artykuły zostały następnie zebrane i opublikowane w tomie *The Defendant*. W 1903 roku podczas polemiki na łamach pisma *Clarion* z socjalistą R. Blatchfordem pierwszy raz zadeklarował się jako chrześcijanin. Został wtedy zapytany o to, dlaczego wyznaje dogmaty chrześcijańskie, na co odpowiedział: „Ponieważ postrzegam życie jako logiczne i możliwe do zrealizowania z tymi

[25] G.K. Chesterton, *Dla sprawy*, s. 117.
[26] G.K. Chesterton, *Kościół katolicki i konwersja*, s. 108.
[27] Q. Lauer, *G.K. Chesterton: Philosopher Without Portfolio*, tłum. własne, Fordham University Press, New York, 1988, s. 45: "What is most striking, however, is his unalterable conviction that both the voyage *to* faith and the voyage *in* faith are part and parcel of an intellectual venture, not of an emotional «trip»...".

przekonaniami, a nielogiczne i niewykonalne bez nich[28]". Najpierw chrześcijaństwo, a następnie katolicyzm i jego doktryna stanowiły dla Chestertona rodzaj hipotezy, która wyjaśniała całą jego egzystencję, dla niego bowiem było oczywiste, że zarówno ona, jak i istnienie świata nie wyjaśnia się samo przez się.

Poglądy Chestertona ujawnione na 19 lat przed konwersją ukazują ważny element jego umysłowości, którym jest stałość przekonań przez całe dorosłe życie. Jego poglądy filozoficzne nie zmieniły się wraz z konwersją, co oznacza, że już wcześniej reprezentował światopogląd zbliżony do katolickiego. Można to zauważyć na przykładzie jego poglądów z zakresu etyki. Już przed nawróceniem dostrzegał, że istnieje pewien autentyczny kodeks moralny, który człowiek, posługując się rozumem, powinien uznać za słuszny i przyjąć. Kiedy poznawał doktrynę Kościoła katolickiego, zdał sobie sprawę, że właśnie to nauczanie jest obecne w rzymskim katolicyzmie[29].

Dla Chestertona przyjęcie wiary katolickiej było symbolicznym powrotem do domu. Był to powrót w takim znaczeniu, że on jako Anglik staje się częścią Kościoła, który kiedyś przez setki lat tworzył i kształtował cywilizację na Wyspach, a który to Kościół opuścili jego przodkowie. Uświadomił sobie, że jedynym sposobem na zrozumienie i nadanie sensu angielskiej tradycji chrześcijańskiej jest postrzeganie jej jako tradycji rzymskokatolickiej Anglii. Konwersja była także dla niego ostatecznym pogodzeniem tego, co naturalne i nadprzyrodzone, tych dwóch sfer, które w sobie odkrywał i głęboko przeżywał.

1.3. Filozofujący publicysta i apologeta

Z czasem Chesterton zaczął definiować się jako apologeta, mając głęboką świadomość, że katolickie idee, których broni, są nazywane przesądami lub przestarzałymi dogmatami[30]. Nasz Pisarz był na tyle niezależnym myślicielem, że krytyka katolickiej doktryny nie wzbudzała w nim wątpliwości co do słuszności podjętych decyzji, a nawet, zwłaszcza na początkowym etapie poszukiwań, stała się motywem głębszej refleksji nad chrześcijaństwem.

[28] C. Chesterton, *Gilbert Keith Chesterton: A Criticism*, tłum. własne, New York: Lane, 1909, s. 111-112: "Because I perceive life to be logical and workable with these beliefs, and illogical and unworkable without them".
[29] G.K. Chesterton, *Kościół katolicki i konwersja*, s. 133-134.
[30] Por. G.K. Chesterton, *Autobiografia*, s. 95-96.

Dlaczego Chesterton tak mocno angażował się w apologetykę? Nie wynikało to z uprzedzeń do konkretnych osób prezentujących odmienny światopogląd niż on sam prezentował. Chesterton był wierny zasadzie, że jeśli uzna się pewne zdanie za prawdę, to konsekwentnie należy wszystkie zdania przeciwne uznać za fałsz. I stąd, jeśli uznał zbiór zadań należący do katolickiego wyznania wiary za prawdziwy, to odrzucał wszystkie tezy przeciwne temu wyznaniu jako niezgodne z prawdą. Dlatego dla Chestertona wierzyć to również angażować się w polemikę z poglądami i uprzedzeniami uderzającymi w to, w co się wierzy. Równocześnie zdawał sobie sprawę, że walczył z ideami, a nie z ludźmi głoszonymi określone poglądy.

W Anglii czasów Chestertona filozofię uprawiano tradycyjnie na polu akademickim oraz na polu szerokiej wymiany myśli obejmującej przede wszystkim prasę i literaturę. Polemiki dotyczące kwestii politycznych, społecznych, światopoglądowych, religijnych podejmowano w artykułach publikowanych na łamach gazet. Wymiana myśli dokonywała się również w trakcie debat publicznych i podczas odczytów. Chesterton był błyskotliwym rozmówcą mającym prawdziwe zamiłowanie do dyskusji, przy czym przejawiał autentyczny szacunek dla tych, z którymi się nie zgadzał. Często dyskutował ze znanymi literatami tamtych czasów takimi jak George Bernard Shaw czy Herbert George Wells. Jednak mimo znacznej różnicy poglądów łączyły go serdeczne relacje z tymi pisarzami.

Swój spojrzenie na świat pisarz opisał w setkach esejów prasowych oraz w książkach. W 1908 napisał jedno ze swoich najważniejszych dzieł – *Ortodoksję*. Na początku tego dzieła wyjaśnia czytelnikowi, że swój pogląd na świat przedstawia, posługując się bardziej obrazami niż precyzyjnymi rozumowaniami. Jest to cecha nie tylko tej książki, ale cecha jego stylu pisania. W *Ortodoksji* opisał swoją wizję świata i nazywał ją „filozofią": „na jej kartach starałem się w nieprecyzyjny i osobisty sposób przedstawić – raczej za pomocą obrazów niż logicznego ciągu rozumowania – filozofię, do której doszedłem"[31].

W 1925 roku Chesterton napisał swoje ważne dzieło apologetyczne *Wiekuisty Człowiek*. Uczynił to w odpowiedzi na *Historię świata* Wells'a. Książka ta, opublikowana w 1922 roku, została napisana z ewolucjonistycznego punktu widzenia. *Wiekuisty Człowiek* to książka, w której ukazuje wyjątkowość człowiek spośród innych istot żyjących, niezwykłość Chrystusa na tle pozostałych ludzi oraz wyjątkowość

[31] G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, s. 9-10.

katolicyzmu na tle innych instytucji i religii. „Książka ta jest próbą wyjścia poza człowieka i zobaczenia go w ten sposób jako istoty dziwnej, którą jest naprawdę, wyjścia poza chrześcijaństwo i zobaczenia po raz pierwszy jego wyjątkowości wśród religii świata. Dlaczego nie wszyscy ludzie zdają sobie sprawę z wyjątkowości człowieka wśród zwierząt i wyjątkowości Kościoła wśród religii? Ponieważ nie przyglądają się tak naprawdę ani jednemu, ani drugiemu”[32] – w ten sposób, słowami Ward, można podsumować to, co Chesterton pisze o człowieku i katolicyzmie w książce *Wiekuisty Człowiek.*

Chociaż Chesterton nie był zawodowym filozofem, to jednak jego myśl była intrygująca dla zawodowych filozofów. Jak zwraca uwagę znany literaturoznawca W. Borowy[33], nazwisko Chestertona jako myśliciela zostało rozsławione w świecie w 1907 roku przez W. Jamesa, który rozpoczął pierwszy wykład zatytułowany *Obecny dylemat w filozofii* w swoim dziele *Pragmatyzm*[34], od cytatu zaczerpniętego z I rozdziału książki *Heretycy*[35]. James zgadza się z Chestertonem, że prezentowany światopogląd jest tym, co w dużej mierze określa konkretnego człowieka oraz że wpływa on na jego życie i decyzje, które podejmuje. Jednakże wydaje się, że to, co łączy obydwu myślicieli, na tym się kończy. Pragmatyzm zakłada bowiem, zarówno w zakresie metody, jak i w teorii prawdy, że ocena twierdzenia metafizycznego, czy wyrażonego zdania zależy od konsekwencji praktycznych. Chesterton wyznawał odmienny pogląd. Zdawał sobie

[32] M. Ward, *Gilbert Keith Chesterton*, tłum. własne, s. 407: „The book is an attempt to get outside Man and thus see him as the strange being he really is: to get outside Christianity and see for the first time its uniqueness among the religions of the world. Why are not all men aware of the uniqueness of Man among the animals and the uniqueness of the Church among religions? Because they do not really look at either”.

[33] W. Borowy, *Gilbert Keith Chesterton*, Nakładem Krakowskiej Spółki Wydawniczej, Kraków, 1929, s. 41. Książka Borowego jest wszechstronną analizą twórczości Chestertona, podzieloną na 4 części, w których autor przygląda się pisarstwu Anglika w następujących aspektach: czym jest świat i człowiek, religia, życie społeczne i polityczne oraz literackie formy wyrazu. Dzieło to jest przykładem polskiego piśmiennictwa na temat Chestertona w okresie międzywojennym. Anglik był wtedy w Polsce jednym z najpopularniejszych zachodnich twórców. Odwiedził nasz kraj w 1927 roku, podejmowany przez najważniejsze osobistości i entuzjastycznie przyjmowany. Tym, co powodowało tak wielką estymę wobec Chestertona, to jego ogromna życzliwość wobec Polski i popieranie polskiej racji stanu, co było wtedy nieczęste wśród zachodnich publicystów.
W księgozbiorze Biblioteki Filologii Polskiej, Edytorstwa i Humanistyki KUL znajduje się cenny zbiór książek otrzymanych po Borowym (6 tys. woluminów). Wśród nich jest dzieło *Gilbert Keith Chesterton,* autorstwa Borowego oraz angielski zbiór esejów pt. *The Thing,* z osobistą dedykacją Chestertona: „To W. Borowy from G K Chesterton with great gratitude”.

[34] W. James, *Pragmatyzm,* tłum. W.N. Kozłowski, Vis-a vis Etiuda, Kraków, 2017, s. 13.

[35] Fragment zacytowany przez Jamesa: G.K. Chesterton, *Heretycy,* tłum. J. Rydzewska, Wydawnictwo Fronda, Apostolicum, Warszawa – Ząbki, wydanie I, s. 11: “Wciąż jednak istnieją ludzie – i ja się do nich zaliczam – którzy twierdzą, że najpraktyczniejsze i najważniejsze, co trzeba wiedzieć o drugim człowieku, to jego wizja wszechświata. Jesteśmy zdania, że kiedy gospodyni przyjmuje lokatora na stancję, powinna wziąć pod uwagę nie tylko jego dochody, lecz przede wszystkim jego życiową filozofię. Uważamy, że generał, który zamierza rozgromić wroga, powinien znać nie tylko jego liczebność, lecz przede wszystkim jego światopogląd. Sporne jest nie to, czy świat materialny zmienia się za sprawą naszych idei, lecz czy na dłuższą metę zmienia się za sprawą czegokolwiek innego”.

sprawę z praktycznych konsekwencji wyznawanych teorii oraz skutków posiadania określonych idei, dlatego też teorię stawiał przed praktyką. Podkreślał, że przed działaniem należy podjąć refleksję i starannie określić ideał, a następnie odpowiednio długo wcielać go w życie. Powoływanie się na Chestertona mimo różnicy poglądów można wyjaśnić osobowością Jamesa, który mógł żywić autentyczny podziw dla angielskiego Pisarza oraz tym, że mógł nadać własną interpretację słowom Chestertona. Na mentalność Jamesa rzuca światło charakterystyka nakreślona przez Tatarkiewicza: „Był ciekawy wszystkiego i pełen entuzjazmu dla wszystkiego; każdy zdolniejszy człowiek wydawał mu się geniuszem, każda nowa myśl rewelacją, której chciałby się całkowicie poświęcić. Ale był naturą tak indywidualną, że gdy referował jakąś myśl, to jej twórca nie zawsze mógł ją rozpoznać”[36].

James czytał *Heretyków* Chestertona i był pod wrażeniem tej książki oraz autora. W liście do swojego brata H. Jamesa z 1 lutego 1906 roku pisał: „Czy znasz coś G.K. Chestertona? Właśnie przeczytałem jego «Heretyków». Niezwykle mocny pisarz i prawdziwy myśliciel, pomimo jego maniery do stosowania paradoksu”[37]. Książka, o której wspomina James, ukazała się rok wcześniej, a w 1907 będzie ją cytował w *Pragmatyzmie*. W liście do Wellsa z 11 września 1906 roku również wspomina o *Heretykach*[38]. O Chestertonie wspomina w liście do J.J. Chapmana z 8 lutego 1910 roku[39]. Jednak najciekawsze jest to, co pisze również do Chapmana w liście z 18 maja 1906 roku. Zachęca w nim amerykańskiego pisarza, aby ten dołączył „do grona filozofów «pragmatycznych» lub «humanistycznych»”. Dalej pisze: „Liderami nowego ruchu są Dewey, Schiller z Oksfordu, w pewnym sensie Bergson z Paryża, młody Florentczyk o nazwisku Papini oraz ostatni i najmniej zasłużony, W.J.H.G. Wells, a jeśli się nie mylę, także G.K. Chesterton. Mam nadzieję, że znasz i doceniasz tego ostatniego pisarza, który wydaje mi się wielkim głosicielem prawdy. Jego systematyczne preferowanie sprzeczności i paradoksalnych form wypowiedzi wydaje mi się manierą, nad którą należy ubolewać w tak bogatym umyśle, ale jest to wada, od

[36] W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Tom III, PWN, Warszawa 1970, s. 195.
[37] “Do you know aught of G.K. Chesterton? I've just read his «Heretics». A tremendously strong writer and true thinker, despite his mannerism of paradox”. H. James, *The Letters of William James, Edited by his son Henry James, In two volumes,* Volume II, The Atlantic Monthly Press, Boston, 1920, s. 241.
[38] “Do you remember the glorious remarks about success in Chesterton's «Heretics»?”, tłum. własne: „Czy pamięta Pan wspaniałe uwagi na temat sukcesu w «Heretykach» Chestertona?”, H. James, *The Letters of William James, Edited by his son Henry James, In two volumes,* s. 260.
[39] H. James, *The Letters of William James, Edited by his son Henry James, In two volumes,* s. 330.

której nie są całkowicie wolne niektóre z naszych największych intelektów –"[40]. James stawiał Chestertona w gronie filozofów, obok takich myślicieli jak: Dewey, Schiller, Bergson, Papini, oraz pisarz Wells[41]. James cenił Chestertona za to, że odkrywał i głosił prawdę o świecie, ale krytykował za styl i formę wypowiedzi.

James poznał Chestertona w Rye na południu Anglii, gdzie przyjeżdżał do swojego brata Henry Jamesa, znanego powieściopisarza[42]. W 1908 roku Chesterton wynajął dom i przyjechał latem do Rye, do mieszkania, które znajdowało się w sąsiedztwie domu H. Jamesa[43]. Bracia odwiedzali Chestertona[44]. Anglik pisze o tym w eseju *What novelists are for*[45]. W tekście pojawiają się rozważania nad pragmatyzmem

[40] H. James, *The Letters of William James, Edited by his son Henry James, In two volumes,* s. 257: "You ought to join the band of «pragmatistic» or «humanistic» philosophers. [...] The leaders of the new movement are Dewey, Schiller of Oxford, in a sense Bergson of Paris, a young Florentine named Papini, and last and least worthy, W.J.H.G. Wells ought to be counted in, and if I mistake not G.K. Chesterton as well. I hope you know and love the last-named writer, who seems to me a great teller of the truth. His systematic preference for contradictions and paradoxical forms of statement seems to me a mannerism somewhat to be regretted in so wealthy a mind; but that is a blemish from which some of our very greatest intellects are not altogether free —".

[41] Ward przytacza fragment wspomnień Wellsa, w których pisze, że William James korespondował z Chestertonem i bardzo chciał się z nim zobaczyć. Ward przytacza nawet treść jednego listu, który James wysłał z Cambridge w USA po przeczytaniu opracowania o Dickensie: "Oh, Chesterton, but you're a darling! I've just read your Dickens — it's as good as Rabelais. Thanks!" Ward, *Gilbert Keith Chesterton*, s. 322-323.
Niestety, Ward nie podaje źródła, z którego zaczerpnęła treść listu Jamesa do Chestertona. W zbiorze listów wydanym przez H. Jamesa w 1920 roku nie znajduje się żaden list W. Jamesa do Chestertona.

[42] Mimo złego stanu zdrowia James przyjechał do Anglii w 1908 roku i w maju wygłosił w Oksfordzie cykl publicznych wykładów pod tytułem „Aktualny stan filozofii". Latem przebywał u brata w Rye. Por. P. Gutowski, *Nauka filozofia i życie, U podstaw myśli Williama Jamesa*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011, s. 70-71.

[43] Por. I. Ker, *G. K. Chesterton: A Biography*, Oxford University Press 2011, s. 196.

[44] Wizytę braci Jamesów Chesterton krótko opisuje w swojej *Autobiografii*, s. 266.

[45] Esej znajduje się w zbiorze *The Common Man*, Sheed & Ward, New York 1950, s. 31-32. Jest to zbiór tekstów Chestertona z różnych pism, opracowany przez jego sekretarkę D. Collins i wydany kilkanaście lat po śmierci pisarza. Nie udało mi się ustalić kiedy i w jakim piśmie był pierwotnie opublikowany. Przedstawiam fragment eseju w języku oryginalnym, zawierający passusy najważniejsze z punktu widzenia omawianego tematu: „A long time ago, when I happened to be living in Rye in Sussex, I had the honour of being visited by two very distinguished men; they were both Americans, indeed, they were brothers; but the type of their success seemed oddly different. One was Henry James, the novelist, who lived next door; the other was William James, the philosopher, who had just crossed the Atlantic and seemed as breezy as the sea. [...] I do not myself think that Pragmatism can ever stand up as a serious rival to the permanent philosophy of Truth and the Absolute. But I do think that William James did really stand up as a rattling good fighter and cleaner-up of the particular sort of solemn nonsense most current in his time. He may have only indirectly served the cause of belief in belief. But he did a lot to serve the cause of unbelief in unbelief; a very wholesome object. [...] It seems to me that where William James failed was exactly where Henry James succeeded; in making a whole scheme out of fine shades and doubtful cases. Now that can be done with a novel; for it only claims to be exceptional. It cannot be done with philosophy; for it must claim to be universal. Pragmatism fails because it is a cosmos made out of odds and ends. But stories are better for being made out of odds and ends; especially if the ends are very odd. [...] "But that is exactly what a novelist is for. He is not bound to justify human beings, but only to humanise them. It is for him and not the philosopher to deal with all this chapter of accidents; in which "things work out differently in practice". William James's mistake was that he did not put his notions into novels, like his brother; where such opportunism is quite appropriate. He tried to make a cosmic system out of these accidents and this opportunism; and the system is not systematic".

w kontekście dzieła literackiego, jakim jest powieść. Chesterton uważa, że pragmatyzm nie jest w stanie zastąpić tradycyjnie rozumianej prawdy i Absolutu. Przypisuje jednak Jamesowi zasługę rozprawienia się z niektórymi nonsensami obecnymi w filozofii. Pragmatyzm może być zatem jedynie metodą w filozofii, ale nie ogólną teorią świata, a taki cel stawia sobie filozofia. Według Chestertona, pragmatyzm nie ma w sobie wymiaru uniwersalnego, ponieważ buduje teorię opartą na analizie fragmentów rzeczywistości. Takimi „fragmentami" można posłużyć się w literaturze przy pisaniu powieści, ale powieść rządzi się innymi kanonami niż teoria filozoficzna.

Borowy zwraca uwagę na to, że nie można wykluczyć, iż poglądy Jamesa wpłynęły na niektóre przekonania Chestertona[46], jednakże w żadnym wypadku nie można zaliczać Chesterton do pragmatystów, a tak zdawał się czynić James. Można zapytać o powód dla którego James tak zinterpretował wypowiedzi Chestertona. Być może Amerykanin rozumiał w ten sposób książkę *Heretycy*. Chesterton wyraża się jednak w niej dość jednoznacznie. Już we wstępnym rozdziale pisze: „z całą pewnością próżno by szukać ideału równie zwodniczego i szalonego jak ideał praktyczności[47]". Cel swojej pierwszej ważnej książki formułuje następująco: „Zamierzam rozprawić się z szeregiem moich najwybitniejszych współczesnych, nie w kwestiach osobistych ani literackich, lecz w odniesieniu do rzeczywistych doktryn, których nauczają"[48]. Chesterton wyraźnie zaznacza, że najważniejszy dla niego jest światopogląd, jaki człowiek wyznaje, a ten znajduje się po stronie teorii, a nie praktyki[49]. To, że doktryna ma skutki praktyczne, jest dla Chestertona oczywiste i pisarz wielokrotnie o tym wspomina. James zapewne podzielał pogląd, że idee przekładają się na życie, i stąd uważał, że należy dołożyć starań aby je właściwie ocenić i przyjąć te, które dobrze wpływają na życie. Taką ideą był w przekonaniu Jamesa pragmatyzm.

Chesterton nie należał do żadnej szkoły filozoficznej. Spośród wielkich filozofów cenił Platona, Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, jednakże jego znajomość tych myślicieli była pobieżna. Arystotelesa cenił za jego filozofię opartą na

[46] W. Borowy, *Gilbert Keith Chesterton*, s. 41-42: „Część jednak drogi myśli Chestertona szła temi samemi torami co pragmatyzm, i nawet bardzo być może, że nie bez wpływu wcześniejszych prac reprezentantów tego kierunku (myślećby można zwłaszcza o pierwszym tomie studjów filozoficznych Jamesa *The Will to Believe, etc.*, wyd. w r. 1897)".
[47] G.K. Chesterton, *Heretycy*, s. 16.
[48] G.K. Chesterton, *Heretycy*, s. 18.
[49] Swój krytyczny stosunek do pragmatyzmu Chesterton wyraził już w *Ortodoksji* w 1908 roku. Pisał tam między innymi (s. 59): „Pragmatyk każe człowiekowi myśleć o tym, o czym myśleć musi i nie przejmować się Absolutem. Ale jedną z rzeczy, o których człowiek musi myśleć, jest właśnie Absolut. Pragmatyzm to w rzeczy samej rodzaj słownego paradoksu; zajmuje się ludzkimi potrzebami, a jedną z podstawowych potrzeb człowieka jest to, by być kimś więcej niż tylko pragmatykiem".

zdroworozsądkowej wizji świata i nazwał go „kolosem zdrowego rozsądku”[50]. Najbliższy był mu jednak św. Tomasz, o którym w 1933 roku napisał błyskotliwą książkę. Odnalazł w nim te przekonania, które były mu szczególnie bliskie: zdroworozsądkowe podejście do świata, afirmacja istnienia oraz wyjaśnienie świata przez odwołanie się do Boga. Chesterton nie należał od szkoły tomistycznej ani nie poznał Tomasza poprzez gruntowne studium jego dzieł. Można powiedzieć, że poznał bardziej istotę tomizmu niż dzieła Akwinaty. O znajomości Tomasza i jego dzieł dużo mówi relacja Ward. Wspomina ona, że Chesterton podejmując się zadania napisania książki o Tomaszu, nawet nie znał tytułów, z którymi należałoby się zapoznać[51]. Nie przeszkodziło mu to jednak w napisaniu dzieła, o którym E. Gilson powiedział: „Chesterton doprowadza do rozpaczy. Studiowałem św. Tomasza przez całe życie i nigdy nie potrafiłem napisać takiej książki”[52]. Gilson bardzo cenił Chestertona i był pod wielkim wrażeniem jego książki o Tomaszu. W liście do księdza K. Scannella napisał: „Moim powodem, dla którego podziwiam jego «Tomasza z Akwinu», tak jak podziwiam, jest właśnie to, że uważam, iż *miał zawsze rację w* swoich wnioskach na temat człowieka i doktryny, mimo że w rzeczywistości *wiedział o nim tak mało*”[53]. Cecha Chestertona, na którą zwraca uwagę Gilson, to pewna umiejętność intuicyjnego trafiania w sedno i wyciągania właściwych wniosków przy stosunkowo jego niewielkiej wiedzy o danej sprawie. W następnym roku po ukazaniu się *Św. Tomasza* Gilson opublikował we francuskim tygodniku *Sept* artykuł, w którym wychwala zarówno

[50] G.K. Chesterton, *Wiekuisty Człowiek*, tłum. M. Sobolewska, Fronda-Apostolicum, Warszawa-Ząbki, wydanie I, s. 193.

[51] W biografii o Chestertonie Ward dzieli się swoimi wspomnieniami oraz wspomnieniami sekretarki Chestertona, która była świadkiem tego, jak powstawała książka o św. Tomaszu (M. Ward, *Gilbert Keith Chesterton*, tłum. własne, s 525): „Kiedy powiedziano nam, że Gilbert pisze książkę o św. Tomaszu i że możemy mieć amerykańskie prawa autorskie, mój mąż poczuł lekkie zaniepokojenie. Czy Chesterton po raz pierwszy podjął się zadania, które wykraczało poza jego wiedzę? Ostatnio eksperci o wysokiej pozycji przeprowadzili tak wiele badań nad Tomaszem, a on nie mógł tego wszystkiego przeczytać. Nie uspokoiło nas również to, kiedy usłyszeliśmy, co Dorothy Collins powiedziała nam później na temat pisania tej książki. Zaczął od szybkiego podyktowania Dorothy około połowy książki. Do tej pory nie konsultował się z żadnymi autorytetami, ale na tym etapie powiedział do niej: «Chcę, żebyś pojechała do Londynu i kupiła mi kilka książek». «Jakich książek?» zapytała Dorothy. «Nie wiem» odpowiedział G.K. Napisała więc do ojca O’Connora i otrzymała od niego listę klasycznych i nowszych książek o św. Tomaszu. G.K. «przewertował je szybko», co, jak mówi Dorothy, jest jedynym sposobem, w jaki kiedykolwiek widziała go czytającego, a następnie podyktował jej resztę swojej własnej książki, nie odnosząc się do nich więcej. Na żadnej z nich nie ma żadnych znaków, z wyjątkiem małego szkicu św. Tomasza, który został narysowany na marginesie obok opisu sprawy Sigera z Brabantu, którą G.K. tak żywo przedstawia”.

[52] M. Ward, *Gilbert Keith Chesterton*, tłum. własne, s 525: “Chesterton makes one despair. I have been studying St. Thomas all my life and I could never have written such a book”. Ward nadmienia, że słowa te wypowiedział Gilson do jej przyjaciółki po przeczytaniu książki Chestertona o Tomaszu.

[53] Słowa te przytacza I. Ker w: *G. K. Chesterton: A Biography*, tłum własne, s. 682: „My reason for admiring his “Thomas Aquinas” as I do, precisely is that I find him *always right* in his conclusions about the man and the doctrine even though in fact, *he knew so little about him*”.

autora, jak i samą książkę, pisze w nim między innymi: „[Chesterton] nie jest ani historykiem, ani teologiem, ani filozofem, ale po tym wszystkim, czego nie posiadał, aby odnieść sukces w tym przedsięwzięciu, należy wymienić te dwa tak rzadkie dary: inteligencję i niemalże boskie wyczucie tego, czym jest katolicyzm. Proszę wziąć tę książkę do ręki i przeczytać ją po angielsku, bo jest nieprzetłumaczalna, a jeśli nie znacie angielskiego, proszę się nauczyć angielskiego, żeby ją przeczytać. Czytajcie ją i nakłońcie innych do jej przeczytania”[54].

Po śmierci Chestertona Gilson ponownie wyraził swoje uznanie, zarówno dla książki o Akwinacie, jak i dla jej autora w następujących słowach: „Uważam, że jest to bez porównania najlepsza książka o św. Tomaszu, jaką kiedykolwiek napisano. Takiego osiągnięcia nie można tłumaczyć niczym innym jak tylko geniuszem. Wszyscy bez wątpienia przyznają, że jest to «mądra» książka, ale ci nieliczni czytelnicy, którzy spędzili dwadzieścia lub trzydzieści lat na studiowaniu św. Tomasza z Akwinu i którzy, być może sami opublikowali dwa lub trzy tomy na ten temat, nie mogą nie zauważyć, że tak zwany «dowcip» Chestertona zawstydził ich uczoność. Odgadł on wszystko to, co oni starali się wykazać i powiedział wszystko to, co oni mniej lub bardziej niezdarnie starali się wyrazić w akademickich formułach. Chesterton był jednym z najgłębszych myślicieli, jacy kiedykolwiek istnieli; był głęboki, ponieważ miał rację; i nie mógł nic poradzić na to, że miał rację”[55]. Gilson niezmiennie podkreśla geniusz Chestertona polegający, według niego, na umiejętności docierania do prawdy o istocie rzeczy, i wyrażania jej prostym językiem, nierzadko w przy pomocy dowcipu. Zdaniem Gilsona Chesterton wyraził sedno tomizmu na swój oryginalny sposób, ale nie mniej

[54] É. Gilson, *Chesterton, Le Moyen Âge et la Réforme*, w: “Sept”, Paris, 17.03.1934, tłum. własne, s. 3: “Il n'est ni un historien, ni un théologien, ni un philosophe; mais après tout ce qu'il n'avait pas pour réussir dans l'entreprise, il faut énumérer ces deux dons si rares: l'intelligence, et un sens quasi divinatoire de ce qu'est le catholicisme. Prenez ce livre, lisez-leen anglais, car il est intraduisible ; et si vous ne savez pas l'anglais, apprenez l'anglais pour le lire. Lisez-le et faites-le lire autour de vous”.

[55] C. Clemens, *Chesterton as Seen by His Contemporaries*, tłum. własne, International Mark Twain Society, Webster Groves, 1939, s. 150-151: “I consider it as being without possible comparison the best book ever written on St. Thomas. Nothing short of genius can account for such an achievement. Everybody will no doubt admit that it is a «clever» book, but the few readers who have spent twenty or thirty years in studying St. Thomas Aquinas, and who, perhaps, have themselves published two or three volumes on the subject, cannot fail to perceive that the so-called «wit» of Chesterton has put their scholarship to shame. He has guessed all that which they had tried to demonstrate, and he has said all that which they were more or less clumsily attempting to express in academic formulas. Chesterton was one of the deepest thinkers who ever existed; he was deep because he was right; and he could not help being right”.

precyzyjnie niż uczeni zajmujący się Tomaszem przez wiele lat. Z uznaniem o Chestertonie wyrażał się również S. Swieżawski[56].

Akwinata stał się bliski Chestertonowi przez to, że jego filozofia była zdroworozsądkowa oraz przez sposób jej odkrycia. Pisarz odkrył tomizm w podobny sposób, jak odkrył chrześcijaństwo. Sporządził własny zestaw twierdzeń filozoficznych, stanowiących podstawę jego światopoglądu, po czasie odkrył, że w zasadniczych aspektach są one zgodne z filozofią św. Tomasza.

Odwołując się do swojej drogi nawrócenia, Chesterton opisał proces zmiany postrzegania chrześcijaństwa przez człowieka, kiedy ten przechodzi od niewiary do wiary w Boga, będąc równocześnie obserwowanym przez osoby, które konwersji nie przeżyły w swoim życiu. W związku z tym pisał tak:

„Wszystko opiera się na złudzeniu optycznym związanym z tym, co na zewnątrz i wewnątrz. […] Osoby z zewnątrz stoją i widzą albo myślą, że widzą, jak konwertyta wchodzi ze schyloną głową do jakiejś małej świątyni. Są przekonani, że wewnątrz wygląda ona jak więzienie, jeśli nie sala tortur. Ale tak naprawdę wiedzą jedynie, że wszedł przez drzwi. Nie wiedzą, że wkroczył nie w ciemność, ale w biały dzień”[57].

Ci, którzy nie wierzą w Boga, nie dostrzegają tego, co zaczyna widzieć człowiek wierzący, co powoduje, że nie uznają tego, co dla wierzącego jest oczywiste. Nawet jeśli zapoznają się z treściami wiary, to wydają się one być czymś nierealnym, a przyjęcie ich postrzegają jako zniewolenie – Chesterton nazywa to przekonaniem o „wejściu do więzienia” lub do „sali tortur”. To, na co Chesterton zwraca uwagę, to fakt, że ateista obserwujący człowieka wierzącego nie wie, czego ten doświadcza, co odkrywa i co widzi. Ta niewiedza bierze się z faktu, że wierzący i niewierzący posiadają różne perspektywy patrzenia na świat. Ta perspektywa zmienia się i poszerza wraz z dokonaniem aktu wiary. Wierzący zaczyna wtedy niejako widzieć to, o czym wcześniej słyszał i nabiera przekonania, że rzeczy, o których traktuje religia, naprawdę istnieją – wkracza się nie w ciemność, ale w biały dzień. Jednakże niewierzący tego nie dostrzega i przez to uważa, że one nie istnieją lub że osoba wierząca kłamie, bądź są tylko jej osobistą projekcją.

Chesterton zwraca uwagę na pewien fakt, który mógłby przybliżyć odpowiedź na pytanie o to, dlaczego różnią się koncepcje świata reprezentowane, z jednej strony,

[56] Por. S. Swieżawski, *Na marginesie „Św. Tomasza” Chestertona*, w: „Rozum i tajemnica”, Wydawnictwo Znak, Kraków 1960, s. 168-174.
[57] G.K. Chesterton, *Kościół katolicki i konwersja*, s. 109-110.

przez naukowców i filozofów chrześcijańskich, a z drugiej, przez niechrześcijańskich. Według niego, skutkiem aktu wiary jest poszerzenie perspektywy widzenia świata, w której rzeczywistość przyrodzoną widzi się na tle nadprzyrodzonej. Pod koniec drogi nawrócenia konwertyta widzi, że istnieje nie tylko świat przyrodzony, ale nadprzyrodzony oraz że pozostają one wobec siebie w pewnej relacji. Dla człowieka wierzącego punktem odniesienia jest świat nadprzyrodzony jako bardziej pojemny i rozleglejszy, dający odpowiedzi na fundamentalne ludzkie pytania. Z tej perspektywy świat przyrodzony jest postrzegany jako ważne miejsce, w którym człowiek przychodzi na świat i w którym wzrasta, ale również jako przestrzeń posiadająca swe graniczenia w aspekcie metafizycznym i epistemicznym. Można powiedzieć, że człowiek wierzący żyje w obydwu światach, gdyż nadprzyrodzony zawiera w sobie przyrodzony. Człowiek wierzący nie chce porzucać wiary, jak pisze Chesterton: „nie odczuwa najmniejszej pokusy, aby z powrotem przeczołgać się do mniejszego [świata]”[58] ze względu na to, że świat nadprzyrodzony rozciąga się na to, co stworzone, a przy tym daje szerszy zakres widzenia, obejmujący to, co fizyczne oraz metafizyczne.

Można zapytać o charakter procesu zmiany postrzegania chrześcijaństwa, kiedy człowiek przechodzi od niewiary do wiary w Boga. Chesterton nie daje odpowiedzi na to pytanie, czy jest to jedynie proces psychologiczny, czy działanie na człowieka sfery nadprzyrodzonej, którą chrześcijanie nazywają łaską. Jego opis jest bardziej fenomenologiczny. Chesterton stara się go opisać, posługując się różnymi przykładami, obrazami i metaforami. Wskazuje również na różne jego implikacje.

1.4. Profil intelektualno-aksjologiczny

Wróćmy do problemu relacji między teorią a praktyką. Chesterton zwraca uwagę, że człowiek, dysponując zdolnością myślenia, powinien wykorzystać swoją racjonalność przede wszystkim do zbudowania własnego poglądu na świat, to jest, swoistego rodzaju własnej filozofii. Co jest charakterystyczne dla Chestertona, to podkreślanie faktu, że posiadane poglądy co do zagadnień stanowiących od wieków wielkie problemy filozoficzne, mimo iż są konstruktem teoretycznym, mają decydujący wpływ na ludzkie postępowanie i przekładają się bezpośrednio na życie. W 1906 roku tak pisał o tym w *Daily News*: „Prawda jest taka, że filozofia kosmosu, jaką wyznaje

[58] G.K. Chesterton, *Kościół katolicki i konwersja*, s. 111.

człowiek, dotyczy bezpośrednio każdego działania w jego życiu”[59]. Wagę posiadania własnych przekonań na temat świata pisarz wyraził dobitnie w dziele *Heretycy*, wydanym w 1905 roku, o czym w pracy było już wspomniane przy okazji omówienia postaci Jamesa i cytatu, którym posłużył się w dziele *Pragmatyzm*. Posiadanie określonych poglądów na temat Boga, religii, człowieka czy społeczeństwa, jest tym, co każdy powinien w sobie wykształcić. Jest to najistotniejsza cecha określająca człowieka[60].

Filozofia prezentowana przez Chestertona jest ogólną teorią szeroko pojętego świata, składającą się z przekonań na temat wszystkiego, co istnieje. Myśliciel ma sprecyzowane poglądy na temat Boga, człowieka, religii, moralności i pozostałych zagadnień filozoficznych. Z perspektywy ogólnej teorii świata pisarz patrzy na wszystkie pomniejsze zagadnienia, wskutek czego jego filozofia jest zawsze zaangażowana i obecna właściwie we wszystkich rozważaniach: „W pewnym więc sensie dla Chestertona jego «filozofia» składa się z sumy jego określonych przekonań, które mają wpływ na to, jak patrzy na życie i jak je przeżywa, niezależnie od tego, czy są to przekonania religijne, społeczne, etyczne, metafizyczne czy estetyczne tak, że bez względu na to, gdzie zaczyna myśleć, cała jego «filozofia» jest w to zaangażowana”[61]. O czymkolwiek Chesterton by nie pisał, to odnosił dane zagadnienie do jak najszerszego kontekstu, nie pomijając kontekstu pochodzenia bytu od Stwórcy. Dlatego rozważania dotyczące Boga jako źródła istnienia były czymś, co musiało pojawiać się w wypowiedziach pisarza. Pojawiały się zatem często w sposób naturalny, dopełniając wyjaśnienia rozważanych problemów. Istnienie Stwórcy wyjaśnia istnienie bytów. Stąd można powiedzieć, że dla Chesterton filozofowanie czy jakakolwiek inna ludzka działalność bez odniesienia do Boga jest pozbawiona sensu. W przypadku Chestertona filozoficzne refleksje, będące wynikiem naturalnej funkcji rozumu, są dopełniane przez przekonania religijne i przez to nierozerwalnie z nimi związane. Dla angielskiego myśliciela to, co wyłącznie naturalne, nie może być autentycznie i w pełni ludzkie.

Chesterton prezentował tradycyjne stanowisko, rozumiejąc filozofię jako teorię wyjaśniającą istnienie świata i poszukującą ostatecznych przyczyn. Uważał fizykalizm i

[59] G.K. Chesterton, *Daily News*, Londyn, 13 lutego, 1906, tłum własne: “The truth is that a man's philosophy of the cosmos is directly concerned in every action of his life”.
[60] G.K. Chesterton, *Heretycy*, s. 8-12.
[61] Q. Lauer, *G.K. Chesterton: Philosopher without portfolio*, tłum. własne, s. 20: “There is a sense, then, in which for Chesterton his «philosophy» consists of the sum-total of his definite convictions, the convictions that make a difference as to how he looks upon life and how he lives it, whether these convictions be religious, social, ethical, metaphysical, or aesthetic, such that no matter where he begins to think the whole of his «philosophy» is involved”.

empiryzm za teorie daleko niewystarczające i niespełniające funkcji adekwatnie wyjaśniającej. Nie podzielał podejścia do nauki prezentowanego przez pozytywizm i neopozytywizm, co sprawiało, że taką postawą na tle swojej epoki mógł sprawiać wrażenie przeciwnika postępu naukowego. Uważał, że sama nauka bez refleksji i szerszego spojrzenia na świat prezentowanego przez religię i filozofię nie przyda się człowiekowi.

Pisarz nie studiował nauk przyrodniczych i nie posiadał w ich zakresie takiej wiedzy, jak chociażby w dziedzinie literatury angielskiej, co jednak nie przeszkadzało mu wypowiadać się na tematy z pogranicza filozofii i nauki. Jego aspiracją nie było jednak stawanie w szranki z wybitnymi naukowcami jego czasów, ale obrona światopoglądu katolickiego i demaskowanie błędów w myśleniu na poziomie filozoficznym. Argumentował, że nauka nie przynosi odpowiedzi na najważniejsze pytania ludzkiej egzystencji. Lauer zwraca uwagę, że Chesterton był: „zbyt inteligentny, by podzielać naukowy optymizm XIX wieku, którego znaczna część została dziś odrzucona nawet przez samą naukę. Przede wszystkim był bardzo krytyczny wobec wszelkich założeń, że nauka może przypisywać sobie prawo, a nawet zdolność do wydawania sądów moralnych, które są niezbędne dla autentycznego życia ludzkiego[62]". Chesterton posiadał wyważony pogląd na temat nauki, nie gloryfikował jej ani nie deprecjonował, cenił jej odkrycia, ale formułował dwa zastrzeżenia: pierwsze zastrzeżenie natury metaprzedmiotowej i metodologicznej – aby nie oczekiwano od nauki tego, czego spełnić nie mogła oraz drugie, aby pseudonauki, np. eugenika, nie były podnoszone do godności autentycznych nauk. Krytykował np. teorię ras, która w jego czasach była uważana za naukę[63].

Ward w swojej biografii o Chestertonie zwraca uwagę na fakt, że interesowały go głównie poważne zagadnienia. Chętnie rozprawiał o ideach ogólnych, które dotyczyły spraw najbardziej podstawowych, a przy tym najważniejszych, oraz takich, które dotyczą kwestii sięgających poza to, co doczesne. Chesterton odrzucał takie filozofie, które, w jego przekonaniu, nie ogarniały całej rzeczywistości, a dotyczyły jedynie pewnego jej aspektu. Jeszcze w czasie swych poszukiwań intelektualnych, kiedy już cieszył się pewnym uznaniem, zdawał sobie sprawę, że nie może poprzestać

[62] Q. Lauer, *G.K. Chesterton: Philosopher without portfolio*, tłum. własne, s. 35: "He was, however, too intelligent to share the scientific optimism of the nineteenth century, much of which has been repudiated even by science itself today. Above all, he was acutely critical of any assumption that science could arrogate to itself the right or even the capacity to make the moral judgments that are essential to authentic human living".
[63] Por. G.K. Chesterton, *Heretycy*, s. 160.

na tym, co już odkrył i nie wolno mu poświęcić prawdy, która być może czeka jeszcze na odkrycie. Uważał ponadto, że sam nie był architektem obrazu wszechświata, który posiadł i co do którego był przekonany, że jest prawdziwy. Pewność dotarcia do całej prawdy o świecie zdobył, wstępując do Kościoła katolickiego. Zdawał sobie również sprawę, że, prawda, którą odkrywał, nieustannie go kształtowała: „Nie nazywam jej moją filozofią, ponieważ nie ja ją stworzyłem. Została stworzona przez Boga i ludzkość, i to właśnie ona stworzyła mnie tym, kim jestem”[64]. Filozofia, którą wyznawał, „została stworzona przez Boga i ludzi”, co oznacza, że zawiera wątki zaczerpnięte z chrześcijańskiego objawienia, a dopełnia ją refleksja filozoficzna podejmowana przez różnych myślicieli, niekoniecznie chrześcijańskich.

Chesterton podkreślał, że myślenie musi iść w parze z dziękczynieniem. Człowiek jako istota rozumna powinien odczuwać wdzięczność za istnienie i odnieść je do tego, który jest dawcą dobra. Ukierunkowanie wdzięczności na Boga staje się początkiem religii. Pisarz zauważa, że istnienie nie jest czymś, co człowiekowi koniecznie się należy, ale jest ono zawsze niezasłużonym darem. Życie i w ogóle istnienie jest dla Chestertona trwającym cudem, którym zachwycał się nieustannie i który chciał jak najlepiej zgłębić. Poświecił wiele stron tekstu, aby jak najlepiej opisać to zagadnienie, które było główną ideą jego życia[65]. Wiedział, że jedyną adekwatną odpowiedzią na to jest ludzka wdzięczność. Z przekonania o cudzie wszelkiego istnienia wypływały jego poglądy filozoficzne, ale również i społeczne (dystrybucjonizm[66]), ponieważ uważał, że każdy ma prawo do posiadania jakieś części tego, co jest. Pisarz był realistą i dlatego nie uważał, że istniejący świat jest doskonały. Dostrzegał zło w świecie stworzonym przez dobrego Boga. Samo istnienie zła nie stanowiło dla niego w żaden sposób argumentu przeciwko dobroci Stwórcy i stworzenia[67].

Chesterton zwraca uwagę na to, że człowiek dziękuje za istnienie i odnosi to do Boga wtedy, gdy uznaje swoją ograniczoność i małość wobec wielkości świata. Pokora jest zatem warunkiem przeżywania wdzięczności. Pisarz zwraca uwagę, że: „Instynkt ludzkiej duszy dostrzega, że głupcowi można pozwolić chwalić samego siebie, ale mądry człowiek powinien chwalić Boga. Człowiek, który naprawdę ma głowę z mózgiem, powinien wiedzieć, że ta głowa została bezinteresownie nałożona na niego

[64] G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, s. 10.
[65] Por. G.K. Chesterton, *Autobiografia*, s. 400.
[66] Dystrybucjonizm będzie omówiony w paragrafie traktującym o filozofii społecznej Chestertona.
[67] Problem istnienia zła będzie omówiony w dalszych częściach pracy.

jak nowy kapelusz”[68]. Pokora pomaga spojrzeć człowiekowi na świat z właściwej perspektywy. Anglik pisał o tym także w eseju *Obrona pokory* zamieszczonym w pierwszym tomie jego prozy w 1901 roku: „Pokora jest tą sztuką zbytkowną, która redukuje się sama do punktu; nie do rzeczy wielkiej lub małej, lecz do rzeczy niepotrzebującej objętości, wobec której wszystkie przedmioty kosmiczne są tym, czym są istotnie – bezgranicznymi wielkościami”[69].

Adwersarze Chestertona mogliby odpowiedzieć, że nie każdy musi odczuwać wdzięczność, jak również poczucie wdzięczności nie każdego musi doprowadzić do uznania istnienia osobowego Boga, od którego pochodzi wszelkie dobro. Takie przekonanie Chestertona mogliby uznać za arbitralne, a wyprowadzanie tezy o istnieniu Boga z racji odczuwania wdzięczności za coś nieracjonalnego. Na takie zarzuty Chesterton odpowiedziałby, że arbitralność i nieracjonalność cechują raczej jego oponentów[70]. Dla Chestertona postawa wdzięczności wobec osobowego Dawcy istnienia jest stanowiskiem jak najbardziej właściwym i rozsądnym. Wynika z faktu, że istnienie nie jest koniecznością i że świata mogłoby nie być[71]. Wdzięczność jest zagadnieniem leżącym w obszarze jego głównych dociekań, jakim było poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o to, dlaczego świat jest taki, jaki jest[72].

Chesterton dostrzegał wyraźny związek między wdzięcznością a świętością, tj. wysokim poziomem moralnym człowieka. Zachowanie wysoce etyczne będzie tutaj reakcją podmiotu na otrzymane dary, będzie sposobem odwdzięczenia się Bogu za istnienie, będzie aktem sprawiedliwości wobec Boga. Innym skutkiem doświadczenia istnienia, na który Chesterton często zwraca uwagę, jest radość. Wypływa ona z uświadomienia sobie przygodności i kruchości dobra. Twierdził, że radość jest bardziej naturalna dla człowieka niż smutek.

Pisarz dostrzegał cud istnienia świata, ale również dostrzegał niewdzięczność ludzkości, która była nieświadoma tego cudu.

---

[68] G.K. Chesterton, *The Apostle and the Wild Ducks and Other Essays*, ed. D. Collins, tłum. własne, Elek Books, London 1975, s. 12: “The instinct of the human soul perceives that a fool may be permitted to praise himself, but that a wise man ought to praise God. A man who really has a head with brains in it ought to know that this head has been gratuitously clapped on top of him like a new hat”.

[69] G.K. Chesterton, *Obrona niedorzeczności, pokory, romansu brukowego i innych rzeczy wzgardzonych*, Wydawnictwo Miles, Kraków 2022, s. 34.

[70] Q. Lauer, *G.K. Chesterton: Philosopher without portfolio*, s. 17.

[71] Por. G.K. Chesterton, *The Resurrection of Rome*, Hodder and Stoughton, London, 1930, s. 95.

[72] Więcej na temat wdzięczności znajduje się w podrozdziale 3.2. przy okazji omawiania argumentów za istnieniem Boga.

1.5. Filozofia światopoglądowa

Chesterton koncentrował się na kluczowych prawdach dla ludzkiej egzystencji. Niektóre z nich były lekceważone i niedostrzegane przez jemu współczesnych. Chciał skłonić ludzi, aby je widzieli tak samo wyraźnie, jak on je widział. Ponadto, zwracał uwagę na konieczność właściwego ukierunkowania pragnienia poznania świata. Według niego, człowiek powinien najpierw szukać odpowiedzi na pytanie najbardziej fundamentalne ze wszystkich, a jest to pytanie o cel istnienia: „Najgłębszym ze wszystkich pragnień wiedzy jest pragnienie, by wiedzieć, po co jest świat i po co my jesteśmy”[73]. Można więc powiedzieć, że większość zagadnień, których analizy podejmował się Chesterton, to zagadnienia, które wchodzą w zakres ludzkiego światopoglądu lub takie, które dla światopoglądu mają istotne znaczenie.

Za A.B. Stępniem światopogląd zdefiniujmy następująco: „Światopogląd jest to zespół przekonań i postaw, twierdzeń, ocen i norm, który – przynajmniej w oczach zwolenników czy wyznawców – stanowi spójny, całościowy obraz rzeczywistości (tego, co istnieje), porządkujący (wartościujący i normujący) postępowanie względem siebie i otoczenia. U osób nastawionych bardziej intelektualnie i krytycznie, u tych, których trudności i skomplikowane nieraz sytuacje zmuszają do samodzielnych, zasadniczych decyzji, występuje troska o to, ażeby owa spójność poglądu na świat nie była pozorna i aby jego wybór nie był czymś przypadkowym i nieumotywowanym”[74]. Jacek Wojtysiak zaznacza, że na światopogląd składają się 3 komponenty: kosmologiczno-metafizyczny, wyznaczający całościowy, ramowy „obraz” rzeczywistości; komponent antropologiczno-egzystencjalny dotyczy pytań o człowieka i jego życie oraz komponent praktyczno-moralny, wyrażający stosunek podmiotu do rzeczywistości[75]. Zatem światopogląd dotyczy przede wszystkim takich kwestii jak: świat, Bóg, człowiek, moralność.

Rozważania Chestertona dotyczą głównie podstaw filozoficznych tych zagadnień, stąd jego filozofię można zaklasyfikować jako filozofię światopoglądową. Nie jest to filozofia światopoglądu (ujęcie metaprzedmiotowe), ale refleksja nad konkretnymi bytami. Pisarz jednak nie podejmuje się analizy szczegółowych zagadnień,

[73] G.K. Chesterton, *The Spice of Life: And Other Essays*, ed. D. Collins, tłum. własne, Dufour Editions, 1964, s. 114: “The deepest of all desires for knowledge is the desire to know what the world is for and what we are for”.
[74] A.B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Wydanie piąte rozszerzone, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Lublin 2007, s. 40.
[75] Por. J. Wojtysiak, *Filozofia i życie*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007, s. 109.

typowych dla filozofii akademickiej. Nie posiada ku temu warsztatu naukowca, jak również nie jest to jego celem. To, co chce zrobić Chesterton, to dokładnie naświetlić idee najważniejsze dla ludzkiej egzystencji i dotrzeć do jak najszerszego grona odbiorców. Można powiedzieć, że zgłębia ogólne idee i ocenia je z punktu widzenia fundamentalnych zasad zdrowego rozsądku. Nie interesuje go jak zawodowego filozofa uzasadnienie każdego twierdzenia, posługiwanie się określoną metodą, szukanie poprzedników w dziejach filozofii. Chesterton chce raczej dać czytelnikowi całościową wizję rzeczywistości. Jego pisarstwo nie jest więc akademicką filozofią, nie jest też jednak bezkrytyczną popularyzacją pewnego poglądu na świat. Jest raczej czymś pośrednim, czymś, co nazwałbym filozofią światopoglądową.

Chesterton koncentrował się na tym, co dla każdego było dostępne poprzez prosty akt poznania zdroworozsądkowego. Fakt ten jest godny podkreślenia, gdyż może stanowić klucz do zrozumienia myśli filozoficznej angielskiego pisarza. Chesterton nazywa zdrowy rozsądek „instynktownym wyczuciem prawdopodobieństwa”[76]. Myślenie zdroworozsądkowe byłoby zatem pewną naturalną zdolnością, która pomaga przyjąć to przekonanie o świecie, posiadające najwyższe prawdopodobieństwo prawdziwości. Chesterton często posługiwał się tą metodą. Wzorem filozofa, który proponował takie poznanie, był dla niego św. Tomasz z Akwinu. Anglik zwracał uwagę, że filozofia Akwinaty, jeśli stwarza trudności czytelnikowi, to nie ze względu na jej trudno uchwytne założenia, czy sposoby wnioskowania, ale z powodu wyrafinowanego języka, którym Tomasz się posługiwał.

W przypadku Chestertona posługiwanie się metodą zdroworozsądkową było czymś najzupełniej naturalnym, ponieważ posiadał on pewną szczególną cechę, która mu to znacznie ułatwiała. Był to całościowy sposób patrzenia na świat, w wyniku którego dostrzegał nie tylko aktualny przedmiot zainteresowania, ale również pozostałe elementy powiązane z nim, stanowiące razem pewną organiczną całość. Pisarz starał się w ten sposób tworzyć możliwie najpełniejszy obraz świata, w którym znajdowały się również kwestie nierzadko pomijane. Lauer nazywa to „widzeniem powiązania całej rzeczywistości”: „Jest jednak pewien sens, w którym myślenie Chestertona *jest* systematyczne; nie w tym sensie, że można logicznie wyprowadzić wszystkie jego pomysły poprzez systematyczne opracowywanie zasad, od których zaczyna, nie jest on Arystotelesem, Akwinatą, Spinozą czy Heglem, ale w tym sensie, że jego pogląd na

[76] G.K. Chesterton, *Wiekuisty Człowiek*, s. 71.

rzeczywistość jest konsekwentnie holistyczny, dosłownie *widząc* wzajemne powiązanie całej rzeczywistości w taki sposób, aby dostrzec nierealność części, jeśli przestaje być organicznie połączona z całością”[77].

Zdroworozsądkowość światopoglądu Chestertona czyni jego światopogląd światopoglądem racjonalnym. W jego myśleniu nie ma żadnych śladów irracjonalizmu, czyli opierania się na subiektywnych przeczuciach. Chestertonowi daleki jest jednak – by przywołać jeszcze jedno rozróżnienie Stępnia[78] – światopogląd scjentystyczny. Jak już pisałem, nie próbował budować swego obrazu świata z mozaiki różnych twierdzeń naukowych. Raczej wyprowadzał on ten obraz z czegoś, co przypominało tomistyczne pierwsze zasady lub Reidowskie zasady zdrowego rozsądku. W tym obrazie świata centralne miejsce zajmował Bóg, dlatego jego światopogląd miał charakter religijny (teistyczny). Podsumowując, według typologii Stępnia, światopogląd Chestertona można uznać za światopogląd racjonalny, niescjentystyczny i religijny (teistyczny).

1.6. Formy wypowiedzi i sposoby uzasadniania

Dla wyrażania swoich opinii Chesterton posługiwał się najróżniejszymi formami wypowiedzi. Często używał niestandardowych środków takich jak paradoks, czy gry słowne. Takie formułowanie myśli jest atrakcyjne dla czytelnika, jednakże domaga się pewnej oceny z punktu widzenia logiki. Należy również spojrzeć krytycznie na sposoby uzasadniania, którymi posługuje się Chesterton, ponieważ niejednokrotnie nie widzi on potrzeby innego dowodzenia, jak tylko przez opisanie całościowego obrazu świata, który dostrzega. Może to jednak budzić wątpliwość co do jakości usprawiedliwienia niektórych tez, które głosi. Mimo niewątpliwej troski o uzasadnienie (tam, gdzie jest to możliwe) Chesterton nie ustrzegł się błędów w argumentacji. To, że nie zawsze przedstawia uzasadnienie, jest z pewnością pewnym brakiem w jego twórczości.

Jego częstym uzasadnieniem danej tezy jest stwierdzenie, że taki a taki pogląd narzuca się człowiekowi. Chesterton niejednokrotnie powołuje się na osąd tzw. zwykłych ludzi, których uznaje za uczciwszych i posługujących się zdrowym

[77] Q. Lauer, *G.K. Chesterton: Philosopher without portfolio*, tłum. własne s. 7: “There is, however, a sense in which Chesterton's thinking *is* systematic; not in the sense that one can logically derive all his ideas by systematically working out the principles from which he begins he is no Aristotle or Aquinas or Spinoza or Hegel but in the sense that his view of reality is consistently holistic, literally *seeing* the interrelatedness of all reality in such a way as to see the unreality of the partial if it ceases to be organically connected to the whole”.

[78] Stępień wyróżnia światopogląd: racjonalny i nieracjonalny, scjentystyczny i niescjentystyczny, oraz religijny i niereligijny. A.B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, s. 41.

rozsądkiem. Zdrowy rozsądek rozumie wówczas jako wierność tradycyjnym wartościom i sam się również tak określa: „Istotnie, jestem człowiekiem zwyczajnym, co oznacza, że akceptuję powszechne ludzkie zwyczaje. Zwykłem wierzyć w Stwórcę i Jego stworzenie, zwykłem czuć wdzięczność za to, że istnieje świat, zwykłem uważać życie i miłość za dary zawsze dobre, a małżeństwo i rycerskość za prawa, które słusznie wzięły te dary w karby; zwykłem też podtrzymywać całą resztę normalnych tradycji naszego ludu i naszej wiary”[79]. W istocie jest to opis jego światopoglądu – raczej deklaracja niż argumentacja. Pisarz przywołuje tu wartości, które starał się bronić piórem przez całe swoje dorosłe życie. W obronie takiej postawy intelektualnej można powiedzieć, że przytoczona deklaracja opiera się na czymś podobnym do tego, co tomiści nazywają intuicją intelektualną[80], a niektórzy etycy intuicją wartości. Uzasadnieniem dla światopoglądu Chestertona będzie jego intuicja.

Ponadto funkcję argumentów, za pomocą których uzasadnia swe tezy, pełnią nierzadko gry słowne typu: „Kaznodzieja musi być moralistą nawet jeśli nauka, którą przekazuje jest niemoralna”. Bazując na swej wnikliwości, czasami pewne rzeczy traktuje jako oczywiste dla każdego i pomijając uzasadnienie, kontynuuje swój tok rozumowania. W odpowiedzi na zarzut, iż jego wnioski są pozbawione podstaw, pisarz mógłby odpowiedzieć, że w jego przekonaniu przesłanki są bardzo mocne i każdy powinien je dostrzec i uznać na zasadzie oczywistości. W swoich wywodach nie zawsze dbał o szczegóły. Stąd czytelnika, a zwłaszcza znawcę jakiejś dziedziny może razić brak precyzji wypowiedzi. Dla Chestertona celem nie była szczegółowa analiza, ale nakreślenie jedynie ogólnych kształtów idei, nad którymi snuł rozważania. Skoncentrowanie się na szczegółach było dla niego zbędne, a w niektórych wypadkach nawet niepożądane.

Chesterton potrafił rozpocząć rozważania od jakiegokolwiek przedmiotu i dojść do spraw najistotniejszych i fundamentalnych. Mógł zacząć wywód myślowy, np. od ziemniaka czy parasolki, a skończyć na rozważaniach o Bogu i ludzkim życiu, czyniąc to w sposób, który nie lekceważył czytelnika i nie trywializował omawianego zagadnienia. Podobnie postępuje na polu apologetyki. Potrafi wyjść od jakiegokolwiek elementu katolicyzmu, by znaleźć w nim argument na rzecz jego wiarygodności.

Chesterton mówi wyraźnie, co myśli, nie mówiąc zbyt wiele o tym, w jaki sposób doszedł do określonego wniosku. Wydaje się, że bardziej postrzega niż

[79] G.K. Chesterton, *Dla sprawy*, s. 65.
[80] J. Herbut, *Elementy metodologii filozofii*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2007, s. 45-51.

wnioskuje. Nie chodzi o to, że pisarz w ogóle nie posługuje się czymś, co można by nazwać metodą filozofowania, ale o to, że on jej nie opisuje ani jej tak nie nazywa.

Swoją myśl formułował językiem prostym i w taki sposób, aby była łatwo uchwytna i zrozumiała dla ludzi niewykształconych filozoficznie. Chciał w ten sposób trafić do jak największego ogółu odbiorców. Był to jego świadomy wybór. Prosty język wypowiedzi i umiejętność trafiania do najprostszego nawet słuchacza Chesterton traktował jako zaletę i domenę wielkich osobowości: „Wszyscy wielcy nauczyciele i przywódcy zakładali, że ich własny punkt widzenia jest ludzki, zwyczajny i z miejsca przemawia do każdego przechodnia. Jeśli człowiek jest autentycznie kimś lepszym niż jego bliźni, pierwsze, w co wierzy, to równość wszystkich ludzi. Widać to na przykład w owej przedziwnej racjonalności, z jaką Chrystus zwracał się do dowolnej zbieraniny gapiów, jaka akurat koło Niego stała […] Ta bezpośredniość, to niemal prozaiczne koleżeństwo cechuje wszystkie umysły najwybitniejszego formatu”[81].

Charakterystyczna dla Chestertona jest jego zdolność do posługiwania się humorem, paradoksem, porównaniami, ironią, parodią, stylem niezwykle obrazowym i pełnym gier słownych nawet wtedy, gdy podejmuje najpoważniejsze zagadnienia filozoficzne[82]. Użycie tych środków było podyktowane nie tylko tym, że pisarz bardzo lubił żarty i pogodę ducha, ale stało się to jego metodą uzasadniania. Polegała ona na tym, aby bardziej prawdę ukazać niż ją udowadniać. Gry słowne w wykonaniu Chestertona miały na celu lepsze dotarcie do wyobraźni i umysłu czytelnika, choć często zarzucano mu, iż wyśmiewa się z dyskutanta bądź z przedmiotu, który stara się bronić: „…jestem raczej przyzwyczajony do tego, że zarzuca mi się, że wyśmiewam się z rzeczy, którą postawiłem uzasadnić. Mój los w większości kontrowersji jest raczej godny politowania. Jest prawie niezmienną zasadą, że człowiek, z którym się nie zgadzam, uważa, że robię z siebie głupca, a człowiek, z którym się zgadzam, uważa, że robię głupca z niego. […] A przecież prawda jest równie uroczysta, niezależnie od tego, jaką postać lub przykład przyjmie jej wyraziciel”[83]. Chesterton był tym autorem, który nie bał się używać w różnych polemikach niestereotypowych przykładów. Pisarz zwraca uwagę na istnienie pewnego poglądu, iż chcąc poważnie potraktować dany

[81] G.K. Chesterton, *Heretycy*, s. 230.
[82] Różne formy wypowiedzi, którymi posługuje się Chesterton, omawia Borowy w książce *Gilbert Keith Chesterton*, s. 215-322.
[83] G.K. Chesterton, *All things considered,* tłum. własne, Methuen & Co. LTD, London, 1915, s. 151-152: “I am rather used to being accused of mocking the thing that I set out to justify. My fate in most controversies is rather pathetic. It is an almost invariable rule that the man with whom I don't agree thinks I am making a fool of myself, and the man with whom I do agree thinks I am making a fool of him. […] Yet a truth is equally solemn whatever figure or example its exponent adopts”.

problem, należy w dyskusji posługiwać się niecodziennymi przykładami i określeniami. Wydaje się, że Chesterton przywołuje tę informację na obronę swojego stylu pisarskiego, którego nie chce zmieniać, ale również po to, by nie odbierać jego wypowiedzi jako komicznych[84]. Miał on bowiem aspiracje do tego, by brać udział w dyskusjach światopoglądowych i stąd pragnął, by jego głos był traktowany poważnie.

W swoich wypowiedziach często posługiwał się paradoksem[85]. Używał go świadomie dla wyrażenia swych poglądów, a nie dla zabawy lub manipulowania odbiorcą. Dla Chestertona była to jedna z form przekazywania prawdy. Komunikowanie prawdy w formie paradoksu nie musi odbierać wiarygodności temu, co się mówi, a wypowiedź nie musi być przez to mniej racjonalna niż wtedy, gdy jest formułowana bez użycia paradoksu.

To, czym jest paradoks, można rozumieć na wiele sposobów[86]. Chesterton przez paradoks zdawał się rozumieć wnioskowanie, w którym proponowana konkluzja zdaje się nie wynikać z przesłanek lub jest zgoła odmienna od oczekiwanej. Posługiwanie się paradoksem jako wnioskowaniem niezawodnym lub samo rozwiązanie paradoksu polega na przywołaniu dodatkowej przesłanki, która nie jest zwykle brana pod uwagę. Chesterton często posługuje się paradoksem w apologetyce na rzecz chrześcijaństwa, przez co stara się ukazać te cechy chrześcijaństwa, które wielu uważa za nie do przyjęcia przez istotę racjonalną. Chesterton stara się wykazać, że nie są one absurdalne, tylko paradoksalne. Zwraca uwagę na to, że doktryna chrześcijańska

[84] Obawa o niepoważne traktowanie wypowiedzi Chestertona była uzasadniona. O takim podejściu do twórczości angielskiego Pisarza wspominał Gilson: *Chesterton, Le Moyen Âge et la Réforme*, tłum. własne, s. 3: „Zarzut wobec niego, który niektórzy katolicy tchórzliwie podzielają jest taki, że Chesterton jest niepoważny. Dziennikarz, humorysta, akrobata, który staje na głowie i opisuje świat, który widzimy, do góry nogami, to dobrze. Ale myśliciel, którego idee zasługują na poważne traktowanie, nigdy". „Le reproche qu'on lui adresse, et que certains catholiques ont la lâcheté d'endosser, est que Chesterton n'est pas sérieux. Un journaliste, un humoriste, un acrobate qui se met les pieds en l'air et décrit le monde tel qu'on le voit la tête en bas, passe encore. Mais un penseur dont les idées méritent d'être prises au sérieux, jamais".

[85] Paradoksami Chestertona zachwyca się Borowy i przytacza niektóre – *Gilbert Keith Chesterton*, s. 227-228: „«Jerozolima jest to małe miasto pełne wielkich rzeczy; przeciętne zaś miasto nowoczesne jest to wielkie miasto napełnione małemi rzeczami». — «Wielkie rzeczy są czasem wspominane w dziennikach, i niezmiennie są wspominane jako rzeczy małe». Bodaj że tego rodzaju zdania przedewszystkiem mają na myśli ci, którzy mówią o Chestertonie jako o «ekwilibryście». Stanowią one istotnie jedną z najznamienniejszych jego właściwości. W pismach jego spotykamy się z niemi ciągle. «Spodziewamy się czegoś niespodziewanego»... «Najmłodszych ludzi powinno się uczyć najstarszych rzeczy»... «Z niebezpieczeństwa niema innego wyjścia jak tylko niebezpieczne»... «Poetycznych tematów w literaturze domaga się zwykle osoba prozaiczna»...."

[86] K. Szymanek podaje cztery rozumienia paradoksu: zaskakujące twierdzenie lub wnioskowanie prowadzące do zaskakujących wniosków, pogląd niezgodny z mniemaniem danej grupy ludzi, antynomia, zabieg retoryczny polegający na powołaniu się na wewnętrznie sprzeczną formułę. Posługiwanie się paradoksem przez Chestertona jest najbardziej zbliżone do pierwszego rozumienia tej kategorii zaproponowanej przez Szymanka. *Sztuka argumentacji, Słownik terminologiczny*, PWN, Warszawa 2005, s. 222.

posiada również ukryte przesłanki. Dopiero, gdy sobie je uświadomimy, okazuje się, że dana cecha, treść lub twierdzenie stają się zrozumiałe. Jednym z przykładów chrześcijańskiego paradoksu jest prawda, że Bóg stał się człowiekiem. Jest to paradoks ze względu na to, iż Bóg ma Boską naturę i jest całkowicie transcendentny wobec stworzenia, którym kieruje i podtrzymuje w istnieniu. Boska natura i transcendencja są przesłankami przyjmowanymi także przez wyznawców innych religii między innymi islamu i judaizmu, jednakże prawda o wcieleniu jest dla nich trudna do zaakceptowania ze względu na to, iż stoi w (pozornej) sprzeczności z doktryną o potędze i wielkości Boga. Nauka chrześcijańska, podkreślając transcendencję i boską naturę Absolutu, równocześnie dodaje prawdę o Jego wolności i miłości do człowieka, która była motywem wcielenia. W doktrynie chrześcijańskiej nie zachodzi sprzeczność ani niekonsekwencja, powstaje natomiast paradoks ze względu na nieuwzględnienie dodatkowej przesłanki. Nie zrozumie dogmatu wcielenia ktoś, kto w Bogu widzi tylko transcendencję, a nie dostrzega miłości.

Innym źródłem paradoksu jest sama konstrukcja świata. Paradoks należy do natury rzeczy z powodu nieskończoności Boga oraz ograniczeń stworzenia i umysłu ludzkiego. Jak podkreślał Chesterton, twórcą paradoksów jest Bóg, a on jako pisarz, co najwyżej wydobywa je na światło dzienne. Paradoks pojawia się wówczas, gdy ukazuje się pewien aspekt rzeczywistości dotychczas niezauważany – kiedy wyraża się całkowicie pominiętą prawdę albo podkreśla się pominiętą stronę prawdy.

Częste odwoływanie się do paradoksu niesie ryzyko przekształcenia go w retoryczną sztuczkę i grę słów. Może to spowodować, że jego myśl będzie spłycona i czytelnik rozminie się z tym, co pisarz chciałby mu przekazać. Paradoksy w wydaniu Chestertona miały na celu zarówno zwrócenie uwagi odbiorcy na pewne prawdy o świecie, które nie były dotąd odkryte, jak również na te, które zostały zapomniane. Przykładem takiego zastosowania paradoksu jest argumentacja na rzecz wartości średniowiecza. Pisarz zdawał sobie sprawę, że w społeczeństwie funkcjonuje pogląd o zacofaniu i ciemnocie epoki średniowiecza. Jednakże, według Chestertona, wieki średnie to paradoksalnie świetlana epoka, okres bujnego rozwoju wielu dziedzin kultury. Pisarz chce tego dowodzić, zachęcając czytelników, aby zwrócili wagę na gotyckie kościoły rozsiane po całej Anglii i pomyśleli o geniuszu budowniczych. Wiele z tych obiektów do dziś budzi zachwyt zwiedzających, a także specjalistów w dziedzinie inżynierii budownictwa. Paradoks był także skutkiem jego wielostronnego spojrzenia na daną sprawę. Brał się z tego, że potrafił ukazać pozorne sprzeczności

tkwiące w tym samym przedmiocie. Ukazywał przez to, że rzeczywistość jest dużo bardziej złożona niż się wydaje, a przy tym fascynująca i bogata w treść. Był w stanie ukazać tą złożoność na przykładzie nawet najprostszego przedmiotu, który mógł stać się punktem wyjścia do analiz metafizycznych czy etycznych. To, co chciał dowieść przez posługiwanie się paradoksem, to obecność tajemnicy i pozorne sprzeczności, które towarzyszą istnieniu.

Niemiecki filozof marksistowski, E. Bloch, mający odmienne poglądy niż Chesterton, nazwał go: „Mistrzem wszechogarniającego paradoksu w literaturze – oczekiwane małe przedszkole dla czytelników Hegla – jeden z najmądrzejszych ludzi, jacy kiedykolwiek żyli”[87].

Charakterystyczne dla Chestertona jest to, że w argumentacji posługiwał się często zabawnymi przykładami, co niejednokrotnie powodowało konsternację wśród słuchaczy i niezrozumienie jego intencji. Chesterton był świadomy zachodzenia tego zjawiska, dlatego pisał: „nie mogę zrozumieć, […], dlaczego solidny argument staje się mniej solidny przez to, że ilustruje się go w możliwie najbardziej zabawny sposób”[88]. Dla Chestertona humor i groteska nie są tożsame z czymś niepoważnym czy nieracjonalnym, nie są wyrazem lekceważenia czytelnika. U niego nawet istotna kwestia filozoficzna może być obrazowana śmiesznym przykładem. Przeplatanie się powagi i humoru, doniosłości tematu z żartami i grą słów jest cechą charakterystyczną jego pisarstwa: „U niego głęboka powaga i żywiołowe wygłupy zawsze mieszały się, a niektóre z jego najgłębszych myśli przekazywane są za pomocą gry słów. Zawsze twierdził, że jest bardzo poważny, a jednocześnie nie znosił powagi i była to mieszanka, która łatwo powodowała nieporozumienia”[89]. Ten oryginalny styl pisarski utrudniał niektórym odbiór jego tekstów, ale również wymagał od czytelnika większej wnikliwości, aby nie pozostać na powierzchni warstwy literackiej, pomijając głębię treści. Jednak mimo wszystkich braków, talent i wnikliwość Chestertona jako pisarza i myśliciela powodowały, że już za życia stawiano go obok znanych postaci literatury angielskiej.

[87] E. Bloch, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel,* tłum. własne, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1962, s. 26: „Meister des umschlaghaltigen Paradoxes in der Literatur - einer erwartete kleine Vorschule fur Hegelleser - einer der gescheitesten Männer, die je gelebt haben”.
[88] G.K. Chesterton, *Autobiografia*, s. 204.
[89] M. Ward, *Gilbert Keith Chesterton*, tłum. własne, s. 155: “With him, profound gravity and exuberant fooling were always intermingled and some of his deepest thoughts are conveyed by a pun. He always claimed to be intensely serious while hating to be solemn and it was a mixture apt to be misunderstood”.

Dla lepszego zobrazowania swoich poglądów Chesterton często używał analogii lub paraleli. Paralela to środek stylistyczny, w którym zestawia się zbliżone atrybuty w rzeczach porównywalnych po to, by uwydatnić cechy zbieżne lub przeciwstawne. Chesterton posługiwał się tym środkiem, aby wyraźniej ukazać jakąś niedostrzeganą cechę jakiegoś przedmiotu poprzez ukazanie analogicznej, znanej i postrzeganej cechy obecnej w innym przedmiocie. Stosował ten zabieg z taką zręcznością i tak często, że wyróżniał się na tle innych twórców literatury i eseistyki brytyjskiej. Oto jeden z przykładów paralelizmów Chestertona:

„Sugerowanie, że czyjeś poglądy polityczne mają znaczenie, religia zaś – nie, to zwyczajne stawianie rozumu na głowie. To tak, jak gdyby powiedzieć, że człowiek jest uwarunkowany przez miasto, w którym mieszka, ale nie przez świat, w którym żyje. To tak, jakby powiedzieć, że wnosi coś do naszego sposobu postrzegania tego człowieka fakt, że mieszka on w mieście oświetlonym przez obce latarnie, ale już nie to, że jest on obcym stworzeniem, które pędzi swój żywot pod obcymi gwiazdami. To dokładnie tak, jakby powiedzieć, że jakichś dwóch ludzi powinno mieszkać w tym samym domu, ale niekoniecznie w tym samym mieście”[90].

Paralelizm zwykle zaczyna się od zwrotu „to tak, jakby” (ang. „it is as though”). Zwrot ten staje się łącznikiem między pierwszą częścią zdania, która zawiera terminy domagające się wyjaśnienia, a drugą, mającą pomóc zrozumieć ukryte znaczenie poprzez posłużenie się np. różnymi obrazami, których treść jest znana.

Chesterton często posługuje się pewnym zabiegiem argumentacyjnym, który odpiera zarzut przeciwnika, ale odwołuje się do wysuwanych przez niego przesłanek. Jest to czynność, którą nazywa się odwróceniem argumentu – *retorsio argumenti*[91]. Polega ona na tym, że pisarz rozważa np. jakiś zarzut wysuwany wobec chrześcijaństwa, analizuje go, po czym wydobywa na jaw prawdę, iż adwersarz nie wskazuje w istocie na słabość, ale na pozytywną własność chrześcijaństwa. W rezultacie takiego posunięcia dochodzi do wniosku, iż to, co miało być, w przekonaniu adwersarzy, słabą stroną chrześcijaństwa, jest jego zaletą. Przykładem zastosowania tej metody jest odparcie zarzutu, że katolicka doktryna jest skomplikowana i zawiła. Chesterton będzie wykazywał, że skomplikowanie jest w tym przypadku czymś pozytywnym, gdyż stanowi właściwą odpowiedź na złożone problemy ludzkiej egzystencji. Inną metodą Chestertona jest wskazywanie adwersarzom na

[90] G.K. Chesterton, *Nowe Jeruzalem*, tłum. M. Wąs, Wydanie drugie, Chesterton Polska, 2018, s. 349.
[91] K. Szymanek, *Sztuka argumentacji, Słownik terminologiczny*, s. 286.

niekonsekwencje obecne w ich myśleniu, zwłaszcza na sprzeczności obecne w ich wywodach. Pisarz wskazuje na sprzeczności dwojakiego rodzaju – sprzeczne zarzuty wobec chrześcijaństwa oraz sprzeczności w ich własnej doktrynie.

Ważnym dla Chestertona sposobem uzasadniania jakiejś tezy jest przytoczenie wielu uzupełniających się faktów, pochodzących z różnych dziedzin wiedzy. Pisarz często posługuje się tym zabiegiem w wypowiedziach z zakresu apologetyki[92]. To, co robi w ten sposób Chesterton, przypomina dowodzenie za pomocą argumentu kumulatywnego.

Refleksje Chestertona mają niekiedy formę kilkupoziomowych wypowiedzi. Pisarz może najpierw przedłożyć czytelnikowi myśl, która będzie wydawała się niezrozumiałą. Jednak w kolejnych zdaniach będzie ją coraz bardziej wyjaśniał. Przykładem są rozważania zawarte w zbiorze *Alarms and discoursions*[93]. Chesterton rozpoczyna analizę tego, kim jest sentymentalista, od stwierdzenia: „Sentymentalista, z grubsza rzecz biorąc, to człowiek, który chce zjeść ciastko i je mieć". Po czym dodaje: „Nie ma on poczucia honoru wobec idei; nie dostrzega, że za ideę trzeba płacić jak za wszystko inne". Po kilku zdaniach wyjaśnia: „Na tym polega istota sentymentalisty: że stara się on cieszyć każdą ideą bez jej dalszego ciągu, a każdą przyjemnością bez jej konsekwencji". Sposób przedstawiania myśli może przebiegać również w kierunku odwrotnym – z tez formułowanych jasno pisarz wyciąga osobliwe wnioski, a kończy zadziwiającym paradoksem.

Częstym zabiegiem stosowanym przez Chestertona jest wykazywanie wewnętrznych sprzeczności w argumentacjach i teoriach prezentowanych przez jego adwersarzy. Pisarz dostrzega je na przykład w marksizmie i determinizmie[94].

---

[92] G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, s. 252-253: „Nie można obwiniać sekularysty o to, że jego zarzuty wobec chrześcijaństwa są przypadkowym zbiorem, a nawet zbieraniną faktów; właśnie zbieranina dowodów jest dla człowieka najbardziej przekonująca. […] Mogę go jedynie zapewnić, że moje dowody na prawdziwość chrześcijaństwa są tak samo żywe i różnorodne jak jego dowody przeciwko chrześcijaństwu".

[93] G.K. Chesterton, *Alarms and discursions*, tłum. własne., Dodd, Mead and Company, New York 1911, s. 245: "The Sentimentalist, roughly speaking, is the man who wants to eat his cake and have it. He has no sense of honour about ideas; he will not see that one must pay for an idea as for anything else"; s. 247: "This is the essence of the Sentimentalist: that he seeks to enjoy every idea without its sequence, and every pleasure without its consequence".

[94] Jednym z przykładów sprzeczności, do jakich odwołuje się Chesterton, jest zarzut, że chrześcijaństwo jest religią bierności i łagodności, a zarazem, przemocy i wojen. Tak pisał w *Ortodoksji*, s. 151-152: „Ewangeliczny paradoks drugiego policzka, fakt, że księża nigdy nie walczyli, a także sto innych rzeczy usprawiedliwiało zarzut, iż chrześcijaństwo próbuje zbytnio upodobnić ludzi do pokornych owieczek. […] Odwróciłem stronę mego agnostycznego podręcznika i natychmiast mój umysł fiknął koziołka. Odkryłem bowiem, że mam nienawidzić chrześcijaństwa nie za to, że walczy za mało, ale za to, iż walczy zbyt wiele. Chrześcijaństwo okazało się matką wszelkich wojen. Chrześcijaństwo skąpało świat we krwi. Zdążyłem już zezłościć się porządnie na chrześcijanina za to, że nigdy się nie złościł; teraz zaś kazano mi

Ważnym kryterium prawdziwości teorii jest dla Chestertona możliwość praktycznego jej zastosowania. O takim sposobie weryfikacji traktuje przy okazji rozważań nad psychoanalizą.

Jedną z trudności w odbiorze Chestertona jest to, że pisarz posługuje się wyrażeniami wieloznacznymi. Operowanie na znaczeniach na granicy błędu ekwiwokacji jest jednym ze sposobów jego wyrażania się. Bywa, że rozważa jedno z wielu znaczeń, innym razem proponuje inne znaczenia niż zwykle przyjmowane, nadaje nowe, które staje się podstawą do wyprowadzenia wniosków lub nadaje wiele możliwych znaczeń, by w intrygujący sposób przekazać jakąś prawdę. Przykładem operowania na znaczeniach są rozważania Chestertona na temat szaleństwa i zdrowego rozsądku zawarte w II rozdziale *Ortodoksji* pt. *Maniak*. Punktem wyjścia dla pisarza staje się zdanie „Ten młody człowiek da sobie radę. On wierzy w siebie”[95]. Chesterton pomija potoczne znaczenie tej wypowiedzi, takie jak: „Ten młody człowiek ufa w swoje możliwości”, a rozważa je tak, jakby brzmiało: „Ten młody człowiek wyznaje wiarę w siebie samego”, co wydaje się być niedorzecznością. Jakie znaczenie przyjął autor, czytelnik dowiaduje się z dalszej lektury. Być może jest to metoda, aby przyciągnąć uwagę czytelnika poprzez posłużenie się niewątpliwie prowokacyjnym zabiegiem w obszarze znaczenia.

Słabością analiz Chestertona jest także to, że często używa on przesadnych określeń i uogólnień, czasami jedną cechę rozciąga na całą rzeczywistość. Bywa, że pisarz zbyt upraszcza pewne procesy i pomija istotne czynniki. Niektórzy mogą uznawać za wadę dziennikarski styl, którym się posługiwał. Jednakże lekkość wypowiedzi, paradoks, paralele i inne środki stylistyczne były tym, za co wielu lubiło Chestertona.

Doktryna Chestertona charakteryzuje się dużą jednolitością, jednakże w jego pismach można znaleźć pewne wypowiedzi ze sobą niezgodne, a nawet sprzeczne. Może to być spowodowane tym, że pisarz odwołuje się do argumentacji, która nie jest znana czytelnikowi. Ponadto, sprzeczności mogą mieć niejednokrotnie charakter pozorny. Ich źródłem mogą być uogólnienia, którymi posługuje się Chesterton, brak precyzji języka, czy wieloznaczność wypowiedzi. Może się do tego przyczyniać

---

się na niego złościć za to, że jego złość była największa i najstraszniejsza w całej historii świata; ziemia była nią przesiąknięta, a blask słońca przyciemniony jej dymem. Ci sami ludzie, którzy ganili chrześcijaństwo za łagodność i bierne posłuszeństwo klasztorów, zarzucali mu także przemoc i waleczność wypraw krzyżowych”.

[95] G.K. Chesterton, *Ortodoksja,* s. 17.

metoda, którą pisarz się posługuje, polegająca na wskazywaniu różnych aspektów tej samej rzeczy. Wypowiedzi Chestertona, mające charakter aforyzmów, wyrwane z kontekstu, mogą nie odzwierciedlać w pełni poglądów pisarza. Trzeba też pamiętać, że Chesterton wypowiadał się w różnych czasach, formach i kontekstach. Bez ich uwzględnienia nie zrozumie się niuansów jego myśli.

Zastanawiając się nad formami wypowiedzi Chestertona, należy uwzględnić nie tylko eseje, ale także jego powieści sensacyjno-kryminalne. Pisarz posiada w swoim dorobku liczne opowiadania tego rodzaju. Wśród nich sławę przyniosły mu przede wszystkim historie o detektywie księdzu Brownie. Główny bohater tych powieści to niepozorny i skromny ksiądz katolicki, który dzięki swej spostrzegawczości i inteligencji wyjaśnia nawet najbardziej tajemnicze zbrodnie. Powieści kryminalne służyły Chestertonowi między innymi jako sposób na promowanie drogich swemu sercu idei.

Schemat całego opowiadania można przedstawić w formie wnioskowania, w którym wnioskiem jest wskazanie na osobę popełniającą przestępstwo, a przesłankami wszystkie informacje na temat jego okoliczności. Wymaga to od pisarza takiego prowadzenie akcji, aby końcowy wniosek był odpowiednio uprawdopodobniony. Od czytelnika wymaga to dużego skupienia, aby zwrócić uwagę na przesłanki pojawiające się od samego początku opowiadania.

Struktura opowiadania kryminalnego Chestertona jest następująca:

1. Wprowadzenie w akcję i zapoznanie się z postaciami biorącymi udział w opowiadaniu.
2. Popełnienie zbrodni.
3. Rzucenie podejrzenia na kogoś, kto na pierwszy rzut oka wydaje się być winnym.
4. Odrzucenie powyższej hipotezy przez ks. Browna.
5. Pojawienie się nowych okoliczności, co do których wydaje się, że są bez związku z głównym wątkiem opowiadania.
6. Ks. Brown ujawnia osobę, która popełniła zbrodnię, wyjaśnia całą sprawę i przemawia do sumienia przestępcy.

Ojciec Brown jest detektywem, ale przybiera również rolę duszpasterza, któremu leży na sercu dobro osoby pokrzywdzonej, dobro osoby, która mogłaby być fałszywie oskarżona, ale również dobro samego przestępcy. Stara się on wniknąć w myśli i motywy złoczyńcy, jednakże go nie usprawiedliwia – Chesterton zwraca uwagę na

kwestie psychologiczne bohaterów pojawiających się w opowiadaniach, w tym samego przestępcy. Ksiądz detektyw wyjaśnia tajemnice zbrodni i odnajduje winowajcę, ale bywa, że wymierzenie kary pozostawia sprawiedliwości Bożej.

Zwróćmy uwagę, że choć Chesterton nie interesował się logiką i teorią rozumowań, jego opowiadania dostarczają interesującego materiału dla takiej teorii. Chesterton ustami głównego bohatera swych powieści intuicyjnie stosował probabilistyczna logikę indukcji i rozumowanie do najlepszego wyjaśnienia, a także proste schematy logiki dedukcyjnej. Jego powieści kryminalne dostarczają bogatego zestawu przykładów, z których można korzystać na zajęciach z logiki, i które mogły by stać się przedmiotem odrębnego studium z zakresu logiki praktycznej i metodologii.

Podsumowując, formy wypowiedzi Chestertona to cała paleta figur typu: omówienie przykładu, gry słowne, żonglowanie znaczeniami, porównania, posługiwanie się ironią, humorem, stylem obrazowym, uogólnieniami. Często posługiwał się paradoksem i paralelizmem, w czym osiągnął wyjątkową sprawność.

Wśród sposobów uzasadniania stosowanych przez angielskiego pisarza należy zaznaczyć, że stosował mniej rozumowań, a wśród tych, których można się doszukać, należy wymienić: przyjmowanie jakiegoś twierdzenia na mocy intuicji, zdroworozsądkowego patrzenia na rzeczywistość oraz oczywistości, wykazywanie sprzeczności w dowodzeniu oponentów, odwrócenie argumentu, przytaczanie wielu argumentów wspierających jedną tezę, czy rozumowania zawarte w powieściach kryminalnych. Chesterton nie zawsze uzasadnia, często przekonuje, posługując się środkami retorycznymi.

1.7. Znaczenie terminu *idea*

Punktem wyjścia do rozważań Chesterton często czyni jakąś sytuację, artykuł prasowy lub osobę, a następnie identyfikuje i opisuje ideę, która za nimi się kryje. Ideę poddaje krytyce i wskazuje na jej konsekwencje dla człowieka[96]. Jest to częsty schemat jego tekstów, zwłaszcza publicystycznych. W powieściach i innych gatunkach, które podejmował, główny temat dzieła staje się impulsem do rozważań metafizycznych. Często fabuła czy motyw przewodni tekstu jest tłem dla przedstawienia walki idei.

[96] Termin „idea", którym posługuje się Chesterton, ma inne znaczenie niż to, które kryje się pod nazwą „historia idei", która jest działem wiedzy z zakresu historii i przedmiotów jej pokrewnych, dotyczącym historii, przemian i rozwoju ludzkiej myśli. Za twórcę tej dziedziny uznaje się amerykańskiego filozofa A.O. Lovejoya.

Właśnie „idea" była główną kategorią, którą pisarz się posługiwał w rozważaniach światopoglądowych. Pisał o walce idei, o popularności jakichś idei, znaczeniu idei, itp. Kategorie filozoficzne wykorzystywał do opisania idei, tzn. aby lepiej ukazać, jakie założenia teoretyczne i jacy myśliciele stoją za taką czy inną ideą, niekiedy samą filozofię utożsamiał z ideą.

Termin „idea" rozumiał na kilka sposobów. Po pierwsze, przez ideę rozumiał pewną opinię, czy jakikolwiek pogląd na świat, na przykład idea, że świat ma charakter wyłącznie materialny, idea, że Bóg istnieje itp. W innym znaczeniu, „idea" to nazwa pewnej rzeczywistości istniejącej fizycznie bądź metafizycznie, na przykład idea braterstwa, wolności, czy ewolucji. W innym rozumieniu idea to pogląd na rzeczywistość, który może być dobry tylko w jednym kształcie, na przykład idea miłosierdzia, która może być właściwie rozumiana i praktykowana tylko w formie proponowanej przez chrześcijaństwo. W tej interpretacji idea ma charakter normatywny i wskazuje, jak być powinno. Tutaj idea jest synonimem ideału. Do tego rozumienia Chesterton często się odwołuje, kiedy podkreśla prymat idei określających ideał i wzorzec nad ich egzemplifikacją w świecie konkretów, z których żaden nie dorównuje ideałowi. Aspekt normatywny jest w jakiś sposób obecny w każdym poglądzie na świat, bowiem jeśli podmiot głosi jakieś przekonania, to również zakłada że są one prawdziwe i chce do nich przekonać innych, aby myśleli tak jak on. Idea była poglądem ściśle określonym i wyraźnie odróżniającym się od innych[97].

Ward zwraca uwagę na to, jak wielkie znaczenie Chesterton przypisywał ideom. Pisała, że dla niego: „Idee są wszystkim, a barbarzyńcy niszczą więcej nawet ideami niż bronią materialną, jakkolwiek straszna by ona nie była"[98]. Nawet w relacjach między obywatelami danego państwa, czy w relacjach międzypaństwowych najistotniejsze jest to, kto jaką ideę reprezentuje[99]. Siła zbrojna nie posiada takiej mocy jak wyznawane poglądy. Chesterton dostrzegał to bardzo wyraźnie, dlatego dużą część swojej twórczości poświęcił na zwrócenie uwagi na fakt, że praktyka jest zależna od wyznawanej teorii, kształt świata, w którym człowiek żyje zależy od reprezentowanego

[97] J. Rydzewska, *Chesterton dzieło i myśl*, Wydawnictwo Antyk Marcin Dybowski, Komorów, Wydanie I, s. 177: „miał skłonność do różnicowania – do poszukiwania i jasnego określania ideowych granic. Postrzegał idee jako ostro wyodrębnione całości".

[98] M. Ward, *Gilbert Keith Chesterton*, 345: „Ideas are everything and the barbarians destroy more with ideas even than by material weapons, horrible as these may be".

[99] Chesterton przypisywał ideom wielkie znaczenie, uważał, że one są czynnikiem decydującym o kształcie państw i narodów: „zawsze uważał je [narody] za twory ideowe, rodem ze sfery ducha i myśli" – J. Rydzewska, *Chesterton dzieło i myśl*, s. 177.

światopoglądu, że życie zależy od idei, które się reprezentuje[100]. Zależność świata ludzkich wytworów, czyli kultury, od poglądów i woli ludzi była dla niego oczywistością, zastanawiał się jedynie nad tym, czy na świat wpływa jeszcze cokolwiek innego[101].

Zajmował się tylko poglądami i ideami samymi w sobie, separując je od osób, które je głosiły: „Krótko mówiąc, nie mógłbym być powieściopisarzem, ponieważ naprawdę lubię patrzeć, jak walczą ze sobą idee, które są niejako nagie, a nie przebrane za mężczyzn i kobiety. Mogę być jednak dziennikarzem, bo zawsze lubiłem kontrowersje”[102]. Czasami idee ukrywały się pod postaciami osób, ale też atmosfery, którą daje się odczuć w utworach, np. atmosfera walki miłości ze złem. Jego skoncentrowanie się na ideach skutkowało między innymi tym, że nie czuł wrogości do ludzi, z którymi się nie zgadzał i z którymi prowadził liczne dysputy. Jego wrogami byli nie ludzie, ale idee, które prezentowali. Dzięki takiej postawie nie miał wrogów. Ward tak podsumowuje ostatnie lata życia pisarza: „Gilbert Chesterton wszedł w ostatnie lata swojego życia, nie mając wrogów w niezwykle wrażliwym świecie literackim, do którego przede wszystkim należał. Nie wiem, czy narobił sobie wrogów w świecie polityki, ale z pewnością nie odczuwał żadnej wrogości. Powiedział kiedyś, że nie można nienawidzić niczego poza ideą, i myślę, że w jego przypadku tak było”[103]. Nawet pisząc książki o postaciach historycznych, poddawał krytyce idee, które prezentowały osoby przez niego opisywane. Danych biograficznych umieszczał niezbyt wiele, tylko tyle, ile było to konieczne.

Chesterton pisał o ogólnych ideach i zasadach, a nie koncentrował się na szczegółach. Dostrzegał pewną słabość ówczesnej kultury, przejawiającą się w przeoczaniu fundamentalnych zagadnień, które były wszechogarniające i zbyt oczywiste, aby zwrócić na nie uwagę. Ponadto wolał rozpatrywać ogólne idee, by nie wikłać się w szczegóły, uchwycić to, co najistotniejsze oraz nie zacierać obrazu rzeczywistości. Taką teorią kierował się także, pisząc prace historyczne, np. *Balladę o*

[100] Podobny pogląd prezentuje francuska profesor filozofii politycznej Ch. Delsol. Ona również podkreśla, że zachowania człowieka wiążą się z jego przekonaniami. Prawa i obyczaje zależą od przekonań i odpowiadają one poglądom wyznawanym w danym momencie.
[101] Por. G.K. Chesterton, *Heretycy*, s. 11.
[102] G.K. Chesterton, *Autobiografia*, s. 350.
[103] M. Ward, *Gilbert Keith Chesterton*, tłum. własne, s. 515: “Gilbert Chesterton entered the last years of his life having made no enemies in the exceedingly sensitive literary world to which he primarily belonged. Whether he had made any in the world of politics I do not know, but he certainly felt no enmities. He said once it was impossible to hate anything except an idea, and to him I think it was”.

białym koniu (1912 rok) oraz dzieje Anglii zatytułowane *Krótka historia Anglii* (1917 rok)[104].

Kwestie, do których odnosił się Chesterton, były w jego czasach szeroko dyskutowane. Dziś wiele z nich nie wzbudza już takich kontrowersji bądź są zupełnie przebrzmiałe. To, co jest jednak bardzo cenne i nadal aktualne, to jego przykład nieustannego szukania racji do przyjmowania światopoglądu chrześcijańskiego.

1.8. Dyscypliny i kierunki filozoficzne

W piśmiennictwie Chestertona można odnaleźć rozważania z zakresu większości dyscyplin filozoficznych, z metafizyki, epistemologii, antropologii, etyki, filozofii Boga i religii, filozofii społecznej, elementy logiki.

W metafizyce podkreśla, że świat istnieje niezależnie od podmiotu poznającego. Jego kategorią wyjaśniającą, zarówno istnienie, jak i treść bytów, jest wola Boga oraz wola człowieka. Świat z racji swego istnienia jest dobry, natomiast zło jest skutkiem złego wykorzystania woli przez byty rozumne. Wyjaśnienie istnienia świata jest możliwe jedynie przez odniesienie do Boga. Epistemologię postrzega w kategoriach filozofii zdrowego rozsądku. Wykazuje się znacznym zaufaniem do danych zmysłowych, jednakże unika skrajności, zarówno skrajnego empiryzmu, jak i sceptycyzmu. Dostrzega ograniczenia ludzkiego poznania, dlatego wskazuje na konieczność zaakceptowania faktu, że istnieje tajemnica niedostępna dla podmiotu poznającego. W antropologii zwraca uwagę na pochodzenie człowieka do Boga. Człowiek jest istotą rozumną i wolną. Chesterton szczególnie akcentuje ludzką wolność, która ma zasadniczy wpływ na kształt szeroko rozumianej kultury. Pisarz odrzuca ewolucję definiowaną jako proces samoczynny i całkowicie oparty na przypadku. Tak rozumiana ewolucja przeczy zdroworozsądkowej zasadzie, że coś nie może powstać z niczego. Etyka stanowi dla Chestertona złożony system tradycyjnych, zdroworozsądkowych zasad. Właściwie spełnia swoją rolę jedynie wówczas, gdy pozostaje niepodzielony. Najlepszy i najbardziej koherentny taki system, zdaniem pisarza, proponuje ortodoksyjne chrześcijaństwo. Filozofia Boga i religii stanowi bardzo częsty przedmiot rozważań Chestertona. Na wiele różnych sposobów uzasadnia on, że katolicyzm jest jedyną prawdziwą religią (sui generis) zapewniającą kontakt z

[104] G.K. Chesterton, *Krótka historia Anglii*, tłum. A. Doboszyński, Fronda-Apostolicum, Warszawa-Ząbki 2009.

prawdziwym Bogiem. Inne religie są wytworem wyobraźni, systemami filozoficznymi lub próbami imitacji ortodoksyjnego chrześcijaństwa. Filozofia społeczna Chestertona zakłada, że autentyczny dobrostan obywateli osadzony jest na silnej rodzinie, niezależnej ekonomicznie, wolnej od nieuprawnionej ingerencji państwa. Istotną rolę w systemie zaproponowanym przez Chestertona odgrywa rozproszona wśród obywateli własność, zwłaszcza ziemia uprawna. Posiadanie własności umożliwia tworzenie własnego miejsca pracy, a przez to bycie niezależnym. Odbieranie własności obywatelom prowadzi do tzw. państwa niewolniczego.

Chesterton swój pogląd na świat nazywa „ortodoksją". W jego rozumieniu jest to prawdziwa, całościowa koncepcja świata obejmująca metafizykę, etykę, teorię poznania i religię. Stanowisko będące przeciwieństwem „ortodoksji" to „herezja". Chesterton używa niejednokrotnie tego terminu w ogólniejszym znaczeniu na określenie idei, które kwestionują tradycyjne poglądy. Terminu „filozofia" używa zamiennie z terminem „światopogląd". Używa też wyrażenia „Filozofia Katolicka"[105], które oznacza dla niego pogląd na rzeczywistość prezentowany przez katolicyzm. Termin „ortodoksja" bywa także stosowany na oznaczenie teologii i filozofii prezentowanej na gruncie katolickim oraz jako synonimy terminów: „chrześcijaństwo", „katolicyzm" i „Kościół Katolicki". W swoich tekstach z okresu przed nawróceniem np. *Heretycy*, *Ortodoksja*, *Co jest złe w świecie, Krótka historii Anglii* Chesterton mówi po prostu o „chrześcijaństwie". Po konwersji na katolicyzm w 1922 roku Chesterton zaczyna pisać o Kościele rzymskokatolickim i katolickiej tradycji Anglii jako o tych, które ucieleśniły istotę chrześcijaństwa. Kiedy pisze o protestantyzmie, wtedy wyraźnie to zaznacza dla odróżnienia od katolicyzmu.

W dziedzinie filozofii Chesterton był samoukiem, swoje braki nadrabiał jednak osobistą lekturą. W swych pracach odwołuje się do najróżniejszych myślicieli. Filozofowie, o których wspomina to między innymi: Pitagoras, Platon, Arystoteles, Marek Aureliusz, Pseudo-Dionizy Areopagita, św. Jan Chryzostom, św. Bazyli Wielki, św. Augustyn, św. Beda Czcigodny, św. Anzelm z Canterbury, Awerroes, P. Abelard, Siger z Brabancji, św. Albert Wielki, św. Tomasz z Akwinu, św. Bonawentura, bł. Jan Duns Szkot, św. T. More, M. Luter, J. Kalwin, M. de Montaigne, R. Kartezjusz, T. Hobbes, Voltaire, G. Berkeley, T. Malthus, E. Kant, G.W.F. Hegel, J. Bentham, A. Comte, A. Schopenhauer, J.S. Mill, K. Darwin, T. Huxley, H. Spencer, K. Marks, J.H.

[105] Por. G.K. Chesterton, *The Common Man*, Sheed & Ward, Londyn 1950, s. 93; G.K. Chesterton, *Kościół katolicki i konwersja*, s. 132-133.

Newman, F.W. Nietzsche, F. Galton, E. Haeckel, W. James, Z. Freud, H. Bergson, G.B. Shaw, H.G. Wells, H. Belloc, B. Russell[106].

Różne koncepcje i kierunki filozoficzne, o których wspomina, zarówno klasyczne, jak i współczesne to między innymi: stoicyzm, cynizm, nominalizm, realizm, neoplatonizm, manicheizm, panteizmu, solipsyzm, filozofia zdrowego rozsądku, racjonalizm, materializm, determinizm, utylitaryzm, immanentyzm, sceptycyzm, pragmatyzm, ewolucjonizm, pozytywizm, woluntaryzm (absolutyzowanie woli), etyka prostego życia[107], pesymizm egzystencjalny[108], religia ludzkości A. Comte`a[109]. Do większości z tych kierunków będę odnosił się w pracy. Niektóre jednak pominę ze względu na wielość zagadnień, które należałoby szczegółowo omówić.

Problemem jest kwestia dokumentacji lektur filozoficznych, z którymi zapoznał się Chesterton. Nie ma dokładnych danych biograficznych o tym, jakich filozofów naprawdę czytał, a jakich znał z drugiej ręki. O tym, jakich myślicieli znał, czytelnik dowiaduje się z jego tekstów, kiedy przywołuje wprost konkretnego filozofa lub gdy wyraźnie do kogoś nawiązuje. Wiemy, że mistrzem jego był św. Tomasz, którego *Summę* Chesterton przeczytał w młodości[110].

Trudno także ocenić, na ile Chesterton znał danego autora i dzieło, na które się powoływał. Niekiedy poświęcał danemu filozofowi dłuższy passus, a niekiedy jedynie przywoływał nazwisko i tytuł dzieła. Przykładem może być fragment z książki o św. Tomaszu, w którym przywołuje osobę J. Benthama i jego dzieło *Defence of Usury* (pl. *Obrona lichwy*): "Epoka współczesna zaczęła się od Benthama piszącego *Obronę lichwy*, a skończyła w sto lat później, gdy nawet zdaniem pospolitych gazetek nie sposób było obronić nasz system filozoficzny[111]". Czy Chesterton czytał Benthama? Określenie znajomości filozofii Benthama, jak również innych autorów wymaga

[106] Pisarz wspomina także o myślicielach Dalekiego Wschodu takich jak Budda i Konfucjusz.
[107] Por. G.K. Chesterton, *Heretycy*, s. 128: „Jeden poważny zarzut należy, moim zdaniem, postawić nowoczesnym zwolennikom prostego życia we wszystkich jego różnorakich formach, poczynając od wegetarianizmu, a kończąc na honorowej konsekwencji duchoborców. Zarzut brzmi tak, że chcą nam narzucić prostotę w sprawach nieistotnych – a złożoność w sprawach ważnych. Ich prostota obejmuje rzeczy drugorzędne, jak dieta, ubiór, konwenanse czy ekonomia. Ich złożoność obejmuje rzeczy podstawowe, jak sposób myślenia, filozofia, lojalność, duchowa akceptacja i duchowe odrzucenie. Nieważne, czy człowiek jada marchewkę surową czy zasmażaną; o wiele ważniejsze, czy jedząc surową marchew, nie snuje aby myśli, za które sam powinien w piekle się smażyć".
[108] Por. G.K. Chesterton, *Heretycy*, s. 100-104.
[109] Por. G.K. Chesterton, *Heretycy*, s. 86-89.
[110] Taką informację podaje I. Ker, przywołując notatki D. Collins, sekretarki Chestertona: I. Ker, *G. K. Chesterton: A Biography*, s. 682.
[111] G.K. Chesterton, *Święty Tomasz z Akwinu*, tłum. A. Chojecki, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1999, s. 178.

bardziej szczegółowych badań porównawczych, zarówno tekstów Chestertona, jak i konkretnego myśliciela.

Badając twórczość Chestertona, można pokusić się o to, aby wyodrębnić grupę autorów, którzy byli dla niego inspiracją w dziedzinie filozofii. Ci, który odegrali pozytywną rolę w jego twórczości, to przede wszystkim św. Tomasz z Akwinu i św. Franciszek z Asyżu. Pisarz odnalazł w nich wątki szczególnie sobie bliskie takie jak: Bóg, który jest źródłem istnienia, przygodność świata, wdzięczność i radość jako odpowiedź człowieka na dar istnienia. Myśliciele, którzy inspirowali go negatywnie i którzy stali się celem jego krytyki, to przede wszystkim: Darwin, Nietzsche, Shaw.

Podsumowując rozważania na temat Chestertona jako filozofa, można posłużyć się opinią Lauera: „Możemy jednak powiedzieć, że dokonał on dwóch niezwykłych rzeczy, które są nadal niezmiernie wartościowe: (1) nie miał sobie równych w umiejętności satyrycznego przedstawiania filozoficznych niedorzeczności swoich czasów oraz (2) chociaż jego filozofia nie była wyjątkowa, to sposób jej wyrażania był jedyny w swoim rodzaju. Nie można go czytać, nawet dzisiaj, nie doznając raz po raz nagłego zaskoczenia. Ze względu na jego odwieczną troskę o idee oraz idee, które się liczą, ostatecznie trzeba go nazywać filozofem, nie tylko jednak jako miłośnika mądrości, ale jako tego, który posiadł pewien rodzaj mądrości intuicyjnej”[112]. Amerykański myśliciel zwraca uwagę na dwie kwestie, które przesądzają o wkładzie Chestertona do filozofii. Pierwsza, to krytyka niespójności i błędów w filozoficznych rozumowaniach współczesnych mu intelektualistów, a druga, to oryginalny sposób przedstawiania tradycyjnych zagadnień filozoficznych. Lauer wyraża pogląd, że angielskiego Pisarza należy określić jako filozofa z racji podejmowanych przez niego zagadnień, a często są to zagadnienia najdonioślejsze światopoglądowo. Mimo wszystkich braków Chestertona wydaje się, że można zaliczyć jego poglądy do zakresu myśli filozoficznej początku XX wieku.

[112] Q. Lauer, *G.K. Chesterton: Philosopher without portfolio*, tłum. własne, s. 7-8: “We can, however, say that he made two remarkable contributions which are still immensely worthwhile today: (1) he was unmatched in his ability to satirize the philosophical foibles of his day; and (2) although his philosophy was not unique his manner of expressing it was unique; one cannot read him, even today, without being again and again suddenly pulled up short. In view of his perennial concern with ideas and with ideas that count, with ultimates he has to be called a philosopher, not merely, however, as a lover of wisdom, but as one who possessed a certain kind of intuitive wisdom”.

2. Epistemologia i metafizyka

2.1. Poznanie oparte na zasadach zdrowego rozsądku

W swoich pracach Chesterton często podejmował ważny dla siebie temat zdrowego rozsądku. Podejście zdroworozsądkowe było dla Chesterton najwłaściwszą formą kontaktu człowieka ze światem. Chestertonowski zdrowy rozsądek to wiedza, która zakłada pewną dozę nie-wiedzy, ponieważ nie posiada pewności własnej nieomylności, a jednocześnie wydaje żądanie akceptacji i podporządkowania się przy braku uzasadnionych wątpliwości. Dzięki tak pojmowanemu zdrowemu rozsądkowi człowiek zdobywa mądrość praktyczną i potrafi odróżniać dobro od zła.

Elementem zdrowego rozsądku jest poszukiwanie przyczyn aktualnego stanu rzeczy. Chesterton nieustannie szukał ostatecznego wyjaśnienia istniejącej rzeczywistości i znalazł je w religii oraz filozofii. Prawdziwa religia i filozofia w swoich twierdzeniach są niezmienne, niezależne od punktu widzenia podmiotu i zmieniających się okoliczności. Pisarz podważa sens mówienia, że każdy ma swoją filozofię. Tego rodzaju stwierdzenie może coś powiedzieć o poglądach człowieka wypowiadającego takie słowa, ale nie o świecie. Filozofia ma sens tylko wtedy, gdy jest prawdziwa, gdy jest wieczna i obiektywna, gdy jest właściwym poznaniem tego, co jest, a nie zbiorem poszczególnych ludzkich opinii. Pisarz podejmuje ten wątek w eseju o starotestamentalnej Księdze Hioba:

„Zarówno fundamentalna ludzka religia jak i fundamentalna ludzka bezbożność są zarazem nowe i stare; filozofia albo jest wieczna, albo nie jest filozofią. Współczesny zwyczaj mówienia: «Takie mam zdanie, ale mogę się mylić» to zwyczaj kompletnie irracjonalny. Skoro mówię, że mogę się mylić, to znaczy, że nie mam zdania. Inny współczesny zwyczaj polega na mówieniu: «Ludzie mają różne światopoglądy religijne; to jest mój światopogląd, bo pasuje do mnie i dobrze mi z nim». Oto bezmyślność w czystej postaci. Światopogląd na skalę kosmosu budujemy nie po to, by do nas pasował, ale by pasował do świata”[113]. „Światopogląd na skalę kosmosu”, o którym pisze Chesterton, to ogólna teoria filozoficzna, mająca opisywać świat takim, jaki jest, a nie odzwierciedlać indywidualne preferencje podmiotu.

[113] G.K. Chesterton, *Obrona wiary, Wybór publicystyki (192-1930)*, tłum. J. Rydzewska, Fronda, Warszawa 2012, s. 79-80.

Chesterton podkreślał, że teoria powinna poprzedzać praktykę. Takie podejście zachowywał konsekwentnie przez całe życie. Za punkt wyjścia stawia konieczność właściwego zdefiniowania terminów, którymi posługujemy się w dyskursie. Następnie, dysponując przesłankami, wyciąga z nich właściwe wnioski – „Umysł ludzki to maszyna do wyciągania wniosków; jeśli nie wyciąga wniosków, to zardzewiał”[114]. Dzięki temu dysponuje się uzasadnianymi twierdzeniami. Taką teorię można zastosować w praktyce, np. w polityce, edukacji, sztuce itp. Praktyka nie jest czymś dowolnym, ona w pełni zależy od ustaleń teoretycznych. Dzięki temu człowiek może zachować spójność w myśleniu i działaniu. Chesterton zwraca uwagę, że takie podejście było charakterystyczne dla średniowiecza, obce jest natomiast człowiekowi współczesnemu. Konieczność uzasadnienia swoich poglądów, czy ujmując to szerzej, teorii, które człowiek wyznaje, Chesterton charakteryzuje w następujący sposób:

„Mówiąc skromnie, na ogół starałem się wyrabiać sobie opinie na podstawie jakichś przesłanek i nigdy nie mogłem zrozumieć, dlaczego miałbym zmieniać opinie, jeśli nie zmieniły się przesłanki. Gdybym był naprawdę rozsądnym i energicznym Brytyjczykiem, wystarczyłaby mi, rzecz jasna, zmiana mody. Ten bowiem rodzaj człowieka nie chce mieć wewnętrznie spójnych poglądów – chce jedynie, by jego poglądy współbrzmiały ze wszystkimi innymi”[115]. Według Chestertona, każdy jednak powinien dysponować dobrą teorią, na którą składają się zdefiniowane terminy i uzasadnione twierdzenia. W myśli Chestertona daje się odczuć upodobanie do definiowania i odróżniania jednych rzeczy od drugich. Sam pisarz stwierdza, że taka postawa towarzyszyła mu od dzieciństwa[116]. Na tym opiera się w dużej mierze jego działalność jako felietonisty, który odnosi się do współczesnych sobie wydarzeń w taki sposób, że analizuje różne idee i stara się je ponazywać oraz poodróżniać od siebie.

O Chestertonie nie można mówić jako o zawodowym filozofie, ale jako o kimś, kto prezentuje pewne poglądy, które uważa za ważne i prawdziwe oraz na poparcie których posiada solidne uzasadnienie. Jego „filozofię” można zdefiniować jako zbiór przekonań (dotyczących najistotniejszych zagadnień), do których doszedł w oparciu o solidne argumenty, które dokładnie przemyślał. Czym jest dla niego solidny argument? To taki argument, który opiera się na przesłankach, dla których nie ma dobrego powodu, aby uważać je za nieprawdziwe. Dla Chestertona być pewnym, że ma się rację,

[114] G.K. Chesterton, *Heretycy*, s. 267.
[115] G.K. Chesterton, *Autobiografia*, s. 295.
[116] G.K. Chesterton, *Autobiografia*, s. 38-39: „Przez całe życie kochałem granice i linie, które oddzielają jedne rzeczy od drugich. Przez całe życie kochałem ramy”.

to nie mieć rozsądnych wątpliwości w stosunku do danej kwestii. Ten pogląd Chestertona przypomina późniejszą koncepcję Rodericka Chisholma, który w swej teorii poznania wyróżnił kategorię „bycia ponad rozsądną wątpliwość”[117]. Według Chisholma jakiś sąd można przyjąć „ponad rozsądną wątpliwość”, gdy posiada się lepsze uzasadnienie dla przyjęcia danego sądu niż dla jego odrzucenia.

W artykule w *Daily News* z 1907 roku Chesterton rozważał zagadnienie konieczności oparcia się na niepodważalnych założeniach, pełniących rolę aksjomatów. Jest to fundament formułowania sensownych zdań o świecie, pisarz nazywa to „alfabetem myślenia”: „Każdy argument zaczyna się od nieomylnego dogmatu, a ten nieomylny dogmat można zakwestionować tylko przez oparcie się na jakimś innym nieomylnym dogmacie; nigdy nie można udowodnić swojego pierwszego stwierdzenia, bo inaczej nie byłoby ono pierwszym. Wszystko to jest alfabetem myślenia”[118]. W tym samym artykule Chesterton wyraża pogląd, że: „wszyscy ludzie przy zdrowych zmysłach wierzą mocno i niezmiennie w pewną liczbę rzeczy, które są nieudowodnione i które nie dają się udowodnić”[119]. Te przyjmowane bez dowodu założenia są podstawą do formułowania niepodważalnych argumentów, Chesterton wymienia 4 takie założenia:

„(1) Każdy zdrowy człowiek wierzy, że otaczający go świat i ludzie w nim żyjący są realni, a nie są wytworem jego własnych urojeń czy snem. Żaden człowiek nie zaczyna palić Londynu w przekonaniu, że jego sługa wkrótce obudzi go na śniadanie. Ale to, że ja, w danym momencie nie jestem we śnie, jest nieudowodnione i nie da się udowodnić. To, że cokolwiek istnieje oprócz mnie samego, jest nieudowodnione i nie da się udowodnić.

(2) Wszyscy zdrowo myślący ludzie wierzą, że ten świat nie tylko istnieje, ale ma znaczenie. Każdy człowiek wierzy, że istnieje pewien rodzaj obowiązku, aby zainteresować się tą wizją lub panoramą życia. Za niewłaściwego uznano by człowieka, który powiedziałby: «Nie prosiłem o tę zabawę i nudzi mnie ona. Jestem świadomy, że staruszka jest mordowana na dole, ale idę spać». To, że istnieje jakikolwiek obowiązek

[117] R. Chisholm, *Teoria poznania*, tłum. R. Ziemińska, Instytut Wydawniczy Daimonion, Lublin 1994, s. 29-30.
[118] G.K. Chesterton, *A plea for popular philosophy*, w: “Daily News”, 22,06,1907, tłum. własne: “Every argument begins with an infallible dogma, and that infallible dogma can only be disputed by falling back on some other infallible dogma; you can never prove your first statement or it would not be your first. All this is the alphabet of thinking”.
[119] G.K. Chesterton, *A plea for popular philosophy*, tłum. własne: “All sane men, I say, believe firmly and unalterably in a certain number of things which are unproved and unprovable”.

poprawy rzeczy, których nie stworzyliśmy, jest rzeczą nieudowodnioną i niedającą się udowodnić.

(3) Wszyscy zdrowo myślący ludzie wierzą, że istnieje coś takiego jak jaźń lub ego, które jest ciągłe. Nie ma ani centymetra mojej materii mózgowej takiej samej jak dziesięć lat temu. Ale jeśli uratowałem człowieka w bitwie dziesięć lat temu, jestem dumny; a jeśli uciekłem, to wstydzę się tego. To, że istnieje takie nadrzędne «ja», jest nieudowodnione i nie da się udowodnić. Ale jest to coś więcej niż tylko to, że jest to nieudowodnione i nie do udowodnienia; jest to coś, co jest zdecydowanie kwestionowane przez wielu metafizyków.

(4) Wreszcie, większość rozsądnych ludzi wierzy, a wszyscy rozsądni ludzie w praktyce zakładają, że mają moc wyboru i odpowiedzialność za działanie"[120].

Jak widać, aksjomaty ludzkiej racjonalności przyjmowane przez Chestertona to: realne istnienie świata, wartość świata implikująca powinność moralną, nieprzerwane istnienie ludzkiego „ja" oraz posiadanie wolności wyboru i związanej z tym odpowiedzialności. Przyjmując te założenia za pewne, Chesterton uważa, że jawią się one umysłowi jako niepodważalne i oczywiste. Wydaje się, że Chesterton czyni to, patrząc na świat zdroworozsądkowo, podobnie jak czynił to Arystoteles, Tomasz z Akwinu i Reid. Te twierdzenia są prawdziwe, które są oparte na wyżej wymienionych założeniach i nie mają uzasadnionych powodów, by je podważać. W proces poznania Chesterton wplata coś, co można nazwać „instynktowną racjonalnością" bądź poznaniem mądrościowym, które dodatkowo skłania do takich a nie innych wniosków. Wierność wspomnianym kryteriom byłaby gwarantem prawdziwości formułowanych twierdzeń.

[120] G.K. Chesterton, *A plea for popular philosophy*, tłum. własne: "(1) Every sane man believes that the world around him and the people in it are real, and not his own delusion or dream. No man starts burning London in the belief, that his servant will soon wake him for breakfast. But that I, at any given moment, am not in a dream, is unproved and unprovable. That anything exists except myself is unproved and unprovable.
(2) All sane men believe that this world not only exists, but matters. Every man believes there is a sort of obligation on us to interest ourselves in this vision or panorama of life. He would think a man wrong who said, 'I did not ask for this farce and it bores me. I am aware that an old lady is being murdered down stairs, but I am going to sleep.' That there is any such duty to improve the things we did not make is a thing unproved and unprovable.
(3) All sane men believe that there is such a thing as a self or ego, which is continuous. There is no inch of my brain matter the same as it was ten years ago. But if I have saved a man in battle ten years ago, I am proud; if I have run away, I am ashamed. That there is such a paramount 'I' is unproved and unprovable. But it is more than unproved and unprovable; it is definitely disputed by many metaphysicians.
(4) Lastly, most sane men believe, and all sane men in practice assume, that they have a power of choice and responsibility for action".

U Chestertona wyraźnie zauważalna jest bliskość poglądów z filozofią zdrowego rozsądku i jej najznamienitszym przedstawicielem Reidem[121]. Reid był założycielem filozoficznej szkoły zdrowego rozsądku (*the common sense school of philosophy*), która rozwijała się w drugiej połowie XVIII i w pierwszej XIX wieku. Opierała się ona na realizmie poznawczym i pierwszych zasadach. Polskie wyrażenie *zdrowy rozsadek* odpowiada angielskiemu *common sense*, dosłownie *wspólny zmysł*. W tym podstawowym znaczeniu zdrowy rozsądek będzie oznaczał, posiadaną przez każdego, umiejętność dostrzegania prawd oczywistych, które nie potrzebują dowodzenia.

Zarówno Reid jak i Chesterton uznawali, że podstawą wiedzy o świecie są dwie fundamentalne prawdy – pierwsza, że istnieje jaźń jako podmiot poznający oraz druga, że istnieje świat poza podmiotem. Obaj myśliciele wyróżnili także zbiór prawd przyjmowanych jako aksjomaty, stanowiące zasady zdroworozsądkowego myślenia. Chesterton zaproponował 4 wyżej wymienione reguły, natomiast w przypadku Reida opracowanie zasad jest bardziej systematyczne i szczegółowe. Szkocki Filozof wyróżnił pierwsze zasady prawd przypadkowych oraz pierwsze zasady prawd koniecznych. Zasady prawd koniecznych podane przez Reida są na ogół przyjmowane i w historii budziły mniej zastrzeżeń. Są to na przykład aksjomaty geometrii euklidesowej, czy wyrażenia typu: każde zdanie jest prawdziwe lub fałszywe. Reid pogrupował pierwsze zasady prawd koniecznych według nauk, do których należą, a więc są to aksjomaty: gramatyczne, logiczne, matematyczne, sztuk pięknych, moralne i metafizyczne[122]. Natomiast pierwszych zasad prawd przypadkowych Reid wyróżnił 11, są to: „[istnieje to wszystko], co sobie uświadamiam"; „myśli, których jestem świadom, są myślami bytu, który nazywam «Ja», mój «umysł», moja «osoba»; rzeczy, które wyraźnie pamiętam, zdarzyły się rzeczywiście w przeszłości"; „nasza własna osobowa tożsamość i ciągłe istnienie [utrzymują się] od tak dawna, od jak dawna pamiętamy cokolwiek wyraźnie"; „rzeczy, które spostrzegamy wyraźnie, istnieją rzeczywiście i są takie, jakimi je spostrzegamy"; „posiadamy pewien stopień władzy nad naszymi działaniami i decyzjami naszej woli"; „naturalne władze, za pomocą których odróżniamy prawdę od błędu, nie zwodzą"; „nasi współtowarzysze, z którymi porozumiewamy się, są istotami żywymi i rozumnymi"; „pewne rysy twarzy, brzmienie głosu i poruszenia ciała wskazują na pewne myśli i dyspozycje naszego umysłu"; „świadectwo ludzi dotyczące

[121] Mimo zbieżności z poglądami Reida nie udało mi się znaleźć w tekstach Chestertona bezpośredniego odwołania do tego szkockiego filozofa.
[122] T. Reid, *Rozważania o władzach poznawczych człowieka*, tłum. M. Hempoliński, PWN, 1975, s. 605-636.

faktów, a nawet opinie ludzi kompetentnych traktowane są z pewnym należnym im względem"; „wiele jest zdarzeń zależnych od woli człowieka, zachodzących z pewnym oczywistym prawdopodobieństwem, większym lub mniejszym odpowiednio do okoliczności"; „zjawiska przyrody, które mają nastąpić, będą prawdopodobnie takie, jak te, które już wystąpiły w podobnych okolicznościach"[123].

Aksjomaty zaproponowane przez Chestertona zasadniczo zawierają się w tych, które przedstawia Reid. Wyjątkiem jest ten, w którym pisarz podkreśla istnienie obowiązku moralnego wobec innych, wynikającego z faktu, że świat, w którym żyjemy, posiada sam w sobie pewną wartość i znaczenie. Taka powinność moralna jest zatem pewnego rodzaju związaniem podmiotu ze światem, wobec którego podmiot nie może pozostać obojętny.

W procesie wyboru najlepszego sposobu rozwiązania jakiegoś zagadnienia, Chesterton unikał intelektualnej bigoterii, którą definiował jako „niezdolność do zaakceptowania na poważnie alternatywy dla jakiegoś sądu"[124]. Natomiast z drugiej strony, nie dostrzegał powodu do zmiany opinii tak długo, jak posiadał adekwatne motywy aby daną opinię prezentować, czy też, dopóki nie pojawiły się uzasadnione powody do zmiany przekonań. Istnienie mnogości opinii nie było dla niego argumentem na rzecz sceptycznego poglądu, że żadna z nich nie jest prawdziwa.

Chesterton wielokrotnie podkreślał fundamentalne znaczenie rozumu ludzkiego. Jego postawa była w tej materii wyważona i bez skrajności – nie przeceniał zdolności rozumu, ale również unikał sceptycyzmu. Pisarz podkreśla wagę logicznego myślenia, ale nie jest ono dla Chestertona tym samym co rozumność, czy racjonalność. Te ostatnie są dla niego synonimem właściwego funkcjonowania władz poznawczych człowieka, które właściwie poznają prawdę o świecie. Logika jest jedynie narzędziem, które ma swoje ograniczenia. Jest ona rozumiana jako wyciąganie wniosków z danych empirycznych, rozum przyjmuje przesłanki pochodzące również z dziedziny filozofii i teologii. Chesterton wyraźnie odróżnia racjonalność od racjonalizmu, ten ostatni ocenia bardzo negatywnie. Racjonalność to sposób myślenia opierający się na zdrowym rozsądku. Racjonalizm to, dla niego, szeroki nurt filozoficzny, krytyczny zwłaszcza wobec religii. Prawdą jest również, że Chesterton nierzadko utożsamia zdrowy rozsądek i „powszechną opinię" z tym, co sam, po głębokiej refleksji, uznał za prawdę. Bywa, że

[123] Zasady podaję w ich oryginalnym brzmieniu za książką: T. Reid, *Rozważania o władzach poznawczych człowieka*, s. 572-605.
[124] G.K. Chesterton, *Lunacy and Letters*, tłum. własne, ed. D. Collins, Sheed & Ward, New York, 1958, s. 151: "an incapacity to conceive seriously the alternative to a proposition".

to, co nazywa „powszechnym", jest wyjątkowo niepospolite i dotyczy raczej mędrców niż ogółu społeczności.

Pisarz podkreśla także znaczenie zdolności poznawczych człowieka, ale wskazuje również na konieczność akceptacji dla tajemnicy ze względu na niemożność poznania rzeczywistości do końca. Jego postawę charakteryzuje z jednej strony zaufanie do zmysłów i rozumu, a z drugiej strony pokora wobec ich ograniczeń. Niemożność poznania świata do końca Chesterton nazywa agnostycyzmem w najbardziej podstawowym rozumieniu tego słowa. Pisarz odróżnia tutaj sytuację ignorancji – kiedy podmiot jest w stanie poznać, a nie czyni tego, od agnostycyzmu, kiedy przedmiot przekracza jego zdolności poznawcze: „Agnostycyzm (który, z przykrością stwierdzam, prawie całkowicie zniknął z nowoczesnego świata) jest zawsze rzeczą godną podziwu, o ile przyznaje, że rzecz, której nie rozumie, może być znacznie lepsza od umysłu, który jej nie rozumie. Jeśli więc mówisz, że kosmos jest niepojęty, a naprawdę masz na myśli (jak większość współczesnych), że nie jest wart zrozumienia, to dla twojego greckiego agnostycyzmu byłoby o wiele lepiej, gdybyś nazwał go łacińską nazwą ignorancji"[125]. Konieczność akceptacji dla tajemnicy wynika z faktu, że świat w całej swej złożoności przerasta zdolności poznawcze człowieka. Rzeczywistość oznaczała dla Chestertona świat wraz z całym jego bogactwem wykraczającym poza to, co materialne. Rozum jest godny zaufania wtedy, gdy odwołuje się do faktów oraz opiera się na podstawowych i niepodlegających dyskusji principiach[126].

Chesterton podkreśla, że podstawowe prawdy o świecie można odkryć jedynie wtedy, gdy zachowa się pewien stopień zaufania wobec świata, rozumu oraz własnych zmysłów[127]. Zauważa, że filozofia nowożytna i współczesna odeszły od zdroworozsądkowego patrzenia na świat poprzez to, że za punkt wyjścia w akcie poznania uznano pewne założenia, w miejsce praw i prawd podstawowych odkrywanych przez każdego w sposób naturalny[128].

---

[125] G.K. Chesterton, *A Handful of Authors,* edited by D. Collins, tłum. własne, New York: Sheed & Ward, 1953, s. 163: "Agnosticism (which has, I am sorry to say, almost entirely disappeared from the modern world) is always an admirable thing, so long as it admits that the thing which it does not understand may be much superior to the mind which does not understand it. Thus if you say that the cosmos is incomprehensible, and really mean (as most moderns do) that it is not worth comprehending; then it would be much better for your Greek agnosticism if it were called by its Latin name of ignorance".

[126] G.K. Chesterton, *Błękitny krzyż,* w: „Niewinność księdza Browna", tłum. M. Sobolewska, Wydawnictwo Fronda, Warszawa 2017, s. 13: „tylko ktoś, kto nie wie nic o rozumowaniu, może mówić o rozumowaniu bez silnych, niepodważalnych podstawowych założeń".

[127] Por. G.K. Chesterton, *Święty Tomasz z Akwinu*, s. 22.

[128] G.K. Chesterton, *Święty Tomasz z Akwinu*, s. 134: „Skoro dzieje nowoczesne zaczęły się w wieku XVI, żaden system filozoficzny nie odpowiadał rzeczywistości, czyli temu, co ludzie zostawieni samym

W kwestii zdrowego rozsądku Chesterton powoływał się głównie na dorobek św. Tomasza z Akwinu. Identyfikował się z nim ze względu na to, iż Tomasz bezdyskusyjnie uznawał istnienie bytu poza podmiotem poznającym oraz podkreślał możliwość jego poznania. Akwinata był dla Chestertona najważniejszym myślicielem i autorytetem w dziedzinie filozofii, ponieważ afirmował istnienie, co z kolei było dla naszego Autora punktem wyjścia do prowadzenia rozważań filozoficznych:

„Na pytanie: «Czy coś istnieje?» – św. Tomasz zaczyna od odpowiedzi: «Tak», gdyby zaś zaczął do odpowiedzi: «Nie» – nie byłby to początek, lecz koniec. I właśnie to niektórzy z nas nazywają zdrowym rozsądkiem. Albo nie ma filozofii ani filozofów, ani myślicieli, ani myśli, ani w ogóle niczego, albo istnieje rzeczywisty most między myślą a rzeczywistością”[129].

Dla Chestertona zdrowy rozsądek zaczyna się tam, gdzie człowiek posiada przynamniej minimalne zaufanie do zmysłów i uznaje istnienie świata zewnętrznego. Konieczne jest także zaufanie do rozum ludzkiego. Uważa, że poznanie świata jest możliwe dzięki współpracy zmysłów i intelektu. Logika w myśleniu jest sposobem na uniknięcie ignorancji i błędów, a przez to dotarcia do bytów istniejących poza podmiotem. Uznając wartość zmysłów i rozumu, Chesterton zdawał sobie sprawę z ich niewystarczalności. Dlatego wskazywał na konieczność uznania tajemnicy i niemożności odpowiedzi na wszystkie pytania. Rozum musi uznać tajemnicę Boga i bytu. Obecność tajemnicy w zdroworozsądkowym pojmowaniu świata to pogodzenie się z ograniczeniami ludzkiej natury, są jednak tacy, którzy tego faktu nie chcą zaakceptować[130], Chesterton przyrównuje ich do ludzi, którzy postradali zmysły. Pisarz zauważa, że istnienie tajemnicy w świecie nie jest dla człowieka dramatem ani istotną przeszkodą w życiu, wręcz przeciwnie, jest pomocą: „człowiek może zrozumieć

---

sobie nazwaliby powszechnym zdrowym rozsądkiem. Każdy system filozoficzny zaczynał od paradoksu; osobliwy punkt widzenia żądał poświęcenia tego, co ludzie nazwaliby zdrowym punktem widzenia. To jest cecha wspólna Hobbesowi i Heglowi, Kantowi i Bergsonowi, Berkeleyowi i Williamowi Jamesowi”. Niniejszy cytat, w którym odwołuje się do sześciu filozofów wskazuje na to, że Chesterton znał, przynajmniej w pewnym zakresie, historię filozofii i potrafił trafnie odnieść się do konkretnych myślicieli. Znał ich na tyle, że był w stanie krytycznie ocenić i zaklasyfikować ich do grupy myślicieli, dla których punktem wyjścia nie był zdrowy rozsądek, ale jakiś inny motyw.

[129] G.K. Chesterton, *Święty Tomasz z Akwinu*, s. 138.

[130] G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, s. 24: „Poezja pozostaje przy zdrowych zmysłach, ponieważ napotykając nieskończony ocean, zaczyna po nim swobodnie dryfować. Rozum natomiast stara się go przepłynąć i w ten sposób to, co nieskończone, uczynić skończonym. […] Akceptacja wszystkiego to pożyteczne ćwiczenie, zrozumienie wszystkiego – zbyteczny wysiłek”.

wszystko za pomocą tego, czego nie rozumie”[131]. Autor stoi na stanowisku, że uznanie tajemnicy utrzymuje człowieka przy zdrowych zmysłach.

Według Chestertona, zdroworozsądkowe patrzenie na świat charakteryzuje się następującymi trzema cechami: uznanie istnienia świata poza umysłem podmiotu, uznaniem wartości zmysłów i intelektu w wartościowym poznaniu świata oraz zgoda na niemożliwość poznania świata w pełni.

Co ciekawe, Chesterton odnosi te trzy własności do chrześcijaństwa i twierdzi, że chrześcijaństwo jest oparte na zdrowym rozsądku:

„Chrześcijaństwo odwołuje się do trwałej, zewnętrznej względem niego prawdy; do czegoś, co w pewnym sensie jest zarówno zewnętrzne, jak i wewnętrzne. Głosi, że rzeczy istnieją naprawdę, czyli innymi słowy, że są naprawdę rzeczami. Chrześcijaństwo zgadza się pod tym względem ze zdrowym rozsądkiem, a cała historia religii dowodzi, że zdrowy rozsądek zanika wszędzie tam, gdzie nie ma chrześcijaństwa, które by go ocaliło”[132]. Chesterton twierdzi, że zdrowy rozsądek obecny jest jedynie w kręgu oddziaływania chrześcijaństwa. Wydaje sie jednak, że pisarz stawia w tym miejscu zbyt mocną tezę, gdyż przejawy zdrowego rozsądku obecne są w wielu kulturach, istniały także w świecie przedchrześcijańskim. Wynika stąd, że to nie chrześcijaństwo dało początek zdrowemu rozsądkowi. Jednak w czasach Chestertona chrześcijaństwo jawiło się mu jako ostoja realizmu wobec różnych odmian idealizmu i zbyt dużego optymizmu poznawczego.

Doktryna chrześcijańska zakłada istnienie Boga i świata stworzonego. W tym obszarze chrześcijaństwu bliska będzie metafizyka św. Tomasza z Akwinu. Ponadto myśl chrześcijańska opiera się na założeniu, że poznanie prawd o świecie jest możliwe, a prawda ta jest niezależna od poznającego. Przejawem zdroworozsądkowego myślenia obecnego w chrześcijaństwie jest także akceptacja dla tajemnicy. Wiara w Boga to wiara w Kogoś, kogo nie da się do końca poznać. Odniesienie chrześcijaństwa do zdrowego rozsądku oznacza zatem afirmację dla świata realnie istniejącego oraz zwrócenie uwagi na słabość władz poznawczych człowieka i konieczność akceptacji tajemnicy.

Podsumowując, w epistemologii Chesterton opowiada się za poznaniem zdroworozsądkowym. Ten typ poznania zakłada istnienie świata niezależnie od

[131] G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, s. 43.
[132] G.K. Chesterton, *Wiekuisty Człowiek*, s. 210.

podmiotu, tj. realizm metafizyczny, możliwość poznania – realizm epistemologiczny oraz częściowy agnostycyzm – niemożliwość poznania w pełni.

2.2. Założenia ontologiczne – wola Boga i wola człowieka

Całość swojej filozofii Chesterton oparł na pewnych założeniach natury ontologicznej. Do głównych z nich należy między innymi istnienie woli Boskiej, kierującej całym światem oraz woli ludzkiej, kierującej światem kultury.

Pisarz uważał, że wyjaśnianie świata przez wolę Boską nie jest czymś gorszym od wyjaśnienia naukowego i nie stoi z nim w kontrze. Jest to ważny element chestertoniańskiej meta-fizyki, że wola Boska powołała do istnienia i nadała konkretny kształt światu stworzonemu, ale stoi ponad nim i pozostaje autonomiczna wobec natury. Bóg stworzył również prawa rządzące światem, które człowiek może i powinien odkrywać, a czyni to w naukach przyrodniczych. Ponadto, przyznanie wartości nauce dokonało się przez decyzję i wolę ludzi. Dostrzegając istnienie woli w świecie, Chesterton doświadczał Boga kierującego światem. Tak pisała o Chestertonie Ward:

„Życie było dla niego historią opowiedzianą przez Boga: ludzie w niej występujący byli bohaterami tej historii. Ale ponieważ historia ta została opowiedziana przez Boga, była ona, całkiem dosłownie, historią magiczną, bajkową, pełną cudów stworzonych z Boskiej woli. […] Nie potrzebował mechanicznych wynalazków, by postrzegać życie jako cudowne. Jego nadrzędnym zainteresowaniem nie była mechanika, lecz wola: wola Boga stworzyła prawa natury i mogła je zastąpić: wola człowieka mogła odkryć te prawa i zaprząc je do swoich celów”[133]. Poznanie świata na poziomie metafizycznym pozwala dotrzeć do ostatecznej przyczyny, która stworzyła prawa natury. Chesterton nie dewaluuje poznania naukowego, ale dostrzega jego ograniczoność. Nie dewaluuje również samej przyrody i praw natury, ale zwraca uwagę na to, że pozostają one całkowicie zależne od woli Boga.

Pisarz podkreślał decydujący wpływ ludzkiej woli na losy indywidualnego człowieka oraz społeczności. Równocześnie zauważał, że świat, w którym żył, negował

[133] M. Ward, *Gilbert Keith Chesterton*, tłum. własne, s. 532-533: “Life was to him a story told by God: the people in it the characters in that story. But since the story was told by God it was, quite literally, a magic story, a fairy story, a story full of wonders created by a divine will. [...] It did not need mechanical inventions to make him see life as marvellous. His over-ruling interest was not in mechanics but in Will: the will of God had created the laws of nature and could supersede them: the will of Man could discover these laws and harness them to its purposes”.

istnienie ludzkiej wolności w wielu dziedzinach życia ludzkiego[134]. Umysłowość i kultura z którą się spierał, pozostawiały człowiekowi coraz mniej miejsca na wolność. Zwracał uwagę na następujące czynniki, które rozpoznawano jako determinujące ludzką jednostkę:

- ekonomiczne – poglądy obecne w myśli marksistowskiej[135],
- społeczne – zbytnie podkreślanie znaczenia pochodzenia społecznego,
- psychiczne – pogląd obecny w popularnej wtedy myśli Freuda, że zjawiska psychiczne są całkowicie zdeterminowane i mają charakter mechaniczny,
- biologiczne – istnieje niezależna od człowieka sfera kierująca rozwojem przyrody, została ona zdefiniowana w teorii ewolucji – poglądy Darwina i Galtona[136],
- teologiczne – predestynacja obecna w teologii anglikańskiej[137].

Chesterton podkreśla, że negowanie wolnej woli człowieka jest pozbawieniem go wpływu na własne decyzje, a tym samym pozbawieniem go odpowiedzialności za własne czyny[138]. Taki pogląd filozoficzny ma liczne konsekwencje w wielu dziedzinach życia społecznego, istotnie wpływa na stanowienie i stosowanie prawa. Teza o tym, że światem rządzi wola, a nie konieczne i bezwzględne prawa jest dla Chestertona elementem strategii obrony teizmu[139].

---

[134] Por. K. Sadło, *Człowiek, który był Chestertonem*, Wydawnictwo M, Kraków 2014, s. 63

[135] G.K. Chesterton, *Obrona wiary*, s. 321: „Marksizm wydał wojnę ludzkiej wolnej woli. Marksista głosi, że byt określa świadomość; czyli, innymi słowy, świadomość zależy od sytuacji ekonomicznej – co oznacza, że ludzki umysł zostaje pozbawiony elementarnego prawa do własnych myśli i własnych wyborów".

[136] G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, s. 225: „naukowy materializm związał samego Stwórcę; zakuł w łańcuchy Boga, tak jak Apokalipsa zakuła w nie diabła. Nie pozostawił ani odrobiny wolności we wszechświecie".

[137] Wyraźnie o tym traktuje jedno z ważnych wyznań protestanckich *Konfesja Westminsterska*. Było to Credo anglojęzycznych prezbiterian, zatwierdzone przez Parlament Brytyjski w 1648 roku. Konfesja obficie czerpała z tradycji kalwińskiej. W rozdziale 3 omawia zagadnienie predestynacji:
„III. Przez swoje postanowienie i dla okazania Swej chwały Bóg przeznaczył pewnych ludzi i aniołów do wiecznego życia, innym postanowił wieczną śmierć.
IV. Aniołowie i ludzie, którzy podlegają Bożemu przeznaczeniu, są jasno i nieodmiennie wyznaczeni, a ich liczba jest na zawsze ustalona i nie może zostać ani zwiększona ani zmniejszona.
V. Zanim świat został stworzony, Boży odwieczny i nieodmienny zamiar, który powstał w tajemnicy Jego mądrości i według upodobania Jego woli, sprawił, że Bóg wybrał w Chrystusie pewną część ludzkości do wiecznej chwały". Źródło: http://prezbiterianie.info/index.php/o-kosciele/ wyznania-wiary/156-konfesja-westminsterska-z-1646-roku dostęp: 30,08,2022.

[138] Por. M. Tkaczyk, *Futura contingentia*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2015, s. 120-122.

[139] To, że Chesterton kładzie nacisk na wolę, było związane z jego silnym przeświadczeniem, które posiadał od dzieciństwa, że w świecie istnieje wolna wola i nim kieruje. Na kształtowanie się takiego poglądu miały wpływ baśnie, które poznawał od najmłodszych lat. Opowiadania były tłem do przedstawienia walki dobra ze złem oraz zmagań bohatera mającego do zrealizowania ważną misję. Losy bohaterów i wielkich spraw im powierzonych zależą od ich osobistych, często dramatycznych decyzji. Wolna wola człowieka jest istotnym elementem tych historii, a jej istnienie było dla Chestertona oczywistością. Wyjaśniając świat za pomocą kategorii woli, pisarz w żaden sposób nie inspirował się Nietzschem i jego woluntaryzmem. Ta myśl była mu obca i miał wobec niej wiele zastrzeżeń.

W kontekście ontologii Chestertona warto zwrócić uwagę na jego stosunek do nauki. Czytając jego teksty, można odnieść wrażenie, jakoby odnosił się on wrogo do nauki. Na jego postawę miały wpływ czasy empiryzmu i neopozytywizmu, w których żył, kiedy to naukę uznawano za najwyższy autorytet, a jej prawa za ostateczne wyjaśnienie świata. Pisarz nie podważał sensu prowadzenia badań naukowych, ale kontestował sposób podejścia do nauki i przyznawania jej wartości absolutnej. Chesterton szukał ostatecznych przyczyn istnienia i wskazywał, że mają one charakter transcendentny, a nie immanentny. Ward tak charakteryzuje jego podejścia do nauki:

„Chesterton mówił kiedyś o wielkiej radości dla intelektu, jaką daje odkrywanie przyczyn rzeczy, ale nie był zbytnio zainteresowany nauką. Powiedziałby, że chociaż nauki fizyczne reprezentowały postęp w pojmowaniu prawdy, to jednak była to,

---

Początek XX wieku to czas wielkiej popularności w kręgach kulturalnych filozofii Nietzschego wraz z jego koncepcją nadczłowieka i woli mocy. O roli filozofii Nietzschego w tamtym okresie tak wyrażał się Russell: „Niezaprzeczalne jest, że Nietzsche wywiera wielki wpływ nie na ludzi zawodowo zajmujących się filozofią, lecz na ludzi z kręgu kultury literackiej i artystycznej". (B. Russell, *Dzieje filozofii zachodu*, tłum. T. Baszniak, A. Lipszyc, M. Szczubiałka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 920). I. Ker w biografii Chestertona tak pisze o popularności niemieckiego filozofa: „Idee Nietzschego były niezmiernie popularne wśród pisarzy początku XX wieku: W. B. Yeats chwalił go jako antidotum na «rozprzestrzenianie się demokratycznej wulgarności», a George Bernard Shaw określił *Tako rzecze Zaratustra* jako «pierwszą nowoczesną książkę, którą można postawić ponad Psalmami Dawida». Norweski powieściopisarz Knut Hamsun, który wywarł wpływ między innymi na Tomasza Manna i Andre Gide'a, cieszył się na nadejście Hitlera, o którym miał napisać pełen podziwu nekrolog: «Wierzę w urodzonego przywódcę, naturalnego despotę, władcę, nie człowieka, który został wybrany, lecz człowieka, który sam siebie wybiera, aby być władcą nad masami»". Należy nadmienić, że wszyscy wspomniani tu pisarze byli laureatami Nagrody Nobla w dziedzinie literatury odpowiednio w latach: 1923, 1925, 1920, 1929 i 1947. I. Ker, *G. K. Chesterton: A Biography*, tłum. własne, s. 89: „Nietzsche's ideas were immensely popular among early twentieth-century writers: W. B. Yeats praised him as an antidote to 'the spread of democratic vulgarity' and George Bernard Shaw hailed *Thus Spoke Zarathustra* as 'the first modern book that can be set above the Psalms of David'. The Norwegian novelist Knut Hamsun, who influenced Thomas Mann and Andre Gide among others, looked forward to the advent of Hitler, of whom he was to write an admiring obituary: 'I believe in the born leader, the natural despot, the master, not the man who is chosen but the man who elects himself to be ruler over the masses". Zarówno idee nietzscheańskie, jak i ich konsekwencje były przedmiotem zdecydowanej krytyki ze strony Chestertona. To między innymi z tego powodu pisarz wielokrotnie odnosił się do poglądów Shawa i polemizował z nimi. I. Ker tak charakteryzuje irlandzkiego dramaturga: „Shaw, który stał się odnoszącym sukcesy dziennikarzem piszącym dla tych samych gazet, które uważał za «przerażająco irytujące», jako zwolennik Nietzschego potępiał «rozwiązle rozmnażające się masy», twierdząc, że «większość ludzi w Europie nie ma po co żyć» i uprzedzając komory gazowe Hitlera: «Eksterminacja musi mieć podstawy naukowe, jeśli ma być przeprowadzona humanitarnie, z troską i dokładnie,... Jeśli pragniemy pewnego rodzaju cywilizacji i kultury, musimy eksterminować ludzi, którzy do niej nie pasują». Shaw wierzył w «Siłę Życia», która walczy o ewolucję «Nadczłowieka», która to walka wymaga praktyki eugenicznej, aby «wyeliminować prostaków»". I. Ker, *G. K. Chesterton: A Biography*, tłum. własne, s. 91: „Nevertheless Shaw, who became a highly successful journalist writing for the very newspapers that he saw as «fearfully mischievous», as a follower of Nietzsche denigrated «the promiscuously bred masses», asserting that «the majority of men at present in Europe have no business to be alive» and anticipating Hitler's gas chambers: «Extermination must be put on a scientific basis if it is ever to be carried out humanely and apologetically as well as thoroughly … If we desire a certain type of civilization and culture, we must exterminate the sort of people who do not fit into it». Shaw believed in a «Life Force» that was struggling to evolve the «Superman», a struggle that required the practice of eugenics in order to «eliminate the Yahoo»".

mówiąc słowami Browninga, tylko «bardzo powierzchowna prawda»[140]. Pragnął takiej wiedzy o przyczynach, która nie zatrzymywałaby się jedynie na tym, co wtórne, ale prowadziła z powrotem do Pierwszej i Ostatecznej Przyczyny"[141].

Podsumowując, Chesterton poszukiwał ostatecznego wyjaśnienia świata i znalazł je, odwołując się do kategorii woli. Wyjaśnienia naukowe były cenne, ale nie satysfakcjonujące. Na pewno nie miały dla niego wartości ostatecznego wyjaśnienia świata.

2.3. Krytyka materializmu

Chesterton krytykował różne doktryny ontologiczne. Spośród nich wyróżnia się materializm. Pisarz zauważa, że jest to idea, która nie jest w stanie opisać świata. Według niego: „Materializm jako wyjaśnienie świata odznacza się szaleńczą prostotą. Jego argumentacja charakteryzuje się tymi samymi cechami co argumentacja wariata; od razu czujemy, że kiedy wyjaśnia wszystko, tak naprawdę wszystko pomija"[142]. Chesterton zaznacza, że materializm odznacza się zbyt wielką prostotą. To, co miało być jego zaletą, staje się powodem krytyki, ponieważ materializm pomija zbyt wiele kwestii istotnych dla człowieka, jak np. miłość, radość, relacje międzyosobowe. Według Chestertona, próba opisania bardzo skomplikowanej rzeczywistości za pomocą prostych założeń graniczy z szaleństwem.

Doktryna materialistyczna charakteryzuje się istotną ograniczonością. Co prawda, każdy system czy religia przedstawia swoim zwolennikom czy wyznawcom sposób rozumienia świata i opisuje go tak, jak uważa za właściwe, stwierdza, co jest, czego nie ma, w co należy wierzyć, a w co nie. Jednak materializm jest filozofią, która, jak pisze Chesterton, jest „bardziej ograniczająca niż jakakolwiek religia"[143]. W doktrynie chrześcijańskiej istnieją pewne ograniczenia, jednak w materializmie sięgają one znacznie dalej, np. neguje on istnienia istot duchowych, czy występowanie zjawisk nadprzyrodzonych. Materialista w pewnym sensie koncentruje się na zaprzeczaniu, na

[140] Cytat pochodzi z wiersza *A Death in the Desert* autorstwa angielskiego poety i dramatopisarza R. Browninga.
[141] M. Ward, *Gilbert Keith Chesterton*, tłum. własne, s. 531: "Chesterton spoke once of the keen joy for the intellect of discovering the causes of things, but he was not greatly interested in science. He would have said that although the physical sciences did represent an advance in the grasp of truth it was, in the words of Browning, only the "very superficial truth." He desired a knowledge of causes that did not dwell simply on what was secondary but led back to the First and Final Cause".
[142] Por. G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, s. 34.
[143] G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, s. 36.

ciągłym udowadnianiu, że czegoś nie ma. Jego pozytywna doktryna jest bardzo uboga. Materializm jest ściśle powiązany z determinizmem. W obszarze antropologii redukują one człowieka do ciała, a jego postępowanie do działania mechanizmu. Podkreślmy tu, że Chesterton nie dyskutował z bardziej wyrafinowanymi postaciami materializmu, stąd jego krytykę należy traktować z pewnym dystansem.

Chesterton zauważa, że materializm jest oparty na pewnym fałszywym założeniu, że zjawiska, które się powtarzają, są martwe i są częścią większego mechanizmu. Jednakże taki wniosek wcale nie narzuca się samoistnie, a istnienie rutyny we wszechświecie nie musi oznaczać automatyzmu i nieuchronności. „Zjawiska mogą się powtarzać przez miliony lat po prostu z wyboru; koniec może nastąpić w każdej chwili. Człowiek może trwać na ziemi przez pokolenia, a jednak dosłownie każde narodziny mogą być ostatnie”[144]. Z powtarzalności zjawisk nie wynika wniosek o nieistnieniu Stwórcy, nie musi to być to również argument za determinizmem w świecie. Wielokrotne zachodzenie zjawisk może być skutkiem działania praw przyrody funkcjonujących w świecie podtrzymywanym w istnieniu przez Boga, ale nie z konieczności tylko z wolnego wyboru Stwórcy i tak długo, jak Stwórca będzie chciał.

Tezę o prawdziwości materializmu podważa fakt istnienia zjawisk nadprzyrodzonych, jednakże świadectwa o nich, często są traktowane jako niewiarygodne:

„Jeśli chodzi o świadectwa ludzi, to na istnienie *rzeczy* nadprzyrodzonych jest ich cała lawina. Można je odrzucić tylko z dwóch powodów. Opowieść wieśniaka o duchach odrzuca się albo dlatego, że jest on wieśniakiem, albo dlatego, że jego opowieść traktuje o duchach. A zatem albo odrzuca się podstawową zasadę demokracji, albo potwierdza podstawową zasadę materializmu – oderwane twierdzenie o niemożliwości zaistnienia cudu”[145]. Zatem, materializm neguje istnienie cudów z dwóch powodów: po pierwsze, dlatego, że zakłada, iż istnieje grupa ludzi wyróżniająca się specyficznymi cechami, którym to ludziom nie należy dawać wiary w to, co mówią. Po drugie, dlatego, że zakłada, iż istnieje wyłącznie materia. Mamy tu do czynienia z błędnym kołem: nie ma cudów, bo jest tylko materia – jest tylko materia, bo nie ma cudów. W innym miejscu Chesterton zauważa, że prostemu człowiekowi odmawia się wiary, gdy opowiada o cudzie, a wierzy się, gdy mówi np. o popełnionym morderstwie. Jeśli kwestionuje się jego wiarygodność tylko dlatego, że jest prostym człowiekiem, to,

[144] G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, s. 102.
[145] G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, s. 266.

zdaniem Chestertona, odrzuca się podstawową zasadę demokracji, przyznającą każdemu człowiekowi równe prawo do ważności jego przekonań.

Chciałbym zaznaczyć, że w tym miejscu jedynie wspominam o cudach. Szerzej to zagadnienie będzie omówione w oddzielnym paragrafie: 3.4. Istnienie cudów.

Pogląd materialistyczny ściśle łączy się z ateizmem, ponieważ odrzuca Boga jako stworzyciela świata. Materialiści twierdzą, że jeśli świat jest uporządkowany, to powstał w drodze ewolucji bez udziału osobowego Stwórcy. Ateizm jest dla Chestertona nie tylko odrzuceniem dogmatów, ale również zakwestionowaniem zdroworozsądkowej prawdy, że świat ma sens i zmierza w określonym kierunku. Uważa, że przyjęcie ateizmu jest równoznaczne z uznaniem chaosu w świecie oraz poczuciem całkowitej bezradności człowieka wobec biegu wydarzeń. Chesterton natomiast podkreśla, że człowiekowi łatwiej jest przyjąć, że świat został stworzony przez Osobę niż to, że jest wytworem chaosu. Jednakże już w starożytności niektórzy przyjmowali pogląd ateistyczny, nie tyle z powodu rozważań teoretycznych, ile pod wpływem wydarzeń historycznych. Chesterton odwołuje się do upadku starożytnego Rzymu:

„W tych anormalnych czasach ateizm stał się naprawdę możliwy; sam ateizm jest bowiem anormalny. Nie polega jedynie na odrzuceniu dogmatu. Polega także na odwróceniu istniejącego w duszy podświadomego założenia: przekonania o tym, że świat postrzegany przez nią ma kierunek i sens. Lukrecjusz, pierwszy ewolucjonista, który odważył się zastąpić ewolucją Boga, już wcześniej ukazał ludzkim oczom taniec błyskających atomów, na podstawie którego uznał kosmos za wytwór chaosu. Ale, moim zadaniem, to nie jego mocna poezja ani smutna filozofia umożliwiły ludziom przyjęcie takiej wizji świata. Umożliwiło im to poczucie bezsilności i rozpaczy, z jakim daremnie wygrażali gwiazdom, gdy widzieli, że najwspanialsze dzieło ludzkości powoli i nieuchronnie tonie w trzęsawisku”[146].

Jak pisze Chesterton, pierwszym, który zastąpił Boga ewolucją, był Lukrecjusz. Będąc zwolennikiem atomizmu, uznał on, że kosmos jest wytworem chaosu. Jego teorie zostały jednak przyjęte przede wszystkim ze względu na upadek Cesarstwa Rzymskiego. Ateiści uważali, że gdyby bogowie istnieli, nie pozwoliliby na upadek czegoś, co było największym osiągnięciem starożytności. Skoro jednak Rzym upadł, to bogowie nie istnieją. Sens ateizmowi nadało wówczas istnienie zła, obecnego w postaci

[146] G.K. Chesterton, *Wiekuisty Człowiek*, s. 256.

rozpadu wielkiej cywilizacji. Jeśli ateizm jest możliwy w czasach „anormalnych", to okoliczności, które sprzyjały jego rozwojowi, pojawiły się wraz z upadkiem Cesarstwa, ponieważ było to wydarzeniem anormalnym dla ludzi. Chesterton chce zwrócić uwagę na naturę ateizmu. Według angielskiego pisarza, ateizm jest jakoś skorelowany z przekonaniem o chaosie i bezcelowości świata. Stąd, jeśli chaos jest wszechobecny i trudno jest dostrzec cel wydarzeń, to ludzie zaczynają wątpić o istnieniu Boga. Z drugiej strony, ktoś, kto żyje nawet w czasach naznaczonych spokojem i ładem, a uważa się za ateistę, będzie negował istnienie istoty transcendentnej wyznaczającej cel wydarzeniom. Bieg historii będzie wyjaśniał, posługując się kategorią przypadku, walki i zwycięstwa silniejszych.

Niniejszy rozdział pokazał m.in. zdroworozsądkowy, woluntarystyczny, antymaterialistyczny i teistyczny charakter filozofii Chestertona. Ten ostatni element rozwinę w następnym rozdziale, który przybliża teologię naturalną pisarza.

3. Teologia naturalna

3.1. Wiara i rozum

Założeniem teologii naturalnej – rozumowej (filozoficznej) refleksji nad istnieniem i naturą Boga – jest uznanie, że rozum ludzki ma zdolność poznać Boga. Jaki jest, według Chestertona, stosunek rozumu do wiary?

Analizę tej kwestii można rozpocząć od rozważenia przykładu starożytnych cywilizacji o religiach politeistycznych[147]. Religię starożytnej Grecji można potraktować jako paradygmatyczny przykład politeizmu, który był szeroko rozpowszechniony nie tylko na terenie bliskiego Wschodu czasów Chrystusa, ale był obecny również w wielu miejscach na ziemi i w różnych okresach. Tak o politeizmie wypowiadał się Chesterton:

„Istotę takiego pogaństwa można podsumować w następujący sposób. Jest to próba dotarcia do rzeczywistości nadprzyrodzonej za pomocą samej wyobraźni; na jej własnym polu rozum nie ogranicza jej wcale. Sprawą zasadniczą dla rozumienia całej historii świata jest uświadomienie sobie, że rozum był czymś oddzielonym od religii w

[147] Politeizm był ufundowany na mitologii, którą tworzył zestaw mitów. Termin „mit" posiada kilka znaczeń, H. Kiereś przywołuje kilka najbardziej podstawowych: „MIT (gr. μῦθοφ [mythos] – opowiadanie, fikcja, bajka, mowa) – opowieść tzw. tradycyjna (bez autora) o ostatecznych przyczynach rzeczy i sensie ludzkiego życia; treść (fabuła) dzieła sztuki, wszelka fikcja literacka; redukcjonistyczna i nierealizowalna wizja, narzędzie propagandy społecznej (ideologia, utopia)". *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, tom VII, Lublin 2006. Chesterton rozumie mit jako tradycyjną opowieść będącą próbą wyjaśnienia podstawowych kwestii ludzkiej egzystencji. W tym kontekście można zadać pytanie o to, skąd w mitach pochodzących z różnych kultur i czasów jest tak wiele podobieństw, a także skąd pochodzą niektóre podobieństwa do historii opisanych w Biblii. Chesterton odpowiada, że przyczyną tego jest coś, co nazywa „instynktem narracyjnym", (*Wiekuisty Człowiek*, s. 390), który jest wspólny dla wszystkich ludzi. To dzięki niemu od wieków ludzie tworzą opowiadania, które są pod wieloma względami podobne do siebie, np. traktują o bohaterach mających do spełnienia ważną misję, toczących walkę z najróżniejszymi przeciwnościami. Pisarz uważa również, że we wszystkich kulturach istnieje przekonanie o tym, że świat nie funkcjonuje tak jak powinien, że dzieje się z nim coś niewłaściwego. Jest to wyraz powszechnego przekonania o istnieniu zła w świecie, które pojawiło się w pewnym momencie historii. Inne wyjaśnienie podobieństw pomiędzy mitami oraz Biblią proponuje Lewis. Według niego, zbieżność nie jest przypadkowa, a pochodzi stąd, że w mitach są obecne elementy pochodzenia Boskiego, demonicznego oraz ludzkiego. Ponadto mity zawierają jakiś element prawdy wyrażany przy pomocy wyobraźni, w jednej ze swoich książek pisał tak: „Podobieństwa między tymi mitami i prawdą chrześcijańską nie są bardziej przypadkowe niż podobieństwa między słońcem odbiciem słońca w stawie lub między faktem historycznym a nieco przekręconą jego wersją funkcjonującą jako popularne świadectwo, lub między prawdziwymi drzewami i pagórkami a drzewami i pagórkami w naszych snach". C.S. Lewis, *Rozważania o psalmach*, tłum. A. Motyka, Wydawnictwo Esprit, Kraków 2011, s. 140. Chesterton wyjaśnia podobieństwa pomiędzy mitami a chrześcijaństwem bez odniesienia się do Boga, dla niego przyczyna zbieżności treści ma charakter naturalny i zasadza się na ludzkiej wyobraźni, pragnieniu wyjaśnienia oraz wrodzonej skłonności do powiadania historii, co definiuje on jako instynkt narracyjny.

najbardziej nawet racjonalnej cywilizacji pogańskiej”[148]. Zdaniem Chestertona, mitologia zaspokajała jedynie potrzebę ludzkiej wyobraźni. Właśnie w tym obszarze próbowała znaleźć odpowiedź na najważniejsze ludzkie pytania. Była także całkowicie niezależna od rozumu i stąd, nie brała pod uwagę pytań i odpowiedzi stawianych przez intelekt, który wyrażał się w myśli filozoficznej. Właśnie filozofię Chesterton uważa za drugi komponent starożytnej cywilizacji greckiej. Należy nadmienić, że pojawienie się i rozwój filozofii w starożytności były charakterystyczne jedynie dla Grecji. Inne cywilizacje, według Chestertona, nie wytworzyły filozofii, co najwyżej przejęły ją od Greków.

Powstanie filozofii wiąże się z istotnymi ograniczeniami mitologii. To właśnie filozofia dała możliwość odkrywania prawdy o naturze świata. Jednakże, w przeciwieństwie do religii, była traktowana jako sprawa prywatna. Nieczęsto się zdarzało, by funkcjonowała na płaszczyźnie publicznej – nie w sensie braku szkół filozoficznych, lecz w znaczeniu, iż poglądy danej szkoły nie były stanowiskiem ogółu społeczności, lecz funkcjonowały w obrębie danej grupy myślicieli i ich uczniów. Nawet najwięksi myśliciele nie pretendowali do tego, by ich rozważania na temat Absolutu traktować w duchu religijnym. Poszukiwali prawdy o świecie, ale nie po to, by zracjonalizować ówczesną religię.

Filozofia i mitologia były sobie obce. Relację pomiędzy nimi Chesterton określa mianem „kompromisu”, choć lepszym słowem byłaby „niewspółmierność”. Obie wyrażały się o świecie w sposób niepełny, każda w swoim zamkniętym języku[149]. Zarówno filozofia, jak i mitologia okazały się niewystarczające dla człowieka jako istoty poszukującej Boga, a zarazem pragnącego realizować swoją racjonalną naturę.

[148] G.K. Chesterton, *Wiekuisty Człowiek*, s. 170.

[149] Podobną myśl wyraża Gilson w książce *Bóg i filozofia*, tłum. M. Kochanowska, Instytut Wydawniczy PAX, 1982. Filozof zwraca uwagę, że bóstwa religijne starożytnych Greków były postrzegane jako znacznie bliższe człowiekowi niż pierwsze zasady filozofów. Filozofia zaspokajała potrzebę zrozumienia świata, a mitologia potrzebę poczucia bliskości kogoś potężnego, co można by nazwać opatrznością. Religia wyraża się o bogach w kategoriach osobowych, a filozofia posługuje się pojęciami abstrakcyjnymi. Ponadto, filozofia i mitologia wywodziły się z dwóch różnych źródeł, jak zwraca na to uwagę Gilson (s. 28): „Filozofia grecka nie mogła się wyłonić z greckiej mitologii przez żaden proces postępowej racjonalizacji, ponieważ grecka filozofia była właśnie racjonalnym wysiłkiem zdążającym do zrozumienia świata jako świata rzeczy, podczas gdy grecka mitologia wyrażała mocne postanowienie człowieka, by nie zostać samotnym, jedyną osobą w świecie głuchych i niemych rzeczy”. Rozdział filozofii i religii nie został zażegnany mimo rozwoju filozofii greckiej. Nawet Arystotelesowska teologia naturalna, mimo że była wielkim osiągnięciem na polu ludzkiej myśli, nie była w stanie spełnić ludzkich oczekiwań natury religijnej”.

Chesterton zwraca uwagę, że w historii świata można wyróżnić taki moment, kiedy odwieczny rozbrat między wiarą a filozofią został zażegnany. Moment ten nastąpił wraz z pojawieniem się chrześcijaństwa:

„Wiara katolicka jest pojednaniem mitologii i filozofii, ponieważ stanowi urzeczywistnienie ich obu. Jest ona opowieścią i w tym sensie stanowi jedną z setek opowieści; tyle że jest opowieścią prawdziwą. Jest filozofią i w tym sensie stanowi jedną z setek filozofii; tyle że jest to filozofia z życia wzięta. Nade wszystko jednak jest ona pojednaniem obu tych zjawisk, gdyż stanowi coś w rodzaju filozofii opowieści”[150].

Chesterton podkreśla, że poza chrześcijaństwem istnieje niezgodność pomiędzy intelektem a treściami wiary. Pojawienie się chrześcijaństwa dwa tysiące lat temu przyniosło niespodziewane rozwiązanie wielowiekowego dylematu. Dokonało się to dzięki temu, że wszelkie ludzkie przeczucia dotyczące istnienia potężnych mocy (wyrażane wcześniej przez mity), a przy tym pragnienie czegoś dobrego i bliskiego znalazły swoje spełnienie w narodzeniu Jezusa w Betlejem[151]. Również filozofia

[150] G.K. Chesterton, *Wiekuisty Człowiek*, s. 390.

[151] Podobny temat podejmuje Lewis w krótkim szkicu pod tytułem *Mit stał się faktem* (tekst został napisany w 1944 roku, w języku polskim znajduje się w zbiorze *Bóg na ławie oskarżonych*, tłum. M. Mroszczak, Instytut wydawniczy PAX, Warszawa 1985, s. 42-49). Pisarz broni w nim chrześcijaństwa przed zarzutem, że współcześnie nie jest ono tożsame z pierwotną wiarą, ponieważ odrzuciło historyczną doktrynę, a w jej miejsce przyjęło nowoczesne poglądy, zachowując jedynie dawne słownictwo i uczucia religijne. Na kanwie tych rozważań Lewis odwołuje się do kategorii mitu, który definiuje w kontekście epistemicznym. Według niego, mit przynosi częściowe rozwiązanie problemu niezgodności pomiędzy wiedzą abstrakcyjną a wiedzą pozyskaną poprzez poznanie bytu jednostkowego. Historie opisane w mitach sprawiają, że ogólna zasada staje się wyobrażalna, gdy zaistnieje w jakimś konkretnym przypadku. Stwierdzanie ogólnej zasady kieruje człowieka w świat abstrakcji, a „odbierając mit jako opowieść doświadczacie tej zasady w sposób konkretny” (*Mit stał się faktem,* s. 47). Tak rozumiane stare opowieści mityczne stały się rzeczywistością, kiedy Bóg stał się człowiekiem i przebywał na ziemi. Według Lewisa: „Istotą chrześcijaństwa jest mit, który jest również faktem. Stary mit o umierającym Bogu, nie przestając być mitem schodzi z nieba legendy i wyobraźni na ziemię historii. […] Stając się faktem, nie przestaje on być mitem: na tym polega cud” (*Mit stał się faktem,* s. 47-48). Dalej pisze: „chrześcijanom należy przypomnieć […] że to, co stało się faktem, było mitem, że wnosi ono z sobą w świat faktu wszystkie cechy mitu. […] Nie wolno nam wstydzić się tego mitycznego blasku, który spoczywa na naszej teologii. […] Jeżeli Bóg pragnie działać za pośrednictwem mitu – a czyż samo niebo nie jest mitem? – czy odmówimy przyjęcia mitu? Jest to przecież małżeństwo nieba i ziemi – Doskonałego Mitu i Doskonałego Faktu” (*Mit stał się faktem,* s. 48-49). Teza Lewisa jest taka, że w chrześcijaństwie dokonało się połączenie legendy i historii, a więc tego, co jest pozaczasowe z tym, co wydarzyło się w konkretnym miejscu i czasie. W chrześcijaństwie współistnieją nadal oba te elementy, gdyż według Lewisa, jest ono zarówno mitem, czyli prawdą uniwersalną, oraz faktem, czyli wydarzeniem, które zaistniało. Należy zwrócić uwagę, że Lewis dookreśla terminu „mit”, w związku z czym można uznać za takowy wszystkie przeszłe historie, które podsunęła wyobraźnia. Można zgodzić się z Lewisem co do tego, że niektóre fragmenty tych historii są paralelne z tym, co przekazują Ewangelie w opisie życia Jezusa z Nazaretu. Jednakże trudno zrozumieć, dlaczego opowiadanie o Chrystusie traktować jako mit, skoro mit jest wytworem wyobraźni – dlaczego by traktować na równym poziomie opowieść o Jezusie, z fikcyjnymi historiami z przeszłości. Lewis najpierw wskazuje na istnienie mitów, potem wspomina o faktycznych wydarzeniach zapisanych w ewangeliach, a następnie umieszcza te wydarzenia w jednym zbiorze razem z mitami *par excellence*, i tym terminem określa je wszystkie. Trudno się zgodzić z Lewisem co do tego, że niebo jest mitem, że wcielenie i zmartwychwstanie było mitem. Wygląda to tak, jakby Pisarz traktował mówienie o sferze nadprzyrodzonej jako przedmiot

zrealizowała się w pełni w chrześcijaństwie, gdyż głosi ono konieczność oparcia swoich twierdzeń na prawdzie. W koncepcji chrześcijańskiej rozum nie tylko nie stoi w opozycji do wiary objawionej, ale czerpie z niej i wzbogaca się, przez co jego koncepcja świata staje się pełna.

Wraz z przyjęciem nauki Chrystusa, twierdzi Chesterton, poszerzyły się horyzonty filozofii. Nauka ta, jak pisze nasz autor: „zarówno dla mitologii, jak i dla filozofii była uzupełnieniem tego, co niepełne”[152]. Również i teologia zyskała na tym „przymierzu”, gdyż filozofia ją zracjonalizowała. Przyjęcie chrześcijańskiego objawienia przez filozofię spowodowało, że powstała jedna kompletna koncepcja świata, obejmująca zarówno świat widzialny, jak i niewidzialny.

To, co podkreśla Chesterton jako znawca i miłośnik literatury, w tym opowiadań i baśni, to fakt, że przełomowy moment integracji mitologii i filozofii polegał na wzbogaceniu ich o prawdę i wolność. Bycie wolnym jest jednym z pragnień człowieka, przez wieki wyrażało się ono w mitach i opowieściach. Opowiadania te przedstawiały bohatera walczącego o ocalenie życia i dążącego do określonego celu, po drodze musiał on przejść rozmaite próby i doświadczenia. Jednak słabością mitów był brak osadzenia w świecie realnym.

Inne spojrzenie przedstawiali starożytni filozofowie. Poszukując prawdy teoretycznej, skupiali się na realnym świecie, ale zaniedbywali tajemnicę osobistego dramatu wolnego człowieka. Chrześcijaństwo rozwiązało dylemat opowieści i realności, przedstawiając światu także opowieść, ale realistyczną i prawdziwą – opowieść o życiu i działalności Jezusa Chrystusa. W ten sposób pragnienie przygody i wolności nie zostało zakwestionowane, ale osadzone w świecie i udoskonalone prawdą. Ku zaskoczeniu wielu historia wolnego Człowieka, walczącego o dobro i sprawiedliwość, wydarzyła się naprawdę. Na świecie pojawił się Ktoś, kto spełnił odwieczne przeczucia wyrażane przez mity i ludowe opowieści. Opowieść i wiara chrześcijańska rozwiązała dylemat abstrakcji i obrazu, oraz powiązany z nim dylemat oddalenia i bliskości Boga.

---

mitologii. Jak długo mówi się o tym, co nadnaturalne, tak długo głosi się mit, kiedy on zaistnieje, wtedy mit staje się faktem, jednakże nadal jest to mit. Lewis nie kwestionuje istnienia tego, co nadprzyrodzone, a co proklamuje religia, ale umieszcza to w obszarze mitologii. Inne wyjaśnienie relacji chrześcijaństwa do mitu proponuje Chesterton. Według niego, mity, które wyrażały odwieczne pragnienia człowieka, zrealizowały się w prawdziwym wydarzeniu narodzenia, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Jednakże samo opowiadanie o wydarzeniach ewangelicznych nie jest mitem. Dla Lewisa natomiast mit jest nadal obecny w opowiadaniach ewangelicznych i wyraża prawdy uniwersalne.

[152] G.K. Chesterton, *Wiekuisty Człowiek*, s. 275.

Chesterton podkreślał wagę dogmatu o Bogu, który stając się człowiekiem, przyjął najpierw postać niemowlęcia. Prawda o przyjściu Boga na świat w stajni jest czymś, co przekracza ludzką racjonalność i wyobraźnię. Ta religia paradoksalnie odkrywa to, czego rozum odkryć nie może, nie podważając wartości rozumu. Przyjęcie takiej wizji świata było trudne dla współczesnych Chestertonowi z racji tego, iż byli oni spadkobiercami XVIII i XIX wiecznego dziedzictwa, które lokowało rozum raczej w dziedzinie nauk doświadczalnych, a nie teologii. Dla Chestertona tak doniosły fakt, jak integracja wiary i rozumu, był szczytowym punktem w dziejach ludzkości.

Jednakże można tutaj wysunąć pewien zarzut, iż integracja wiary i rozumu nie musiała dokonać się z racji cech samej doktryny, czy geniuszu założyciela. Można próbować uzasadniać, że stało się to z powodu pojawienia się w gronie chrześcijan wielu inteligentnych myślicieli, którzy swoim zaangażowaniem doprowadzili do tego, o czym pisze Chesterton. Faktem jest, że wyznawcami Chrystusa było wiele wybitnych osobowości, także w dziedzinie filozofii i teologii.

Pisarz podkreśla, że Chrześcijaństwo nie tylko pojednało wiarę i rozum, ale nadto podjęło się obrony, tej, jak pisze: „podstawowej władzy, najtrudniejszej do udowodnienia i najbardziej nadprzyrodzonej ze wszystkich – danej człowiekowi władzy rozumu”[153]. Zagadnienie obrony wiary przed zagrożeniem ze strony sceptycyzmu Chesterton omawia w rozdziale III *Ortodoksji*, zatytułowanym „Samobójstwo myśli”[154]. Podkreśla w nim, że władza religijna jest potrzebna do obrony rozumu przed jego własną skłonnością do autodestrukcji. Pisarz używa tu terminu „rozum” w znaczeniu szerokim jako władzy poznawczej przejawiającej się w zdolności do abstrakcyjnego i dyskursywnego myślenia. Jednakże Chesterton posługuje się również tym terminem w sensie węższym. W tym negatywnym znaczeniu „rozumność” jest kojarzona z postawą maniaka, który utracił zdrowy kontakt z rzeczywistością, a opanowany jest jedną myślą, którą próbuje narzucić innym. Według Chestertona, przykładem takiego podejścia jest stanowisko materialistyczne. W odniesieniu do tego, właściwa relacja do świata określana jest w postawie zdroworozsądkowej, która akceptuje konieczność uznania tajemnicy.

Chesterton podkreśla, że nie należy przeciwstawiać religii rozumowi, ponieważ wiara jest podstawą rozumowania. Aby uważać jakiś sąd za prawdziwy, potrzeba wiary,

[153] G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, s. 54.
[154] G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, s. 47-73.

że jest on prawdziwy[155]. Brak tej wiary prowadził do sceptycyzmu pojawiającego się na różnych etapach rozwoju filozofii. Rozum potrzebuje wiary, ale także wiara potrzebuje rozumu. W przypadku Chestertona mówienie o wierze nie zawsze oznacza mówienie o wierze religijnej. Podkreśla on, że jest wiele rzeczy, w które wierzymy, nie będąc w stanie ich udowodnić, a w które niedorzecznością byłoby nie wierzyć. Chesterton zwraca uwagę, że „nieudowodnione" i „nie do udowodnienia" nie są synonimami „nieznanego" i „niepoznawalnego". Nie zawsze to, co nie jest udowodnione jest niepoznawalne. Człowiek niejednokrotnie posługuje się pewnymi rzeczami i nie wątpi w ich istnienie, choć ich nie uzasadnia i przyjmuje na zasadzie aksjomatów. O aksjomatach przyjmowanych przez Chestertona traktuje rozdział poświęcony problematyce zdrowego rozsądku. Pisarz jest świadomy tego, że wiedzieć i wierzyć to nie to samo, jednakże zdaje się wyznawać pogląd, który można by wyrazić następująco: „wiem, że rozsądnie jest wierzyć w pewne rzeczy, mimo że nie są udowodnione" – chodzi tu przede wszystkim o prawdy z zakresu moralności i religii, choć nie tylko. Akceptując pewne treści bez ich udowodnienia, należy pamiętać, że fakt, iż coś nie jest udowodnione dzisiaj, nie wyklucza, że będzie takie w przyszłości.

Nie należy przeciwstawiać wiary rozumowi także z tego względu, że wiara może podsuwać odpowiedzi na pytania stawiane przez rozum. Sam Chesterton zauważał to na własnym przykładzie – po tym jak dochodził do prawdy własnym wysiłkiem, odkrywał, że chrześcijaństwo głosiło ją od wieków.

Chesterton podkreślał, że wiara, mając decydujący wpływ na życie jednostki i kształt ludzkiej kultury, musi być bardzo poważnie potraktowana i przemyślana. Człowiek ryzykuje, że stanie się ona emocją, jeśli nie będzie poparta rozumowym namysłem. O roli teologii jako nauce systematyzującej Objawienie pisał: „Ale teologia jest tylko elementem rozumu w religii, rozumu, który nie pozwala jej być zwykłą emocją"[156].

---

[155] G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, s. 53: „Ciągłe mówienie o przeciwstawności religii i rozumu jest stratą czasu. Rozumowanie opiera się na wierze. Stwierdzenie, że nasze myśli odnoszą się w jakikolwiek sposób do rzeczywistości, jest aktem wiary. Jeśli jest się sceptykiem, trzeba sobie wcześniej czy później zadać pytanie: «Dlaczego cokolwiek miałoby być słuszne? Dlaczego poprawne rozumienie nie miałoby wprowadzać w błąd tak samo jak błędne? Czy oba nie są tylko procesami w mózgu zdezorientowanej małpy?». Młody sceptyk twierdzi: «Mam prawo myśleć za siebie». Natomiast stary sceptyk, który doszedł do granic sceptycyzmu, twierdzi: «Nie mam prawa myśleć za siebie. Nie mam prawa myśleć w ogóle»".

[156] G.K. Chesterton, *The hat and the halo*, w: "The Thing", tłum. własne, Sheed &Ward, London 1929, s. 149: „But theology is only the element of reason in religion; the reason that prevents it from being a mere emotion". Tego eseju nie ma w polskim tłumaczeniu zbioru *The Thing*, który jest zatytułowany: *Dla sprawy*, tłum. J. Rydzewska, Wydawnictwo Fronda, Warszawa.

3.2. Argumenty za istnieniem Boga

W pismach Chestertona znajdują się pewne rozumowania, w których pisarz argumentuje na rzecz istnienia Boga. Można tu doszukiwać się następujących argumentów: antydeterministyczny – z wyjaśnienia nadprzyrodzonego, z wdzięczności, z radości z powodu istnienia, z celowości istniejącej w naturze.

Argument z wyjaśnienia nadprzyrodzonego pochodzi z *Ortodoksji*, w której w podsumowaniu rozdziału *Etyka krainy elfów* nasz autor pisze tak:

„A zatem: po pierwsze czułem w kościach, że świat nie może sam wytłumaczyć sensu swojego istnienia. Albo jest cudem, który da się wytłumaczyć w sposób nadprzyrodzony, albo sprytną sztuczką, którą da się wytłumaczyć w sposób przyrodzony. Ale wyjaśnienie sprytnej sztuczki, aby mnie zadowolić, musiałoby być lepsze od tych, które słyszałem. Prawdziwy czy też nie, świat wydawał mi się czarodziejski”[157].

Rozumowanie Chestertona można przedstawić następująco:

(i) świat albo jest cudem, albo sprytną sztuczką,

(ii) świat nie jest sztuczką,

(iii) świat jest cudem, czyli jest wyczarowany,

(iv) jeśli świat jest wyczarowany, to musi istnieć czarownik, czyli ktoś, kto ten świat wyczarował.

zatem istnieje ktoś, kto ten świat wyczarował.

Powyższy argument można wyrazić w sposób niemetaforyczny w następujący sposób:

(i) świat ma wyjaśnienie nadprzyrodzone albo przyrodzone,

(ii) wyjaśnienie przyrodzone jest niezadawalające,

(iii) świat ma wyjaśnienie nadprzyrodzone,

(iv) nie można mówić o wyjaśnieniu nadprzyrodzonym bez Boga (jeśli świat ma wyjaśnienie nadprzyrodzone, to istnieje Bóg),

zatem Bóg istnieje.

Odnośnie do przesłanki (ii), to należy wspomnieć, że wyjaśnienie naturalne jest dla Chestertona niewystarczające, ponieważ opiera się ono na determinizmie. W czasach, w których żył Chesterton, główne wyjaśnienie zjawisk w świecie – w

[157] G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, s. 110.

powszechnej opinii – miało charakter deterministyczny. Według Chestertona, determinizm jest fałszywy, ponieważ żaden pojedynczy fakt nie dzieje się z konieczności, a tym bardziej ich regularny, powtarzalny splot nie dzieje się z konieczności.

Jak widać, argument ten jest zapisany w formie metaforycznej, ale można go zrekonstruować i przedstawić w języku filozoficznym.

Chesterton formułuje również swoistego rodzaju argument na rzecz istnienia Boga oparty na poczuciu wdzięczności doświadczanym przez człowieka. Poczucie wdzięczności jest czymś, co towarzyszyło Chestertonowi od najmłodszych lat i pisarz bardzo często o tym wspomina. Był nieustannie pod wrażeniem piękna świata oraz cudów ludzkiej kreatywności. Jego reakcją na doświadczanie bogactwa otaczającego go świata była wdzięczność.

Według angielskiego pisarza, poczucie wdzięczności za istnienie świata jest czymś, co człowiek przeżywa w sposób naturalny i spontaniczny: „«Chcesz powiedzieć, że poeta nie może odczuwać wdzięczności za trawę i polne kwiaty bez odniesienia do teologii, zwłaszcza twojej teologii?» Na co odpowiadam: «Tak, twierdzę, że nie może tego zrobić bez odniesienia do teologii, chyba że potrafi to zrobić bez odniesienia do własnych myśli. Jeśli potrafi być wdzięczny, mimo że nie ma nikogo, komu mógłby dziękować, ani żadnej dobrej woli, za którą mógłby dziękować, oznacza to, że po prostu ucieka w bezmyślność, by nie być niewdzięcznym». Tak naprawdę chodzi jednak o coś więcej niż o świadomą wdzięczność. Argument ten odnosi się do wszelkiego świadomego uczucia pokoju, pewności i ukojenia. Nawet pogański kult natury i panteistyczna miłość do niej ostatecznie opierają się na ukrytym założeniu, że rzeczy są celowe i dobre; tak samo opiera się na nim bezpośrednia wdzięczność chrześcijan”[158].

Omawiany argument Chestertona można przedstawić następująco:

(i) człowiek otrzymuje wiele dóbr,

(ii) w człowieku rodzi się uczucie wdzięczności za otrzymane dobro, a zwłaszcza za dobro istnienia świata,

(iii) warunkiem koniecznym zajścia (tak rozumianego) uczucia wdzięczności jest istnienie kogoś, do kogo można je skierować,

[158] G.K. Chesterton, *Autobiografia*, s. 407.

iv) istnieje Bóg, który jest dawcą dobra/bytu, oraz do którego jest skierowane uczucie wdzięczności.

Pisarz zwraca uwagę na fakt, że człowiek jako istota racjonalna może przeżywać poczucie wdzięczności wyłącznie w odniesieniu do jakiejś osoby. Jeśli chce dziękować, a nie ma nikogo, do kogo mógłby się zwrócić, to wówczas musi zarzucić takie działanie, pozostając w pewien sposób niekonsekwentnym. Alternatywą dla wdzięczności jest, według Chestertona, brak refleksji nad faktem przygodności istnienia i przyjęcie postawy, którą nazywa „ucieczką w bezmyślność". Wdzięczność ze swej istoty jest nakierowana na drugą osobę i z tego powodu zakłada jej istnienie. Ponadto, zdaniem naszego pisarza, doświadczanie poczucia wdzięczności oznacza wcześniejsze uznanie, iż świat jest dobry i urządzony w sposób celowy.

Wdzięczność można postrzegać jako coś więcej niż stan emocjonalny. R. West i A.C. Pelser podkreślają, że może ona być źródłem informacji o świecie[159]. Pojawia się ona, gdy następuje interakcja trzech elementów: dawca, dar i osoba obdarowana[160]. Wdzięczność jest sposobem percepcji podmiotu, który doświadcza pewnego wzbogacenia się o dar, którego nie posiadał. Dla Chestertona dar lub w szerszym rozumieniu, dobro, ma swoje źródło w osobowym bycie. Nawet jeśli owym bezpośrednim źródłem jest człowiek, to i tak nie jest on źródłem ostatecznym. Chesterton podkreśla, że wszelkie dobro pochodzi od Boga, zarówno to, którego dawcą jest człowiek, jak i to, które jest obecne w naturze.

Odrzucenie celowości i przyjęcie determinizmu jako siły twórczej wszechświata skutkuje tym, że człowiek przestaje zachwycać się światem. Pisarz podkreśla, że wraz z upadkiem wiary w obecność osobowego Boga zanika zachwyt i poczucie wdzięczności. Pisarz argumentuje, że jeśli człowiek odrzuci Boga, ideę celowości oraz wolnej woli w świecie, wówczas pozbawia świat jednej z najważniejszych wartości, jaką jest zachwyt nad istnieniem niekoniecznym. Chesterton pisze tak:

„Kiedy zniknie nawet mglista idea celowości lub obecności, wielobarwny las stanie się rzeczywiście zbieraniną śmieci. Widzimy, jak coraz bardziej uświadamiają to sobie młodzi poeci, którzy nie powrócili do religii i którzy powoli ulegają paraliżowi. Zgodnie z ich filozofią mlecza nie wszystkie chwasty są kwiatami, ale wszystkie kwiaty są chwastami. Właściwie sprowadza się to do swoistego koszmaru, jak gdyby sama

[159] Por. R. West, A.C. Pelser, *Perceiving God Through Natural Beauty*, w: "Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers", Volume 32, Issue 3 (2015), s. 306.
[160] Por. R.C. Roberts, C*osmic gratitude*, w: "European Journal for Philosophy of Religion", 6/3 (2014), s. 65-66.

natura była sprzeczna z naturą”[161]. Negując istnienie Boga i celowości, człowiek pozbawia się zdolności do zachwytu nad światem, ponieważ warunkiem takiej postawy jest uznanie, że jakaś rzecz istnieje, choć mogło jej nie być. Aby poczucie wdzięczności miało sens, musi mieć odniesienie do dawcy dóbr. Wdzięczność domaga się określenia ostatecznego źródła istnienia, a nie tylko pośredniego, jak człowiek, czy natura. Takim źródłem jest Bóg, bez którego poczucie wdzięczności za istnienie świata jest niewytłumaczalne.

Chesterton podkreślał, że dawcą istnienia jest Bóg jako istota wolna i wszechmocna, ale również hojna i dobra. Jak zauważa Lauer, Chesterton odmawiał okazywania wdzięczności naturze z tego powodu, że nie jest ona wolna. O naturze można się wyrażać jedynie jako o tej, która jest sposobem udzielania dobra przez Stwórcę wobec człowieka. Lauer broni tezy Chestertona przed zarzutem o psychologicznym pochodzeniu wdzięczności. Według niego, potrzeba dziękowania należy do logiki rzeczywistości. Można powiedzieć, że jest pewnym logicznym następstwem kontaktu człowieka ze światem[162].

Argument z wdzięczności Chestertona zwraca uwagę na pewien fakt, na którym równocześnie jest osadzony. Mianowicie, gdy człowiek otrzymuje dar będący wytworem kultury, to nie ma wątpliwości, że należy podziękować komuś, w tym wypadku człowiekowi, który go uczynił i ofiarował. Gdy natomiast otrzymuje dobro będące wytworem natury, intuicja o tym, by podziękować twórcy tego dobra, nie zawsze jest dziś taka oczywista. Dla Chestertona jednak była ona oczywista, był zdania, że skoro ludzie dziękują za dary w postaci słodyczy, cygar i butów, to dlaczego nie dziękować za otrzymane dobra w postaci własnych nóg, czy przyjścia na świat[163]. Dla

[161] G.K. Chesterton, *Autobiografia*, s. 408-409.

[162] Q. Lauer, *G.K. Chesterton: Philosopher without portfolio*, tłum. własne, s. 16: „Śmiem twierdzić, że tym, co charakteryzowało Chestertona bardziej niż cokolwiek innego, było jego poczucie wdzięczności; to właśnie ono doprowadziło go nieuchronnie do potwierdzenia realności jednej osobowej Istoty, której warto być wdzięcznym. Nie ma sensu być wdzięcznym Naturze, metaforycznej antropomorficznej istocie, która nie może ani dawać, ani nie dawać, ponieważ nie jest wolna. Można patrzeć na naturę jako na sposób dawania, który charakteryzuje osobową Istotę, którą nazywamy Bogiem, ale natura nie może być substytutem dawcy darów, nawet jeśli pisze się to słowo przez duże N”. “I venture to say that what characterized Chesterton more than anything else was his sense of gratitude; it was precisely that which led him inevitably to the affirmation of the reality of one personal Being to whom it made sense to be grateful; it made no sense to be thankful to Nature, a metaphorical anthropomorphic being that could neither give nor not give because not free. One might look upon nature as a mode of the giving that characterizes the personal Being we call God, but nature cannot be a substitute for the giver of gifts, even if one spells the word with a capital N”.

[163] G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, s. 91: „Dzieci są wdzięczne świętemu Mikołajowi, który wkłada do ich pończoch podarunki w postaci zabawek i słodyczy. A czyż ja nie miałem być wdzięczny Mikołajowi za to, że włożył do moich pończoch podarunki w postaci dwóch niezwykłych nóg? Dziękujemy tym, którzy

Chestertona dobra będące wytworem natury są tak samo nieoczekiwane, zaskakujące i godne wdzięczności, jak wytwory ludzkie. Dla niego sprawą bezdyskusyjną był pogląd, że za każdym dobrem, niezależnie od proweniencji, stoi byt osobowy, wolny i dobry.

Argumentacja Chestertona czerpie z tradycyjnego sposobu uzasadniania istnienia bytu absolutnego z istnienia bytów przygodnych. To, na co pisarz zwraca uwagę, to pewna postawa, która pojawia się w człowieku po kontakcie z bytami przygodnymi. Jednakże, odczuwanie wdzięczności domaga się pewnej głębi w patrzeniu na świat oraz poczucia własnej niegodności otrzymania tak licznych dóbr: „Twierdzę, że dziękczynienie jest najwyższą formą myśli i że wdzięczność jest szczęściem podwojonym przez zdziwienie[164]".

Inny argument na rzecz istnienia Boga proponuje Aidan Nichols i nazywa go argumentem z radości (*argumentum e gaudio*)[165]. Nichols odwołuje się do fragmentu wiersza Chestertona *Ballada o białym koniu*, w którym Matka Jezusa mówi do króla Alfreda Wielkiego zmagającego się z Duńczykami: „Noc będzie trzykrotnie nocą nad tobą, a niebo będzie żelaznym sklepieniem. Czy masz radość bez przyczyny, tak, wiarę bez nadziei?"[166] Punktem wyjścia dla rozważań jest dla niego zwrot „radość bez przyczyny". Radość dla Chestertona jest czymś głębszym niż przyjemność i szczęście. Jej przyczyną nie są sprzyjające okoliczności czy stan posiadania. Jest ona reakcją na sam fakt istnienia jako takiego, stąd jest ona niezależna od warunków zewnętrznych. Jest ściśle związana z zachwytem nad istnieniem świata, że istnieje coś, a nie po prostu nic. Równocześnie człowiek odkrywa istnienie jako dar dla niego samego. Stąd świadomość własnej przygodności jest już powodem do radości, ponieważ oznacza ona udzielenie daru istnienia samemu podmiotowi[167]. Pełna radość, której człowiek może doświadczać, to nie radość z życia, ale radość z bycia. Przeżywanie takiej radości jest,

---

na urodziny dają nam w prezencie cygara lub kapcie. Czy nie ma nikogo, komu mógłbym podziękować za to, że na urodziny dał mi dar przyjścia na świat?"

[164] G.K. Chesterton, *Krótka historia Anglii*, s. 76.

[165] A. Nichols, *A Grammar of Consent: The Existence of God in Christian Tradition*, University of Notre Dame Press 1991, s. 165-173. Por. także: A. Nichols, *G.K. Chesterton's Argument for the Existence of God*, w: "The Chesterton Review", Vol. 12, no. 1, 1986, s. 63-70.

[166] G.K. Chesterton, *The ballad of the white horse*, tłum. własne, Methuen & Co. Ltd, London 1911, s. 18: "Night shall be thrice night over you, And heaven an iron cope. Do you have joy without a cause, Yea, faith without a hope?"

[167] Chesterton podkreśla, że bycie stworzeniem jest dla człowieka wielkim powodem do radości: „Człowiek jest tylko stworzeniem. Całe jego szczęście polega na tym, że nie jest niczym więcej. Albo na tym, że, jak nam przekazał Głos Boży, winien być jak dziecko. Całą radością człowieka jest otrzymywanie darów albo podarków, które dziecko, z głębokim zrozumieniem rzeczy, ceni sobie szczególnie jako „niespodziankę". Ale dar, by był niespodzianką, musi przybywać do nas z zewnątrz, wdzięczność zaś uwarunkowana jest tym, że otrzymujemy daną rzecz od kogoś innego, a nie od samych siebie". G.K. Chesterton, *Poeta i wariaci*, tłum. Z. Sroczyńska, Fronda, Warszawa 2009, s. 114.

zdaniem Chestertona, cechą charakterystyczną wieku dziecięcego oraz cechą wielkich świętych, na przykład św. Franciszka z Asyżu.

Skoro radość z bycia jest „radością bez przyczyny", to znaczy, że nie posiada przyczyny naturalnej. Nie wynika z tego, że nie posiada przyczyny w ogóle. Powodu dla takiej radości należy szukać w tym, który jest nieuprzyczynowanym dawcą istnienia. Nichols zwraca uwagę, że radość z powodu istnienia implikuje wyjaśnienie świata poprzez odwołanie się do bytu Boskiego, a ostatecznie postuluje istnienie takiego Bytu. *Argumentum e gaudio* bierze za punkt wyjścia pewne ściśle określone ludzkie doświadczenie, które można wyjaśnić i zrozumieć dopiero przez odwołanie się do Boga.

Chesterton podejmuje się także budowania argumentu na istnienie Boga na gruncie kosmologii[168]. Zauważa, że w świecie są obecne cykliczne powtórzenia, i wydaje się jakby rządziły nimi określone prawa. W funkcjonowaniu przyrody można dostrzec istnienie pewnego planu, czy też wzoru, który jest stale realizowany. Ponadto w świecie każda rzecz ma w sobie doskonałość i dąży do sobie właściwego celu. Wnioskuje z tego, że poza światem widzialnym[169] istnieje „coś" lub „ktoś", kto ten cel wyznaczył[170]. Jeśli cel jest prosty, to mógłby pochodzić od czegoś, co również jest proste i bezosobowe. Jeśli natomiast świat jest skomplikowany i dąży do skomplikowanych układów, a tak jest w rzeczywistości, to musi nim kierować jakiś rozum, jakaś osoba. Chesterton posługuje się w tym miejscu pewną odmianą argumentu teleologicznego, zwanym *design argument*. Jego wnioskiem jest stwierdzenie, że świat nie powstał w wyniku przypadku, ale dzięki pierwszej przyczynie, działającej rozumnie i celowo.

Należy zwrócić uwagę, że dla Chestertona istnienie powtarzalnych zjawisk w przyrodzie, np. cykliczna zmiana pór roku, dnia i nocy, te same etapy rozwoju organizmów żywych itp., nie jest dowodem na to, że stoją za nimi ślepe i mechaniczne prawa biologii, fizyki i chemii. Dla Chestertona powtarzalność jest dowodem uporządkowania, a istnienie uporządkowanego i harmonijnego układu jest dowodem na

[168] Por. G.K. Chesterton, *Wiekuisty Człowiek*, s. 420-422.

[169] G.K. Chesterton, *Wiekuisty Człowiek*, s. 421: „Otóż musiał istnieć ktoś inny, ktoś nieznany i niewidzialny, kto zaplanował wszystkie te rzeczy, jeśli były one zaplanowane. Istniał zatem ktoś obcy, kto był równocześnie przyjacielem ludzi; tajemniczy dobroczyńca, który istniał przed nimi, zbudował lasy i wzgórza na ich przybycie i przed ich nadejściem rozpalił wschód słońca, tak jak sługa rozpala w kominku".

[170] Chesterton pisze o pewnym przeczuciu, które mu towarzyszy – „przeczucie, że świat, w którym żyjemy, ma jakiś cel. A skoro jest cel, to musi też być osoba, która go wyznaczyła". G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, s. 102.

to, że został on pomyślany i wykonany przez istotę racjonalną. Należy dodać, że jest to zasada zdroworozsądkowa i człowiek posługuje się nią dla odróżnienia wytworów uczynionych przez człowieka od tych, które powstały na sposób przypadkowy. Według Chestertona, tę dewizę należy odnosić nie tylko do wytworów kultury, ale i do „dzieł" natury.

Inny przykład argumentu z projektu Chesterton przedstawia w *Ortodoksji*, w rozdziale *Etyka krainy Elfów*, w którym pisze tak: „Otóż dla mnie fakt powtarzalności zjawisk nie czynił świata bardziej racjonalnym, ale bardziej zwariowanym. To tak, jakbym zobaczył na ulicy nos o ciekawym kształcie i uznał go za przypadek, a następnie zobaczył sześć innych nosów o tym samym zadziwiającym kształcie. Przez chwilę pomyślałbym, że to musi być jakieś lokalne tajne stowarzyszenie. Tak więc jeden słoń mający trąbę był dziwny, ale wszystkie słonie mające trąby wyglądały jak spisek"[171].

Powyższy argument można przedstawić następująco: nieprawdopodobne podobieństwa wskazują na spisek, a natura zawiera nieprawdopodobne podobieństwa. Więc istnieje ostateczny spisek, czyli w przyrodzie istnieje jakiś plan opracowany przez kogoś, kto jest ponad naturą.

Podsumowując, w tekstach Chestertona można doszukać się kilku argumentów na rzecz istnienia Boga:

- argument kosmologiczny antydeterministyczny – z wyjaśnienia nadprzyrodzonego,
- argument z wdzięczności – wdzięczność za istnienie jest sugestią, że musi istnieć ktoś, kto daje istnienie,
- argument z radości z powodu istnienia,
- argumenty z celowości istniejącej w naturze.

Należy zaznaczyć, że w przypadku argumentu z wdzięczności (i z radości) rozumowanie Chestertona jest oryginalne, ale nie każdy uzna je za argument. Jednakże można w nim doszukać się pewnych refleksji odnoszących się do pytania Leibniza: dlaczego istnieje raczej coś (przygodnego) niż nic? Chesterton analizuje pewne uczucia metafizyczne, takie jak radość istnienia, wdzięczność za byt i uważa je za uczucia obiektywne, tzn. że one mają poznawczą wartość, uważa, że nie mogą one brać się z niczego, są więc odpowiedzią na jakąś rzeczywistość. W związku z tym, że posiadamy takie uczucie, to musi istnieć ktoś, komu jesteśmy wdzięczni, kto dał nam byt.

[171] G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, s. 99.

Punktem do dyskusji jest to, czy uczucia mogą mieć charakter poznawczy, gdyż w tej kwestii istnieje spór. Ci, którzy uważają, że uczucia nie mają charakteru poznawczego, argumentu tego nie przyjmą. Przyjmą go ci, dla których uczucia mogą być źródłem wiedzy o świecie. Jeszcze inni powiedzą, że argument jest jedynie ekspresją światopoglądu Chestertona, w którym jego uczucia wiodą go do religii; inni mają inny światopogląd i inne uczucia, więc sprawa pozostaje nierozstrzygalna.

Można również potraktować ten argument jako pomagający w inny sposób wyrazić argument metafizyczny Leibniza. W myśl tego argumentu: istnieje coś przygodnego, a nie jest tak, że nie istnieje nic przygodnego. Wyjaśnienie faktu, że istnieje coś przygodnego może być tylko w bycie, który jest konieczny. Gdyby wyjaśnieniem miał być byt przygodny, to jego istnienie także należałoby wyjaśnić. Bez odniesienia się do Bytu absolutnego nie wiedzielibyśmy, dlaczego istnieje coś przygodnego. Być może uczucia, o których wspomina Chesterton, pomagają człowiekowi dostrzec niekonieczność istnienia, którego doświadcza i traktuje jako dar.

W tym, co pisze Chesterton, można zauważyć też pewne podobieństwo z argumentem z sumienia J.H. Newmana[172]. Według tej koncepcji, człowiek wnioskuje o istnieniu Boga z tej racji, że odkrywa Go w głosie sumienia i w emocjach, które mu towarzyszą, np. kiedy człowiek ma wyrzuty sumienia za popełnione zło, to czuje się odpowiedzialny przed kimś.

Chesterton zwraca uwagę, że wdzięczność skłania człowieka do instynktownego poszukiwania kogoś, kto jest dawcą i komu można podziękować. Co jednak, jeśli uczucie jest subiektywna reakcją podmiotu, a przeczucie istnienia transcendentnego dawcy jest ekspresją jego osobistych uwarunkowań? Wydaje się jednak, że uczucie wdzięczności można klasyfikować jako naturalne, czyli takie, które musi mieć swój przedmiot, z racji tego, że natura nie działa na próżno. Przykładowo, uczucie głodu odnosi człowieka do istniejącego przedmiotu, który może głód zaspokoić. Mogą istnieć uczucia, których nie da się w sposób naturalny zaspokoić, ale są one traktowane jako odstępstwo od normy. Tę zasadę przyjmował św. Tomasz za Arystotelesem.

Jak widać, argument z wdzięczności, choć może budzić różne wątpliwości, może być broniony i zasługuje na dalsze badanie. Stanowi on najbardziej oryginalny wkład Chestertona do teologii naturalnej.

[172] J.H. Newman, *Logika wiary*, tłum. P. Boharczyk, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1989, s. 99.

3.3. Niektóre atrybuty Boga

W swojej teologii naturalnej Chesterton koncentruje się na atrybutach Boga charakterystycznych dla myśli chrześcijańskiej. Są to: transcendencja wobec świata, wolność oraz wszechmoc przejawiająca się w kreacji.

Zdaniem Chestertona, do czasu pojawienia się chrześcijaństwa filozofie były podzielone między te, które ubóstwiały naturę[173] i te, które negowały dobro w świecie i koncentrowały się na człowieku, odnajdując dobro jedynie w nim. Jedne i drugie miały swoje poważne słabości. Ich niewystarczalność stanowiła poważny dylemat. Problem ten został rozwiązany wraz z pojawieniem się chrześcijaństwa i jego nauki o stworzeniu świata .

„Podstawowym sformułowaniem chrześcijańskiego teizmu było nazwanie Boga stwórcą, tak jak artystę nazywa się twórcą. Poeta jest czymś tak różnym od swojego wiersza, że może o nim mówić jako o drobiazgu, który «rzucił na papier». Stwarzając go, równocześnie odrzucił go od siebie. […] Akt stworzenia to akt separacji. Narodzenie to rozłąka tak samo poważna jak śmierć”[174].

Chrześcijaństwo głosi Boga, który jest wolny, transcendentny i odrębny wobec każdego innego bytu. Przedstawia Boga jako Osobę, Pana wszechświata, który wolną decyzją powołuje do istnienia te byty, które sam chce. Są one samodzielne, odrębne wobec Niego i siebie nawzajem. Jest to stanowisko stojące w opozycji wobec teorii głoszących immanentyzm i panteizm, teorii obecnych nie tylko w filozofii, ale i w różnych religiach, szczególnie Dalekiego Wschodu. Transcendencja i kreacja ściśle łączą się z wolnością, jak pisze Chesterton:

„Zgodnie z filozofią chrześcijańską, w akcie stworzenia Bóg wypuścił świat na wolność. Bóg stworzył coś, co przypomina może nie tyle wiersz, ile sztukę teatralną; sztukę zaplanowaną w sposób doskonały, ale odtwarzaną przez aktorów i reżyserów, którzy od tamtej pory zdołali wiele napsuć”[175].

[173] G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, s. 133: „Kult natury jest dość naturalny, dopóki społeczeństwo jest młode; innymi słowy panteizm jest do przyjęcia, dopóki stanowi kult Pana. Natura ma jednak także drugą stronę, którą doświadczenie i grzech odkrywają natychmiast, i nie będzie lekkomyślnością stwierdzenie, że ten bożek szybko pokazuje kopyta. Jedynym zarzutem, jaki można postawić kultowi natury, jest to, że zawsze jakimś cudem zmierza on ku temu, co nienaturalne”.
[174] G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, s. 136.
[175] G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, s. 136-137.

Chrześcijaństwo głosi, że Bóg – jako wolny i wszechmocny – stworzył człowieka i przekazał mu dar bycia wolnym. Ludzka wolność sięga tak daleko, że człowiek jest w stanie sprzeciwić się Bogu, od którego pochodzi.

Pisarza zauważa, że bóstwa racjonalistów nie są wolne, natomiast Bóg dogmatyków, tak. Bóg wsłuchuje się w prośby ludzi i jeśli chce, przychyla się do nich. Potwierdzeniem absolutnej wolności Boga jest Jego wcielenie i śmierć na krzyżu. Wydarzenia te podkreślają także godność człowieka i jego uprzywilejowane miejsce pośród wszystkich stworzeń[176].

Centralną prawdę chrześcijaństwa wyraził dogmat o jedności Boga w trzech Osobach. Chesterton podejmuje się apologii tej prawdy: aby uznać za prawdziwe zdanie: „Bóg jest Miłością" – twierdzi – trzeba zgodzić się z tym, że zawsze istniał przedmiot Jego miłości, także przed rozpoczęciem stwarzania świata. Uznanie, że w Bogu jest więcej niż jedna Osoba, jest logicznym ujęciem zdania „Bóg jest Miłością"[177].

Chrześcijańska koncepcja Boga zasadza się na kilku zasadniczych prawdach – transcendencji Boga wobec stworzenia, wolności i wszechmocy Boga, stworzenia świata z niczego oraz wyjątkowego artykułu wiary, jakim jest jedność Boga w trzech Osobach. Chesterton podjął się próby czysto rozumowego uzasadnienia wszystkich tych prawd, dlatego można go uznać także za teologa naturalnego.

3.4. Istnienie cudów

Problem cudu bardzo często pojawia się w teologii naturalnej. Istnienie cudów nie jest dla Chestertona kwestią wiary, ale rozumu. Twierdzi on, że wierzy, bo jest racjonalistą, a cuda są jednym z dowodów na rzecz prawdziwości wiary. W tym kontekście Chesterton pisze tak: „Jeśli zostanę zapytany z powodów czysto intelektualnych, dlaczego wierzę w chrześcijaństwo, mogę jedynie odpowiedzieć:

[176] G.K. Chesterton, *Wiekuisty Człowiek*, s. 385: „[..] żadne cierpienia synów ludzkich ani nawet sług Bożych nie uderzają w tę samą strunę co cierpienia znoszone przez władcę w zastępstwie swoich sług. Do poniesienia takich cierpień zdolny jest Bóg teologii, zdecydowanie zaś niezdolny jest bóg nauki".

[177] G.K. Chesterton, *Wiekuisty Człowiek,* s. 360: „Jeżeli bowiem Bóg jest istotą niemającą początku, istniejącą przed wszystkimi rzeczami, to czy kochał On wtedy, gdy nie było co kochać? Jeśli przez niewyobrażalną wieczność był samotny, to jaki sens ma mówienie, że jest On miłością? Jedynym usprawiedliwieniem tej tajemnicy jest uznanie, że w Jego naturze od początku istniało coś odpowiadającego autoekspresji; coś, co ma zdolność rodzenia i postrzegania tego, co zostało zrodzone. Bez takiej mniej więcej koncepcji komplikowanie ostatecznej istoty bóstwa pojęciem miłości jest naprawdę nielogiczne".

«Wierzę w nie z tego samego powodu, z jakiego agnostyk w nie nie wierzy». Wierzę rozumowo na podstawie dowodów”[178].

Z racji istnienia cudów, które uzasadniają jego wiarę i czynią ją bardziej racjonalną, pisarz wiele uwagi poświęca zagadnieniu, że nie jest niemożliwe, aby one się pojawiały. Zauważa jednak, że współcześnie neguje się ich istnienie, ponieważ z góry przyjmuje się założenie, że istnieć nie mogą. Słabość takiej argumentacji Chesterton wyraża w słowach: „Wszystkie argumenty wytaczane przeciwko moim twierdzeniom są zawsze argumentami kręcącymi się w kółko. […] Jeśli powiem: «Pewien wieśniak widział ducha», mówią mi: «Ależ wieśniacy są tak łatwowierni». A jeśli zapytam: «Dlaczego łatwowierni?», odpowiedź brzmi: «Ponieważ wierzą w duchy»”[179]. Jeśli nie dowierza się człowiekowi stwierdzającemu takie zjawisko tylko dlatego, że nie spełnia on jakichś kryteriów, to pogwałca się prawo do posiadania i wyrażania własnej opinii. Jeśli natomiast bezwzględnie odrzuca się zdanie traktujące o zjawiskach nadprzyrodzonych, w tym przypadku o istnieniu duchów, to z góry przyjmuje się tezę materializmu, że zjawiska nadprzyrodzone nie istnieją. Taką argumentacją posługiwał się Chesterton już w 1903 i 1904 roku w dyskusji z R. Blatchfordem, z którym dyskutował na łamach socjalistycznego pisma *The Clarion*[180]. Pisarz zauważa, że możliwa jest także sytuacja, w której prostemu człowiekowi nie wierzy się, kiedy ten zaświadcza, że widział ducha, ale wierzy się, kiedy zaświadcza, np. w sądzie, przeciw drugiemu człowiekowi: „To rolnik nazywa rzeczy po imieniu, nazywa też ducha duchem. To drwal, który nie ma powodu, by kręcić, powie, że widział, jak duch wisielca kręcił się koło szubienicy. Można oczywiście powiedzieć, że nasza wiara w duchy nie powinna opierać się na relacji tak niedouczonego świadka. Jednak na podstawie relacji tego samego świadka wieszamy człowieka na

[178] G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, s. 252.
[179] G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, s. 266-267.
[180] G.K. Chesterton, *Miracles and modern civilisation*, w: “The religious doubts of democracy”, edited by G. Haw, tłum. własne, London Macmillan and Co., Limited, New York: The Macmillan Company, 1904, s. 88: „Historyczny argument przeciwko cudom jest również dość prosty. Polega on na nazwaniu cudów niemożliwymi, następnie powiedzeniu, że nikt oprócz głupca nie wierzy w niemożliwości, następnie oświadczeniu, że nie ma żadnych mądrych dowodów na rzecz cudowności. Cała sztuczka polega na bazowaniu na przemian na zastrzeżeniach natury filozoficznej i historycznej. Jeśli powiemy, że cuda są teoretycznie możliwe, oni powiedzą: «Tak, ale nie ma na nie dowodów». Kiedy weźmiemy wszystkie zapisy rasy ludzkiej i powiemy: «Oto wasze dowody», oni powiedzą: «Ale ci ludzie byli przesądni, wierzyli w rzeczy niemożliwe»”. „The historic case against miracles is also rather simple. It consists of calling miracles impossible, then saying that no one but a fool believes impossibilities: then declaring that there is no wise evidence on behalf of the miraculous. The whole trick is done by means of leaning alternately on the philosophical and historical objection. If we say miracles are theoretically possible, they say, «Yes, but there is no evidence for them». When we take all the records of the human race and say, «Here is your evidence», they say, «But these people were superstitious, they believed in impossible things»”.

szubienicy”[181]. Argument ten Chesterton zaczerpnął od irlandzkiego poety, dramaturga i filozofa Williama Butler Yeats’a.

We wspomnianej dyskusji z Blatchfordem Chesterton podaje jeszcze inne argumenty na rzecz cudów. Zwraca uwagę, że jego adwersarz sam przyznaje, że racjonalista nie rozważa faktu pojawienia takiego, czy innego cudu, ale zaprzecza im wszystkim. Nie przyjmuje postawy agnostycznej, zawieszając sąd do momentu udowodnienia zaistnienia cudu, lecz z góry odrzuca taką możliwość. Na zarzut, że światem rządzą prawa natury, Chesterton odpowiada, iż nie znamy wszystkich praw natury, a w związku z tym wyjątków od tych praw[182].

Chesterton uważa, że do tej pory nie sformułowano żadnego dowodu na gruncie filozofii przeciwko cudom. To, co jest pewne w tej materii, to jedynie to, że w przyrodzie występują pewne prawa oraz fakt, że w naturze można zaobserwować występowanie powtarzalności zjawisk. Istotę sprawy Chesterton wyraża następująco: „Pytanie o cuda jest tylko takie. Czy wiesz, dlaczego dynia nadal jest dynią? Jeśli tego nie wiesz, nie możesz powiedzieć, czy dynia może zamienić się w karocę, czy nie. To wszystko. Wszystkie inne naukowe wyrażenia, które masz w zwyczaju używać przy śniadaniu, to słowa i wiatr. Mówisz: «Prawem natury jest to, że dynie powinny pozostać dyniami». To oznacza tylko, że dynie generalnie pozostają dyniami, co jest oczywiste, jednak nie mówi dlaczego. Mówisz: «Doświadczenie jest temu przeciwne». To znaczy tylko, że widziałem wiele dyń z bliska i żadna z nich nie zamieniła się w karocę”[183]. Pytanie o cuda, które stawia Chesterton, dotyczy znajomości praw rządzących bytem, który nadal pozostaje tym samym bądź wydaje na świat, jak w przypadku organizmów żywych, potomstwo tego samego gatunku. Chesterton nie zastanawia się nad tym, jak to zwykle się czyni, co powoduje, że zmienia się stan rzeczy i pojawia się zjawisko zwane cudem. Chesterton pyta o to, co powoduje, że byt się nie zmienia. Brak odpowiedzi na pytanie o przyczynę trwania bytu w niezmienionym stanie jest zarazem, według Chestertona, brakiem odpowiedzi na pytanie o to, dlaczego byt nie mógłby równie

[181] G.K. Chesterton, *Autobiografia*, s. 178.
[182] Jednakże argument Chestertona można odwrócić. Jeśli nie znamy praw natury, to również nie wiemy, czy w danym przypadku mamy do czynienia z ich naruszeniem.
[183] G.K. Chesterton, *Miracles and modern civilisation*, s. 88: “The question of miracles is merely this. Do you know why a pumpkin goes on being a pumpkin ? If you do not, you cannot possibly tell whether a pumpkin could turn into a coach or couldn’t. That is all. All the other scientific expressions you are in the habit of using at breakfast are words and winds. You say «It is a law of nature that pumpkins should remain pumpkins». That only means that pumpkins generally do remain pumpkins, which is obvious; it does not say why. You say «Experience is against it». That only means, «I have known many pumpkins intimately and none of them turned into coaches»”.

dobrze zmienić postaci. Próby wyjaśnień odnoszące się do praw natury polegające na generalizowaniu doświadczenia Chesterton odrzuca jako nic niewyjaśniające. Uznanie doświadczenia jako kryterium rozstrzygającego możliwość występowania cudów jest kłopotliwe ze względu na dużą subiektywność w ocenie świadectwa. Na potwierdzenie tego stwierdza: „Był pewien wielki Irlandzki Racjonalista tej szkoły (być może spokrewniony z panem Lecky), który, gdy mu powiedziano, że świadek widział go, jak popełnił morderstwo, powiedział, że może przyprowadzić stu świadków, którzy nie widzieli, jak je popełnił”[184]. Chesterton chce w ten sposób pokazać, że krytyka cudów oparta na zeznaniu nawet wielu osób, którzy nie doświadczyli nadzwyczajnego zjawiska, jest bezzasadna. Odnosi to do zwykłego procesu sądowego, w którym bierze się pod uwagę zeznanie nawet jednego świadka, który twierdzi, że widział jak popełniono przestępstwo. Zeznania nawet wielu osób, którzy nie byli świadkami przestępstwa nie mają w tym wypadku żadnego znaczenia. Druga kwestia jest taka, że jeśli ktoś popełnił zbrodnię, to ją rzeczywiście popełnił, niezależnie od tego, ile osób to widziało. Będzie tak, nawet jeśli tylko jedna osoba był świadkiem. Sama nie-naoczność wielu osób nie wnosi nic do danej sprawy i jest dla niej obojętna. Jeśli ktoś widział autentyczny cud, to znaczy, że cud naprawdę się wydarzył, niezależnie od tego, ile osób go widziało, a ile nie widziało. Pisarz zwraca uwagę, że nie chodzi o ilość świadectw, ale o ich jakość. Jeśli ktoś jest empirystą, to powinien opierać się na jakości doświadczenia, a nie na ich liczbie.

Można przypuszczać, że Chesterton odnosi się w ten sposób do argumentacji przeciwko cudom zaproponowanej przez D. Hume’a, który nie był, co prawda, filozofem irlandzkim, lecz szkockim. Jego słynny argument przeciwko cudom oparty jest na tej samej przesłance, że na rzecz cudów przemawia jedynie doświadczenie pojedynczych osób, a świadectwa przeciwko cudom można mnożyć niemalże w nieskończoność. W ten sposób stwierdza się *a priori*, że cuda nie istnieją. Swój argument antytaumaturgiczny Hume zawarł w X rozdziale („O cudach”[185]) w *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego*.

Argumentacja Chestertona przeciwko humowskiemu sceptycyzmowi przypomina tę, którą zaproponował Wojtysiak w artykule *Davida Hume’a „O cudach”.*

[184] G.K. Chesterton, *Miracles and modern civilisation*, s. 88: “There was a great Irish Rationalist of this school (possibly related to Mr. Lecky), who when he was told that a witness had seen him commit murder said that he could bring a hundred witnesses who had not seen him commit it”.
[185] D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. J. Łukasiewicz i K. Twardowski, red. A. Hochfeldowa, PWN, Warszawa 1977, s. 131-160.

Analiza krytyczna[186]. Chodzi zwłaszcza o „kontrargument z zaufania sobie". Wojtysiak pisze tak: „Wyobraź sobie, że to właśnie Ty przed chwilą doświadczyłeś cudu lub zdarzenia rzadkiego. Czy w takiej sytuacji powinieneś ufać własnemu doświadczeniu? Według epistemologii Hume'a – nie. Zasada „większości doświadczeń" (lub K2) nakłada przecież pewne ograniczenie na wiarygodność własnych doświadczeń: możesz ufać własnym doświadczeniom, ale pod warunkiem, że są one zgodne z większością doświadczeń ogółu. Jeśli więc Hume ma rację, to nikt z nas nie ma (epistemicznego) prawa, by (epistemicznie) ufać samemu sobie"[187].

Według Hume'a w zasadzie każde doświadczenie należałoby odnieść do doświadczenia i wiedzy innych ludzi. Jeśli byłoby wśród nich zdarzenie cudowne, to jako niezgodne z kryterium „powszechności" przekonań należy je odrzucić. Omawiana zasada „większości doświadczeń" wprowadza daleko idący sceptycyzm i podważa zaufanie podmiotu do własnych władz poznawczych. Ktoś, kto chciałby postępować według humowskich kryteriów, powinien nieustannie porównywać swoje doświadczenia z doświadczeniami innych, i doświadczenia obce, a nie swoje, powinien przyjmować za wiarygodne kryterium prawdziwości własnych przekonań. Innymi słowy, nieważny jest sam stan rzeczy, ale doświadczenie większości ludzi[188].

Na zarzut, iż nauka jest przeciwna temu, że cuda się zdarzają, Chesterton odpowiada: „To znaczy, że dopóki dynie są dyniami, ich zachowanie jest dyniowate i nie mają żadnego podobieństwa do zachowania powozu. To jest dość oczywiste"[189]. Chesterton zwraca uwagę, że to, czego nauka jest w stanie dokonać, to jedynie opisywać przedmiot swoich badań, czyli świat taki, jak się zwykle zachowuje.

Swój argument na rzecz istnienia cudów Chesterton przedstawia w sposób następujący: „To, co mówi chrześcijaństwo, jest po prostu takie, że powtarzalność w Naturze ma swoje źródło nie w rzeczy przypominającej prawo, lecz w rzeczy

[186] J. Wojtysiak, *Davida Hume'a „O cudach". Analiza krytyczna*, w: "Przegląd Filozoficzny - Nowa Seria" R. 20: 2011, Nr 4 (80), s. 222-241.
[187] J. Wojtysiak, *Davida Hume'a „O cudach". Analiza krytyczna*, s. 231-232.
[188] Mimo wielu lat od publikacji dzieł Humea dyskusja z jego poglądami jest ciągle żywa, m.in.: J. Odrowąż-Sypniewska, *Anscombe krytyka Hume'a „O cudach"*, w: „Przegląd Filozoficzny - Nowa Seria" R. 20: 2011, Nr 4 (80), s. 243-255; J. Wojtysiak, *Racjonalność wiary w cuda: dialog z Davidem Hume'em*, w: „Biblioteka Teologii Fundamentalnej" 6, 2011, s. 81-106; P. Cebula, *Koncepcja cudu Johna Henry'ego Newmana na tle antytaumaturgicznego argumentu Davida Hume'a*, w: „Tarnowskie Studia Teologiczne" 35 (2016) nr 1, s. 51–65; J.A. Cover, *Cuda a teizm (chrześcijański), Teizm, ateizm i religia*, w: „Najnowsze spory w anglosaskiej filozofii analitycznej", red. P. Gutowski, M. Iwanicki, Wydawnictwo KUL, Lublin 2019, s. 625-654; R.A. Larmer, *Wiarygodność cudu*, tłum. A. Świeżyński, Fundacja Prodoteo, Warszawa 2022, s. 84-116.
[189] G.K. Chesterton, *Miracles and modern civilisation*, s. 88: "That means that so long as pumpkins are pumpkins their conduct is pumpkiny, and bears no resemblance to the conduct of a coach. That is fairly obvious".

przypominającej wolę. […] Krótko mówiąc, wierzy ono, że Bóg, który mógłby uczynić coś tak niezwykłego jak to, że dynie nadal są dyniami, jest jak prorok Habakuk, *Zdolny do wszystkiego*. Jeśli nie sądzisz, że to niezwykłe, że dynia jest zawsze dynią, pomyśl jeszcze raz. Nie zacząłeś jeszcze nawet filozofii. Nie widziałeś nawet dyni"[190]. Chesterton uważa, że powtarzalność zjawisk obserwowanych w przyrodzie, jak i wyjątki od nich pochodzą od istniejącej ponad światem woli, która zarazem jest wszechmocna, a nie z koniecznych i niezmiennych praw. Podkreśla, że fakt, iż jakaś rzecz nie zmienia się w inną, jest czymś tak samo niezwykłym, jak to, że mogłaby się zmienić. W ten sposób pisarz chce podkreślić decydującą rolę Boga w świecie oraz uwypuklić prawdę o działaniu Boga opartym na wolności. Bóg nie jest w żaden sposób skrępowany prawami przyrody. One istnieją, ale nie są autonomiczne, lecz funkcjonują tak jak Bóg chce. Jednocześnie Bóg może w każdej chwili suwerennym aktem woli, nakierowanym na dobro osoby, zadziałać w inny sposób niż zwykle. Powtarzalność w przyrodzie nie jest dla Chestertona dowodem na nieistnienie nadrzędnego i wolnego Bytu Absolutnego, ale zjawiskiem, które za każdym razem angażuje wolność Boga. Na pytanie o to, skąd powtarzalność w przyrodzie, można by odpowiedzieć, że z faktu iż Bóg jest w swej woli niezmienny. Skąd jednak zjawiska niestandardowe? Z faktu, że Bóg jest wolny[191].

Podsumowując poglądy Chestertona na temat cudów, należy wspomnieć, że: pisarz obala argument Hume'a – świadomie, bądź nieświadomie podkreślając, że ilość świadków nie ma znaczenia co do zaistnienia jakiegoś faktu oraz co do prawdy o tym zdarzeniu, Chesterton zarysowuje teorię, w ramach której cuda są możliwe. Jest to woluntaryzm teologiczny, w myśl którego Bóg jest wolny i może dokonywać cudów, jeśli chce. Podaje również kryterium cudów: jest nim znajomość praw rządzących światem stworzonym. Dla przykładu: zwykle dynia nie zmienia się w karocę. Jeśli to się zdarzy, będzie to oznaczać, że Bóg dokonuje cudu, a więc aktem woli zmienia sposób działania rzeczy.

W tym miejscu podkreślmy jeszcze, że Chesterton przeciwstawia się twierdzeniu materialistów, że wiara w cuda, co prawda, była czymś charakterystycznym

[190] G.K. Chesterton, *Miracles and modern civilisation*, s. 88: "What Christianity says is merely this. That this repetition in Nature has its origin not in a thing resembling a law but a thing resembling a will. [...] Briefly, it believes that a God who could do anything so extraordinary as making pumpkins go on being pumpkins, is like the prophet, Habbakuk, *Capable de tout*. If you do not think it extraordinary that a pumpkin is always a pumpkin, think again. You have not yet even begun philosophy. You have not even seen a pumpkin".

[191] G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, s. 225: „Cud oznacza po prostu wolność Boga".

dla zamierzchłych czasów, teraz jednak należy ją odrzucić. Pojawianie się zjawisk nadprzyrodzonych można dzisiaj potwierdzić lepiej niż kiedykolwiek wcześniej. Podkreśla, że to materialiści muszą sami opracować dowód na nieistnienie cudów. Dowód taki występowałby nie przeciw chrześcijaństwu, ale przeciw doświadczeniu ludzkości.

4. Filozofia religii

4.1. Trylemat Chestertona-Lewisa

Chesterton był zafascynowany postacią Jezusa Chrystusa. Jego podziw budziły nadzwyczajne cechy osobiste, które wyróżniały Go spośród ludzi. Są one szczególnie widoczne, kiedy czyta się Ewangelię po raz pierwszy, wcześniej jej nie znając. Dla Chestertona źródłem wiedzy o Jezusie Chrystusie jest Nowy Testament. Definiuje go jako „potwierdzony autorytetem Kościoła wybór z ogółu pism wczesnochrześcijańskich”[192]. Chesterton traktuje Nowy Testament jako wiarygodne dzieło literatury starożytnej, które odsłania przed czytelnikiem prawdziwy obraz historycznej postaci, jaką był Chrystus.

W osobie Jezusa Chrystusa najważniejsze jest to, że Jezus z Nazaretu sam uważał siebie za Boga – Ten, który chodził po ziemi, twierdził, że jest jej stworzycielem. Chesterton zauważa, że takie słowa w umysłach słuchaczy Jezusa wywoływały, i do dzisiaj wywołują, różne reakcje, rodząc fundamentalne podziały:

„Co pomyślelibyśmy sobie, słysząc pierwsze szeptane napomknienia na temat tego Człowieka? Z pewnością nie mamy prawa obwiniać nikogo, komu ten pierwszy szalony podszept wydałby się po prostu bluźnierczy i obłąkany. […] Lepiej byłoby rozedrzeć szaty z wielkim wołaniem przeciwko bluźnierstwu, jak uczynił Kajfasz na sądzie albo uznać tego Człowieka za szaleńca i opętanego przez demony, jak uczynili Jego krewni słuchaczy, niż stać spokojnie, dyskutując głupio o subtelnych odcieniach panteizmu w obliczu tak katastroficznego roszczenia”[193].

Pierwsza reakcja słuchaczy to uznanie Go za człowieka, który bluźni przeciw Bogu, gdyż judaizm podkreśla ścisły monoteizm. Druga reakcja to uznanie Go za człowieka, który jest szalony bądź opętany, i trzecia to uznanie Jezusa za Boga, który jako syn Boży zstąpił na ziemię i wcielił się w człowieka. Chesterton uważa, że trzecia reakcja jest właściwa. Po zachowaniu i słowach Jezusa można z całą pewnością sądzić, że ani nie kłamie co do tego, że jest Bogiem, ani nie zachowuje się jak opętany, czy chory psychicznie. Wobec tego pozostaje trzecia możliwość, że był (i jest) Bogiem.

Na rzecz odrzucenia poglądu, że Jezus był szaleńcem przypisującym sobie boską naturę Chesterton przytacza kilka argumentów:

[192] G.K. Chesterton, *Wiekuisty Człowiek*, s. 292.
[193] G.K. Chesterton, *Wiekuisty Człowiek*, s. 311.

„Sama ta cecha, którą można nazwać jedynie intelektualną perfekcją, nie jest oczywiście oznaką boskości. Jest ona jednak bardzo prawdopodobnym zabezpieczeniem przed skłonnością do pospolitych i próżnych roszczeń dotyczących boskości. Człowiek tego pokroju, gdyby był tylko człowiekiem, byłby ze wszystkich najmniej podatny na zamroczenie taką wziętą nie wiadomo skąd ideą; zamroczenie takie jest domeną religijnego sensata, który oszukuje samego siebie. Problemu tego nie można uniknąć nawet przez zaprzeczenie, jakoby Chrystusa zgłaszał podobne roszczenia. O żadnym innym człowieku tego rodzaju, o żadnym proroku ani filozofie tego samego intelektualnego kalibru nie można by nawet powiedzieć żartem, że zgłaszał podobne roszczenia. Nawet gdyby Kościół nie zrozumiał, o co Chrystusowi chodziło, byłoby przecież prawdą, że żadna historyczna tradycja poza Kościołem nigdy nie popełniła takiej pomyłki. Mahometanie nie zrozumieli Mahometa opacznie i nie przypuszczali, że jest on Allachem. Żydzi nie poddali błędnej interpretacji słów Mojżesza i nie utożsamiali go z Jahwe”[194].

Pisarz zwraca uwagę, że Chrystus był wielkim człowiekiem o niepospolitej mądrości, osobą inteligentną, wnikliwą, o bardzo szerokich horyzontach[195]. Uważanie się za Boga przez wybitną osobistość – wielkiego nauczyciela o nieposzlakowanej moralności jest czymś absolutnie wyjątkowym. Historia nie zna przypadku, w którym jakiś prorok, filozof czy inna osoba tego pokroju zgłaszałaby podobne roszczenia. Allach, Mojżesz czy Arystoteles nie uważali się za bogów. Chesterton podkreśla, że żadna religia poza chrześcijaństwem nie uważa za swojego założyciela Boga, który wcielił się w człowieka. Tym samym roszczenie Boskie Jezusa nie ma sobie analogicznego w historii świata i religii.

Jezus nie przejawiał w swoim zachowaniu jakichkolwiek defektów psychicznych oraz oznak obłąkania:

„Był dokładnie tym, kim nigdy nie mógłby być człowiek cierpiący na urojenia: był bardzo mądry, był bardzo dobrym sędzią. To, co mówił, było zawsze niespodziewane, ale zawsze niespodziewanie wielkoduszne i często niespodziewanie

[194] G.K. Chesterton, *Wiekuisty Człowiek*, s. 317-318.

[195] Chesterton zwraca uwagę, że nieprzeciętna umysłowość Jezusa ukazywała się w Jego czynach jak i słowach kierowanych do słuchaczy. Anglik zachwyca się Chrystusową przypowieścią o liliach polnych, która, jego zdaniem, ukazuje wybitne zdolności jej Autora. Por. G.K. Chesterton, *Wiekuisty Człowiek*, s. 316-317. Zauważa, że Jezus, poza wieloma innymi dokonaniami, stworzył swój własny oryginalny styl literacki. Polegał on na użyciu kilkustopniowych porównań przy pomocy „a fortiori”: „Chrystus miał nawet własny styl literacki, nie występujący, jak sądzę, nigdzie indziej; styl polegający na szaleńczym niemal użyciu *a fortiori*. Jego «o ileż bardziej» wznoszą się jedno nad drugim niczym coraz wyższe wieże sięgające chmur”. G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, s. 259.

umiarkowane”[196]. Chesterton podkreśla, że ktoś taki jak Jezus Chrystus nie mógłby być kimś chorym psychicznie lub zwykłym megalomanem uważającym się za Boga. Zachowywał się normalnie, a przy tym był wyjątkowo mądry, łagodny i opanowany.

Chesterton zgadza się z tym, że co jakiś czas pojawiają się osoby, które uważają siebie samych za wcielenie bóstwa. Zauważa jednak, że są to ludzie obłąkani i wyraża się o nich w osobliwy sposób: „Od czasu do czasu można spotkać ludzi zgłaszających to wybitnie nadludzkie roszczenie. Można ich spotkać w szpitalach wariatów, w wyścielanych celach, być może w kaftanach bezpieczeństwa”[197].

Dla wyrażenia szacunku wobec wybitnych osób używano względem nich określenia „Boski”, jednak nie uważano ich za Bogów w pełnym tego słowa znaczeniu[198]. Pamiętano o nich przez szacunek i dla ich wkładu w rozwój danej społeczności. Oddawano im cześć tak, jak oddaje się ją mędrcom i bohaterom[199].

Chesterton zwraca uwagę na pewną cechę mędrca i człowieka wielkiego formatu, mianowicie, na pokorę:

„Wielki człowiek wie jednak, że nie jest Bogiem, a im jest większy, tym lepiej o tym wie. […] Sokrates, najmądrzejszy z ludzi, wie, że nic nie wie. Szaleniec może uważać się za wszechwiedzącego, a głupiec może mówić tak, jakby był wszechwiedzący. Chrystus jednak musi być wszechwiedzący w innym sensie, skoro nie tylko wie, ale także wie, że wie”[200]. Sokrates, którego nazywa najmądrzejszym z ludzi, powiedział: „wiem, że nic nie wiem”, Jezus natomiast, będąc mądrym a zarazem pokornym, nigdy czegoś takiego nie powiedział. Zachowywał się i mówił tak, że nie pozostawiał słuchaczom wątpliwości co do tego, za kogo się uważał. Zawsze twierdził, że jest Bogiem.

Jeśliby ktoś jednak chciał uznać Jezusa za człowieka niepoczytalnego, byłby On wtedy osobą o bardzo skomplikowanym charakterze, pełnym wewnętrznych sprzeczności[201] – kimś zarazem mądrym, jak i szalonym. Zatem jedna z trzech opcji

[196] G.K. Chesterton, *Wiekuisty Człowiek,* s. 321.
[197] G.K. Chesterton, *Wiekuisty Człowiek*, s. 320.
[198] Mówienie o boskości władców starożytnego Rzymu i Egiptu miało inne znaczenie niż przypisywanie boskości Chrystusowi. W przypadku Jezusa chodzi o to, że jest On rzeczywiście władcą świata, i to nie tylko wtedy, gdy chodził po Palestynie, ale zawsze, że posiada realną władzę nad złymi duchami, śmiercią itp. Istotne jest również, że roszczenia boskie Jezusa pojawiły się poza kontekstem władzy świeckiej. Tytuły boskości w Rzymie i Egipcie wiązane były z przekazywaniem władzy państwowej. Jezus o taką władzę w ogóle nie zabiegał, źródło Jego władzy było zupełnie inne. Swoją wszechmoc usprawiedliwiał w oparciu o inne przesłanki.
[199] Por. G.K. Chesterton, *Wiekuisty Człowiek*, s. 424.
[200] G.K. Chesterton, *Wiekuisty Człowiek*, s. 322.
[201] Por. G.K. Chesterton, *Wiekuisty Człowiek*, s. 321.

trylematu, jakoby miał być niespełna rozumu, według Chestertona, musi zostać odrzucona.

Pisarz nie podejmuje szerzej rozważań na temat możliwego zarzutu, iż Jezus świadomie wprowadzał w błąd słuchaczy poprzez kłamstwa o swojej boskości. Chesterton koncentruje się raczej na podkreślaniu mądrości i doskonałości moralnej Chrystusa. Jednakże można stąd wnioskować, że skoro dobry człowiek nie kłamie i nie oszukuje, a Jezus był dobrym człowiekiem, to Jezus nie kłamał. Jeśli nie kłamał, to na pewno mówił prawdę w zasadniczej sprawie, jaką była Jego własna tożsamość. Tym bardziej, że kłamstwo to wprowadziłoby w błąd całe rzesze ludzi i mogło być źródłem wielkiego zła. Boskie roszczenia wymagają potwierdzenia własnej nadprzyrodzoności przez osobę takie roszczenia artykułującą. W przypadku Chrystusa takim potwierdzeniem jest Jego wszechmoc oraz wszechwiedza. Chesterton wspomina o cudzie zmartwychwstania, wykazuje jednak jego Boskie atrybuty głównie poprzez odwołanie się do Jego mądrości, nauczania, doskonałości moralnej oraz faktu, że Chrystus przyszedł na świat nie po to, aby zdobyć jak najwięcej zwolenników, ale aby ponieść śmierć.

Według Chestertona, Boskie roszczenia Jezusa wobec uznania Jego mądrości i odrzuceniu tezy o Jego niepoczytalności oraz odrzuceniu tezy o kłamstwie skłaniają do przyjęcia za prawdę, że Chrystus jest Bogiem.

Podobne kryterium do tego, jakie przyjął Chesterton, zastosował w ocenie osoby Jezusa angielski pisarz i filozof Clive Staples Lewis. Zwraca on uwagę, że każdy człowiek po zapoznaniu się z Ewangelią powinien zdecydować, za kogo uzna Jezusa. Do wyboru są 3 możliwości: *mad, bad, or God* – szaleniec, złoczyńca albo Bóg. Argument ten zwany *trylematem Lewisa* pochodzi z jego książki *Mere Christianity*[202], opublikowanej w 1952 roku, która powstała jako zbiór jego wystąpień w radiu BBC w latach 1941-1944. Działo się to ponad 15 lat po opublikowaniu przez Chestertona książki *Wiekuisty Człowiek*, w którym zawarł podobne (a przytoczone wyżej) rozważania jak Lewis. Chesterton wydał ją w 1925, a Lewis znał to dzieło[203]. W swojej książce Lewis pisał: „Stajemy zatem wobec przerażającej alternatywy. Człowiek, o którym mówimy albo był (i jest) tym, za kogo się podawał, albo też szaleńcem lub kimś znacznie gorszym. Wydaje mi się czymś oczywistym, że nie był szaleńcem ani

[202] Wydanie polskie: C.S. Lewis, *Chrześcijaństwo po prostu*, tłum. P. Szymczak, Media Rodzina, 2020.
[203] Z listu Lewisa do Sheldon Vanauken z dnia 14 grudnia 1950: „Have you ever tried Chesterton's *The Everlasting Man*? The best popular apologetic I know". *Collected Letters Volume Three: Narnia, Cambridge and Joy, 1950–1963*, red. W. Hooper, HarperCollins UK, 2009, s. 72.

demonem – a zatem, niezależnie od tego, jak dziwnie, przerażająco czy nieprawdopodobnie to zabrzmi, muszę przyjąć pogląd, że był i jest Bogiem. Bóg przedostał się w ludzkiej postaci na teren okupowany przez wroga"[204]. W myśl tego, co pisze Lewis, Chrystus jest prawdziwym Bogiem albo szaleńcem, czyli człowiekiem niespełna rozumu i chorym psychicznie, albo kimś „znacznie gorszym", to znaczy człowiekiem opętanym przez demona. Stojąc wobec takiego trylematu i znając Chrystusa opisanego na kartach Ewangelii, jedyną rozsądną decyzją jest uznanie, że mówił prawdę i jest rzeczywiście Bogiem.

Tak zwany trylemat Lewisa jest dziś dyskutowany jako jeden z problemów filozofii religii zastosowanej do chrześcijaństwa. W podręczniku *An Introduction to the Philosophy of Religion* M.J. Murray'a i M. Rea'a[205] to zagadnienie występuje pod nazwą „Lord-Liar-Lunatic Argument". Przypisuje się je tam Pascalowi i Lewisowi, pomijając Chestertona. Z pewnością argument ten ma swych prekursorów[206], ale jego pierwsze sugestywne i całościowe sformułowanie jest dziełem Chestertona. Niestety, nie wszyscy o tym wspominają, a argument jest najczęściej nazywany od nazwiska Lewisa, a nie Chestertona.

Posługiwanie się trylematem Lewisa jako uzasadnieniem Boskości Jezusa podważa między innymi Daniel Howard-Snyder[207]. W swoich rozważaniach odwołuje się także do Chestertona. Howard-Snyder uważa jednak, że do argumentu należy dodać jeszcze jedną możliwość: Jezus pomylił się co do tego, iż jest Bogiem. Howard-Snyder

---

[204] C.S. Lewis, *Chrześcijaństwo po prostu*, s. 97.

[205] Cambridge University Press, 2013, s. 75-80.

[206] Tzw. trylemat Lewisa ma swoją długą historię. Był wykorzystywany w XIX-wiecznej apologetyce przez amerykańskiego teologa M. Hopkinsa (1802-1887) w jego wykładach o dowodach chrześcijaństwa, Wykład VIII: The condition, character, and claims of Christ, *Lectures on the evidences of Christianity, before the Lowell institute, January, 1844, By Mark Hopkins,* Boston: T.R. Marvin, 1856, s. 227-257.
Argument wykorzystywał także J. Duncan (1796-1870) teolog i profesor języka hebrajskiego: „Christ either deceived mankind by conscious fraud, or He was Himself deluded and self-deceived, or He was Divine. There is no getting out of this trilemma. It is inexorable". W. Knight, *Colloquia peripatetica, deep-sea soundings, being notes of conversations with the late John Duncan, by William Knight*, Edinburgh and London 1907, s. 109.
Rozważania podobne do *trylematu Lewisa* obecne były już we wcześniejszej literaturze, m.in.: św. T. More: „For surely if he were not God he were no good man neither while he plainly said he was God", *Dialogue of Comfort Against Tribulation*, Charles Dolman, London 1847, s. 238; Gajusz Mariusz Wiktoryn: „Haec dicens Deus fuit, si mentitus non est: si autem mentitus est, non opus Dei omnimodis perfectum" (Mówiąc to, był Bogiem, jeśli nie kłamał; jeśli jednak kłamał, nie był dziełem Boga doskonałym pod każdym względem). *Liber de generatione Divini Verbi*, PL cols. 1019c-36c, ref. col 1020. Informacje o osobach posługujących się trylematem pochodzą z artykułu autorstwa K. Barton'a: *The history of the liar, lunatic, lord trilemma*, zamieszczonego na stronie: https://conversantfaith.com/2012/05/04/the-history-of-liar-lunatic-lord-trilemma/#3 – dostęp: 21,11,2022. Wszystkie cytaty zostały sprawdzone w odnośnych źródłach.

[207] D. Howard-Snyder, *Czy Jezus był szaleńcem złoczyńcą czy Bogiem? A może tylko się pomylił?*, w: „Roczniki Filozoficzne", tłum. M. Iwanicki, LXI, nr 2, Towarzystwo Naukowe KUL, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin 2013, s. 39-68.

sądzi, że trzy opcje co do tego, kim jest Jezus, nie są wyczerpujące, gdyż pomijają możliwość pomyłki Jezusa. Ponadto uważa, że nie ma na tyle mocnych argumentów, aby odrzucić tezę o pomyłce Jezusa lub poważnie osłabić jej wiarygodność. Gdy przyjmujemy zatem czwartą opcję, pojawia się swoisty kwadrylemat, według którego: Jezus był szaleńcem, kłamcą, Bogiem lub pomylił się co do roszczeń o swojej boskości. Howard-Snyder twierdzi, że jest na przykład możliwe, aby diabeł zwiódł człowieka, by ten uznał się za Boga. Możliwe jest również błędne odczytanie tego, kim się jest lub błędne odniesienie starotestamentalnych proroctw mesjańskich do swojej osoby. Według niego, argumentacja jest na tyle mocna, że dostarcza odpowiednich racji, by uznać opcję pomyłki za poważnie dopuszczalną.

Z amerykańskim filozofem religii polemizuje Wojtysiak[208]. Nie zgadza się on z argumentami Howarda-Snydera, uzasadniającymi opcję pomyłki i stara się je odeprzeć lub osłabić. Wojtysiak zauważa, że rozszerzenie argumentu o opcję pomyłki nie zmienia istotnie wartości samego argumentu. Uważa, że „żaden (tylko) człowiek o zdrowym umyśle nie może uczciwie przypisać sobie boskości. W sprawie swojej (nie) boskości nie można się pomylić”[209].

Dyskusję nad trylematem Lewisa podejmuje również znany apologeta P. Kreeft wraz z R. Tacellim w książce *Podstawy apologetyki chrześcijańskiej, setki pytań, setki odpowiedzi*[210]. Autorzy poddają krytyce 5 interpretacji osoby Jezusa tworzących kwintylemat. Składają się na niego następujące wykluczające się opcje: Jezus był Bogiem, kłamcą, pomyleńcem, guru lub wymysłem mitu. Opcja mitu podważa nie samego Jezusa i to, co mówił, ale kwestionuje wartość samego Nowego Testamentu, definiując go jako wymysł późniejszych pokoleń, w którym umieszczono postać Jezusa z Nazaretu jako Boga-człowieka. W przypadku opcji guru Jezus jest postrzegany jako ten, który nie chciał, by jego słowa rozumiano literalnie, ale w sposób mistyczny. W tej koncepcji twierdzenia o boskości należy interpretować w duchu religii dalekowschodnich, takich jak hinduizm i buddyzm. Jezus, będąc oświeconym mistykiem, twierdził, że jest Bogiem, ale również był przekonany, że wszyscy ludzie są bogami z tą różnicą, że inni nie zdają sobie z tego sprawy. Jezus nie kłamał, ale rozumiał bóstwo swoje i innych w duchu panteizmu. Kreft i Tacelli argumentują za

[208] J. Wojtysiak, *W sprawie (nie)boskości nie można się pomylić*, w: „Roczniki Filozoficzne”, LXI, nr 2, Towarzystwo Naukowe KUL, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin 2013, s. 69-81.
[209] J. Wojtysiak, *W sprawie (nie)boskości nie można się pomylić*, s. 79.
[210] P. Kreeft, R.K. Tacelli, *Podstawy apologetyki chrześcijańskiej. Setki pytań, setki odpowiedzi*, tłum. R. Zajączkowski, Fundacja Prodoteo, Warszawa 2020, s. 169-197.

tym, że wadliwe są cztery opcje kwintylematu, a prawdziwa jest ta, która uznaje, że Jezus mówił prawdę, kiedy głosił, że jest Bogiem.

W rezultacie dyskusji nad argumentem do Chestertonowskiego trylematu doszły jeszcze trzy opcje: o tym, że Jezus się pomylił, że jest guru oraz wytworem mitu. Ostatnie dwie opcje dotyczą jednak innych zagadnień niż pozostałe propozycje. Opcja mitu podważa wiarygodność całego Nowego Testamentu, a dyskusja na temat wiarygodności Pisma Świętego to zupełnie inny problem. W rozważaniach apologetów traktuje się Ewangelie jako starożytne źródła o wysokiej wartości poznawczej, opisujące autentyczne wydarzenia sprzed 2 tysięcy lat. Opcja guru zakłada, że Jezus podzielał poglądy panteistyczne (lub pokrewne) typowe dla hinduizmu i buddyzmu, co w świetle danych przekazanych nam przez Ewangelie jest ewidentną nieprawdą. Opcja pomyłki jest godna rozważenia, gdyż nie kwestionuje wiarygodności opisów o Jezusie oraz rozumie bóstwo w taki sposób, jak definiuje to judaizm i chrześcijaństwo. Spełnia te kryteria, które realizują opcje klasycznego trylematu. Rozumowanie Chestertona wskazuje na trzy opcje i nie bierze pod uwagę opcji pomyłki.

Trzy opcje trylematu można zaklasyfikować w następujący sposób: jeśli Jezus Chrystus twierdził, że był Bogiem, to był Bogiem lub nie był Bogiem. Jeśli mówił prawdę, to był Bogiem, wskutek czego należy uznać jego boskość i oddać mu cześć. Jeśli nie był Bogiem to albo wiedział o tym, lub nie zdawał sobie z tego sprawy. Jeśli wiedział, że nie jest Bogiem, to celowo i świadomie wprowadzał swoich słuchaczy w błąd, a więc kłamał, oszukiwał innych oraz bluźnił przeciwko prawdziwemu Bogu. Jeśli wysuwał boskie roszczenia i nie zdawał sobie sprawy, że nie jest Bogiem, to nieświadomie wprowadzał słuchaczy w błąd. Ktoś taki jest niespełna rozumu, chory psychicznie lub opętany i zwodzony przez złego ducha. Uważam, że opcję pomyłki co do tego, iż jest się Bogiem lub nie, należy umieścić właśnie w tej ostatniej kategorii. Sam błąd w poznaniu nie jest czymś rzadkim, jest typowo ludzkim działaniem. Jednakże może istnieć wiele rodzajów pomyłek.

Dla bieżących rozważań istotne są cztery rodzaje błędów w poznaniu: można się mylić co do kwestii istotnej lub nieistotnej. Pomyłka może być także jednorazowa, ale skorygowana w wyniku następującej później refleksji lub może być trwała bez skorygowania po refleksji. Ponadto te 4 typy mogą się krzyżować. Pomyłka co do boskości musi być pomyłką istotną i trwałą. Gdyby Jezus był zaledwie człowiekiem, to wysuwając boskie roszczenia, myliłby się co do najważniejszej kwestii własnej tożsamości i uznawałby ten stan rzeczy trwale, w Jego wypadku do końca życia.

Pomyłkę dotyczącą istotnej kwestii, w której trwa się przez dłuższy czas, należy jednak zaklasyfikować jako posiadanie poważnych defektów psychicznych. W przypadku Jezusa taka postawa zdradzałaby brak zdolności do określenia własnej tożsamości, czy jest się człowiekiem, czy Bogiem w rozumieniu judaizmu i chrześcijaństwa, to znaczy istotą transcendentną, odwieczną, wszechmocną, wszechwiedzącą, ze wszech miar doskonałą, zbawiającą świat. Pomyłka w tej kwestii zdradza niemoc w odkryciu nieprzezwyciężalnej różnicy między Bogiem a człowiekiem.

Wojtysiak w swojej polemice z Howardem-Snyderem pisze: „Są jednak takie typy pomyłek lub złudzeń, które są oznaką szaleństwa lub choroby psychicznej. Uważam, że należy do nich błędne mniemanie o swojej boskości”[211]. Ponadto, boskie roszczenia wymagają potwierdzenia w postaci posiadania wyjątkowej wiedzy, czynienia cudów, a w przypadku kogoś z tradycji judaistycznej spełnienia licznych starożytnych proroctw. Samo przypisywanie sobie atrybutu boskości nie wystarcza, aby dać wiarę takiemu człowiekowi. Trzy opcje trylematu proponowane już przez Chestertona są więc wystarczające. Wydaje się, że nie ma potrzeby dodawać nowych opcji, ale, co najwyżej, poszerzyć znaczenie opcji kłamcy i szaleńca.

Inną cechą wyróżniającą Jezusa z Nazaretu, na którą zwraca uwagę Chesterton, jest to, że nie poddał się uwarunkowaniom współczesnych Mu realiów. Jest to widoczne w Jego sposobie życia i nauce.

„Poglądy Jezusa były tak samo trudne dla ówczesnych, jak i dla dzisiejszych ludzi. Żydzi, Rzymianie i Grecy nie wierzyli w mistyczną ideę, zgodnie z którą mężczyzna i kobieta stają się jedną substancją sakramentalną; nie rozumieli jej nawet na tyle, by móc ją odrzucić”[212]. Nauka Chrystusa nie była uwarunkowana istnieniem Cesarstwa Rzymskiego ani porządkiem społecznym starożytnej Palestyny. Za przykład może posłużyć nauczanie na temat małżeństwa. Zawarł w nim poglądy, które nie były obecne w tamtych czasach w Palestynie, między innymi kategorycznie odrzucił poligamię i rozwody[213].

Chesterton zauważa, że nauka Jezusa była czymś zupełnie nowym, ale równocześnie niełatwym do przyjęcia przez słuchaczy: „Można powiedzieć wiele

[211] J. Wojtysiak, *W sprawie (nie)boskości nie można się pomylić*, s. 73.
[212] G.K. Chesterton, *Wiekuisty Człowiek*, s. 305.
[213] G.K. Chesterton, *Wiekuisty Człowiek*, s. 307-308: „Z pewnością nie zaczerpnął swojej argumentacji przeciw rozwodowi z prawa Mojżeszowego ani z prawa rzymskiego, ani z obyczajów ludu Palestyny. Brzmiała ona dla Jego ówczesnych krytyków tak samo, jak brzmi dla Jego krytyków dzisiaj: jak arbitralny, transcendentny dogmat, który wziął się znikąd poza tym, że wziął się od Niego. […] Jest to ideał całkowicie ponadczasowy, tak samo trudny w każdych czasach i tak samo w każdych czasach możliwy do osiągnięcia”.

rzeczy, ale bezwzględnie nie to, że idee Jezusa z Nazaretu pasowały do Jego czasów, a nie pasują do naszych. Na ile pasowały do Jego czasów, widać chyba z zakończenia Jego historii”[214].

Pisarz podkreśla, że jeśli Chrystusa uzna się tylko za człowieka, to popada się w sprzeczności i absurdy. Jezus jest zrozumiały tylko wtedy, jeśli przyjmie się ten wielki historyczny paradoks – jeśli uznaje się Go zarówno za Boga, jak i człowieka.

W opinii Chestertona Jezus z Nazaretu jest absolutnie wyjątkową osobą, niemającą sobie równych w całej historii ludzkości ani wśród mędrców, ani wśród wielkich założycieli religii. Pisarz podkreśla Jego mądrość, inteligencję, wrażliwość na drugiego człowieka, współczucie, wierność ideałom. Najwięcej jednak uwagi poświęca kwestii wysuwania boskich roszczeń przez Jezusa. W opinii Chestertona słowa o własnej boskości brzmią wiarygodnie w ustach Mistrza z Nazaretu. Jeśli ktokolwiek inny by je wypowiedział, to dałby asumpt do słusznego oskarżenia go o chorobę psychiczną lub zwodzenie przez złego ducha. Chesterton, a potem Lewis i wielu innych myślicieli argumentuje, że Jezusa przedstawionego w Ewangeliach należy uznać za prawdziwego Boga.

Jak już wspomniałem, argument Chestertona-Lewisa (lub argument podobny) zakłada wiarygodność przynajmniej tych fragmentów Ewangelii, które mówią o boskich autodeklaracjach Jezusa. Chesterton bronił tej wiarygodności. Jest ona do dziś kwestią dyskutowaną przez historyków, filozofów i teologów. Pomijając tę kwestię, która wykracza poza ramy niniejszej pracy, warto zwrócić uwagę na dodatkowy – rzucony jakby mimochodem przez Chestertona – argument pomocniczy, który broni przesłanki, że Jezus naprawdę mówił, że jest Bogiem. Wrócimy do cytatu:

„Nawet gdyby Kościół nie zrozumiał, o co Chrystusowi chodziło, byłoby przecież prawdą, że żadna historyczna tradycja poza Kościołem nigdy nie popełniła takiej pomyłki. Mahometanie nie zrozumieli Mahometa opacznie i nie przypuszczali, że jest on Allachem. Żydzi nie poddali błędnej interpretacji słów Mojżesza i nie utożsamiali go z Jahwe. Dlaczego zatem to jedno roszczenie miałoby zostać wyolbrzymione, skoro podobnego do niego nikt inny i nigdy nie zgłaszał?”[215]

Otóż, według Chestertona, skoro żaden z założycieli wielkich religii świata – poza Jezusem Chrystusem – nie zgłaszał roszczenia do boskości, to większość zdroworozsądkowych ludzi nie powinna tego roszczenia dopuścić, chyba że mają do

[214] G.K. Chesterton, *Wiekuisty Człowiek*, s. 305.
[215] G.K. Chesterton, *Wiekuisty Człowiek*, s. 318.

tego wyjątkowe podstawy. Jest więc wysoce prawdopodobne, że gdyby Jezus nie żywił tego roszczenia, nikt by Mu go nie przypisał. Jest to bowiem zbyt wielkie roszczenie i zbyt wielkich wymaga oznak. Skoro jednak Ewangelie zawierają roszczenia Jezusa co do boskości, z wielkim prawdopodobieństwem znaczy to, że jej autorzy spotkali się ze słowami i zdarzeniami, które skłoniły ich do stwierdzenia i uznania tego roszczenia. Nie należy zbyt pochopnie przypisywać uczniom Jezusa naiwności w dokonaniu aktu wiary. Trzeba przy tym zwrócić uwagę, że Jezus żył wśród ludzi wyznających ścisły monoteizm, w którym bardzo rygorystycznie przestrzegano nawet zakazu przedstawień ikonograficznych Boga. Źródłem takiej postawy było przekonanie o absolutnej transcendencji Boga Jahwe, który jest ponad światem stworzonym, w żaden sposób nie związany i nieograniczony materią. Taka ostrożność wobec nauki o wcieleniu Boga wskazuje na fakt, że jeśli uczniowie uwierzyli, a ostatecznie przypłacili to życiem, to musieli mieć ku temu bardzo ważne powody. Oznacza to, że gdybyśmy nawet nie posiadali świadectw o cudach Chrystusa, to fakt, że wielu żydów, w tym przedstawiciele elity religijnej, uznało Bóstwo Jezusa, jest argumentem na rzecz prawdziwości tych roszczeń. Sceptycyzm żydowski wobec faktu Inkarnacji stanowi zatem tło i kontekst dla poznania prawdy o tym, kim jest Jezus. Środowisko judaistyczne było bardzo trudnym, o ile nie najtrudniejszym miejscem do tego, aby wzbudzić wiarę we wcielenie.

4.2. Cechy dobrej doktryny religijnej

Chesterton wyróżnia kilka przymiotów, którymi charakteryzuje się dobra doktryna religijna. W tej charakterystyce odnosi się do religii katolickiej. Według niego, są to: posługiwanie się dogmatami, złożoność, spójność oraz trwałość doktryny. Niżej dokładniej omówię dwie pierwsze.

4.2.1. Formułowanie dogmatów wiary

Chesterton podkreśla, że człowiek nie może żyć bez dogmatów. Pisarz zwraca uwagę na fakt, że dogmaty posiadają wszyscy ludzie, a nie tylko wyznawcy różnych religii. Jednakże nie wszyscy to sobie uświadamiają.

„Tymczasem w gruncie rzeczy istnieją tylko dwa rodzaje ludzi: ci, który akceptują dogmaty i wiedzą o tym oraz ci, którzy akceptują dogmaty i nie zdają sobie z

tego sprawy. Jedyna moja przewaga nad panem Bennettem polega na tym, że należę do pierwszej z tych dwóch grup. Podejrzewam, że ów zdolny pisarz do tego stopnia nie uświadamia sobie własnego dogmatyzmu, że nie jest nawet świadom, co znaczy słowo «dogmat». Jeśli używa tego słowa w potocznym znaczeniu, to przecież samo twierdzenie o niezgodności dogmatu z inteligencją brzmi już cokolwiek dogmatycznie"[216].

Jeśli dogmat zrozumie się jako pozostawanie przy własnych poglądach nawet mimo braku uzasadnienia, to wówczas trzeba uznać, że dogmatami posługują się wszyscy, nawet ci, którzy podważają możliwość współistnienia dogmatu i racjonalności, jak wspomniany przez Chestertona żyjący na przełomie XIX i XX wieku angielski pisarz A. Bennett. Skoro wszyscy posługują się dogmatami, to lepiej je przyjąć świadomie niż nieświadomie i mieć właściwe kryteria ich przyjęcia bądź odrzucenia. Chesterton posługuje się dogmatami świadomie i tego nie ukrywa.

Chesterton uważa dogmaty religijne za wielkie osiągnięcie i wynalazek Kościoła katolickiego. Dogmat (gr. opinia, nauka, sąd, uchwała, dekret) to nauka zaczerpnięta z Objawienia, ogłaszana na soborach lub przez papieży, w łączności z biskupami, i w rezultacie niepodlegająca dyskusji wśród wiernych. Pierwotnie w chrześcijaństwie dogmat oznaczał naukę Jezusa Chrystusa oraz Apostołów, nakazy, zasady postępowania, czyli to, co rozumie się pod pojęciem „doktryna". Chrześcijaństwo katolickie od początku przejawiało przekonanie o słuszności głoszonej przez siebie nauki. Źródłem takiej postawy była pewność, że działa ono w imieniu Boga.

Pisarz uzasadnia, że prawo do dogmatyzowania pierwsi przywódcy wspólnoty chrześcijańskiej otrzymali od samego Jezusa. Odrzuca tezę, jakoby Apostołowie sprzeniewierzyli się ideom i nakazom Jezusa, a wprowadzili nowe, arbitralnie przez siebie ustalone.

Przekazywanie własnej doktryny w formie dogmatów było efektem integracji wiary z rozumem, która dokonała się w sposób naturalny już w pierwszych wiekach istnienia Kościoła. Sam proces powstawania dogmatów wymagał refleksji intelektualnej nad prawdami objawionymi, a następnie ogłaszania ich w języku abstrakcyjnym, niejednokrotnie zaczerpniętym z filozofii. Współczesne pojęcie dogmatu często stosuje się jako synonim braku myślenia, rozsądku czy krytycyzmu. W sferze światopoglądowej jest on uważany za mocny czynnik pozaracjonalny, mający dowodzić

[216] G.K. Chesterton, *Obrona wiary,* s. 13-14.

zacofania Kościoła. Chesterton wskazuje jednak na kilka dobroczynnych skutków dogmatyzowania artykułów wiary.

Pierwszą korzyścią, jaką przyniosło wprowadzanie dogmatów, było zachowanie przez wieki niezmienionego depozytu wiary mimo różnych zewnętrznych wpływów. Najtrudniejsze do odparcia były wpływy tych grup religijnych, które były podobne do chrześcijaństwa bądź zawierały te same elementy. Takim nurtem religijnym był gnostycyzm, który rozwijał się bujnie się pod koniec starożytności w postaci manicheizmu oraz w XII i XIII wieku jako kataryzm. Chesterton tak pisze o dogmacie w kontekście gnostycyzmu:

„Właśnie bowiem ta wiara i dogmat uratowały zdrowie świata. Ludzie ci na ogół przeciwstawiają religię umysłu i religię uczucia. Gdyby w zaraniu średniowiecza panowała religia uczucia, byłaby to religia rozpaczy i samobójstwa. Temu samobójczemu pędowi oparła się sztywna religia dogmatu. Krytycy ascetyzmu mają prawdopodobnie rację, sądząc, że niejeden pustelnik Zachodu czuł to samo, co wschodni fakir. Ale nie mógł myśleć tak samo jak fakir, gdyż był ortodoksyjnym katolikiem”[217].

W przytoczonym fragmencie Chesterton nazywa gnostycyzm ascetyzmem. Przy pomocy dogmatów Kościół definiował własną naukę, a poprzez wykluczenia – anatemy – potępiał tych, którzy uważali się za katolików, a nauki Kościoła w pełni nie podzielali. W ten sposób wyraźnie określał swoją teologię i pokazywał własną odrębność wobec innych prądów i idei. Ponadto dogmat zawiera w sobie element racjonalny, który jest ważnym składnikiem religii. Nadaje on kierunek uczuciowemu aspektowi religii, który jest ważny, choć sam w sobie niewystarczający.

Inny istotny walor dogmatu łatwiej można odkryć w okresie zamętu oraz ciągłego powstawania i upadku czegoś, co można określić mianem „mody intelektualnej”. Zostaje on ustalony i ogłoszony w sprzyjającym okresie spokoju, aby potem być wyraźnym drogowskazem na czas zamętu i kryzysu wiary. Na przestrzeni dwóch tysięcy lat dogmaty chrześcijańskie wielokrotnie spełniały taką rolę.

Poprzez dogmaty Kościół wyznaczał granice entuzjazmowi religijnemu, bronił racjonalności swoich zasad, mając na uwadze ich konsekwencje w życiu. Chesterton pisze: „Gdyby Kościół nie upierał się przy teologii, stopniałby do wymiaru szalonej mitologii mistyków, o wiele bardziej oddalonej od rozumu, a nawet od racjonalizmu, a

[217] G.K. Chesterton, *Święty Tomasz z Akwinu*, s. 99.

przede wszystkim o wiele bardziej oddalonej od życia i od umiłowania go. Nie zapominajmy, że byłaby to mitologia całkowicie odwrócona, zaprzeczająca wszystkiemu, co naturalne w pogaństwie"[218].

Chesterton zauważa, że nauka chrześcijańska była tak różna od wszystkiego, co zastała w momencie, kiedy pojawiła się na świecie, że nie poddana sztywnym ramom dogmatu mogłaby się przerodzić w coś, co byłoby destrukcyjne nawet dla tych elementów starożytności, które były dobre i zasługiwały na szacunek i uznanie. Nie potępiając otaczającego świata, dogmat w pewien sposób odseparował chrześcijan od zła istniejącego w starożytnym świecie, nie odseparował ich jednak od życia społecznego i kulturalnego.

Chesterton odrzuca współczesną krytykę posługiwania się dogmatami. Krytyka ta zasadza się na przekonaniu, że Kościół odbiera wolność:

„Debatom nad liberalizacją teologii nie będzie końca, dopóki ludzie nie zmierzą się z faktem, że jedyną naprawdę liberalną częścią teologii jest jej część dogmatyczna. Jeśli dogmaty są niewiarygodne, to dzieje się tak dlatego, że są niewiarygodnie liberalne. Jeśli są irracjonalne, to tylko pod tym względem, że dają nam większą świadomość wolności niż wynikałoby to z racjonalnego rozumowania"[219].

Liberalność teologii, zdaniem Chestertona, przejawia się w tym, że chrześcijańska koncepcja Boga i człowieka podkreśla ich wolność. Źródłem wolności człowieka jest uznanie wolności Boga i Jego suwerenności wobec każdego stworzenia.

Podsumowując, według Chestertona dogmaty wiary odegrały istotną rolę w historii chrześcijaństwa. Przede wszystkim umożliwiły zachowanie niezmienionego depozytu wiary przez wieki i pomogły odpierać wielokrotnie pojawiające się mody intelektualne i religijne. Zarówno w minionych wiekach, jaki dziś dogmatyzowanie spotyka się z głosami krytyki, które nasz pisarz próbuje odpierać.

4.2.2. Złożoność doktryny

Złożoność doktryny religijnej to jej druga pozytywna cecha, ukazana na przykładzie chrześcijaństwa. Chesterton zdaje sobie sprawę, że niektórzy czynią z tego zarzut. Dla niego jednak jest to ważny atut chrześcijaństwa ze względu na wieloaspektowość świata, w którym żyjemy.

[218] G.K. Chesterton, *Wiekuisty Człowiek,* s. 355-356.
[219] G.K. Chesterton, *Wiekuisty Człowiek,* s. 382.

„Ludzie narzekający na to, że religia chrześcijańska już na samym początku została tak bardzo skomplikowana przez teologię i tym podobne rzeczy, zapominają, że świat zabrnął nie tylko w ślepy zaułek, ale wręcz w labirynt zaułków i dziur. Problem sam w sobie był skomplikowany; w zwykłym rozumieniu nie dotyczył po prostu czegoś tak prostego jak grzech. Był także pełen zagadek, niespodziewanych i niezgłębionych błędów, nieświadomych chorób umysłowych i niebezpieczeństw grożących z każdej strony. Gdyby wiara skonfrontowała się ze światem, głosząc jedynie komunały o pokoju i prostocie, do których pragnęliby ją ograniczyć niektórzy moraliści, nie wywarłaby najmniejszego wrażenia na tym luksusowym i skomplikowanym domu wariatów”[220].

Złożoność doktryny chrześcijańskiej jest odpowiedzią na skomplikowaną rzeczywistość, w której żyje człowiek. Chcąc poważnie skonfrontować się ze światem, teologia chrześcijańska stara się najpierw poznać świat, a następnie dać adekwatną odpowiedź na rodzące się pytania.

W celu lepszego wyjaśnienia tego zagadnienia Chesterton porównuje doktrynę chrześcijańską do klucza. Podobnie jak klucz ma dokładnie określony kształt, chrześcijaństwo ma także swoje ramy i cechy konstytutywne. Po drugie, kształt klucza jest niepospolity. Zbiór zasad wiary dla wielu może wydawać się niezrozumiały i nieprzystający do rzeczywistości. Kościół uważa jednak ten zbiór za najlepszy. Po trzecie, klucz musi mieć odpowiedni wzór pasujący do konkretnego zamka. Chrześcijaństwo ma swój wzór, a jest nim doktryna, której strzeże.

Skuteczne rozwiązanie trudnych ludzkich problemów przez jakąś propozycję światopoglądową jest, zdaniem Chestertona, czymś na tyle niezwykłym, że przypomina to zdarzenie cudowne. W jego przekonaniu takiego „cudu” dokonuje doktryna katolicka, o czym pisze on w następujących słowach:

„Bo im bardziej skomplikowany wydaje się zbieg okoliczności, tym mniej można go uznać właśnie za zbieg okoliczności. Gdyby z nieba spadały płatki śniegu na przykład w kształcie «Serca Midlothianu», mógłby to być przypadek. Ale gdyby miały one kształt dokładnie taki jak labirynt z Hampton Court, myślę, że można by nazwać to cudem. Takim właśnie cudem stała się dla mnie w pewnej chwili filozofia chrześcijańska. Skomplikowanie współczesnego świata dowodzi prawdziwości jej doktryny o wiele bardziej niż proste problemy «wieków wiary». Po raz pierwszy

[220] G.K. Chesterton, *Wiekuisty Człowiek*, s. 339-340.

dostrzegłem prawdziwość chrześcijaństwa w Notting Hill i Batersea. Dlatego właśnie wiara ma ten skomplikowany system doktryny szczegółów, które tak bardzo niepokoją ludzi podziwiających chrześcijaństwo, ale w nie niewierzących. Chrześcijan jest dumny ze złożoności swojej wiary, tak jak naukowcy są dumni ze złożoności nauki. Dowodzi to bowiem, jak wielu dokonano już odkryć. Jeśli nauka ma choć trochę racji, to stwierdzenie, że wyraża swoje racje w sposób złożony, jest komplementem, a nie przyganą. Kij może przypadkiem pasować do otworu, a kamień do wyrwy w murze. Ale klucz i zamek są na to zbyt skomplikowane. Dlatego, jeśli klucz pasuje do zamka, to wiadomo, że jest to klucz właściwy"[221].

Stopień złożoności może posłużyć za kryterium wyboru właściwego systemu światopoglądowego. Większe prawdopodobieństwo, że jakaś doktryna jest prawdziwa, istnieje wtedy, gdy jest ona bardziej skomplikowana. To, co skomplikowane, zdecydowanie bardziej odpowiada skomplikowanej rzeczywistości. Skomplikowanie doktryny i wyrażanie się o świecie w sposób złożony jest w środowisku naukowym uważane za pochwałę, pokazuje bowiem, jak wiele odkryto, a pośrednio przywodzi na myśl wielość osób zaangażowanych w badania. Chrześcijaństwo jest z tego powodu podziwiane także przez niewierzących.

Chesterton odrzuca twierdzenie, jakoby we współczesnym świecie nie sposób wyznawać chrześcijaństwa, ponieważ jest ono skomplikowane. Uważa, że jest odwrotnie. Złożoność chrześcijaństwa jest jego cechą, którą można potraktować jako zaletę[222]. Złożoność teorii może być dowodem dużego dorobku i wielu odkryć w danej dziedzinie.

Złożoność doktryny stoi jednak w kontrze wobec „reguły prostoty". Zakłada ona, że należy wybrać tę hipotezę, która wyjaśnia niewiadomą w sposób najprostszy. Chesterton zwraca uwagę, że ludzki umysł poszukuje prawdy i chce wyjaśnienia, zatem nie zadowoli go teoria, której główną zaletą będzie jej prostota, ale tylko ta, która wyjaśnia. Prostota jest wartością, ale względną, znacznie istotniejsza jest siła eksplanacyjna. Chrześcijaństwo jest taką doktryną, która wyjaśnia ludzką egzystencję i to całkowicie. Dla człowieka poszukującego prawdy nie ma znaczenia skomplikowanie nauki katolickiej, ponieważ w rzeczywistości jest ona najprostszą, trwałą teorią wyjaśniającą ludzkie doświadczenie.

[221] G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, s. 144.
[222] Por. G.K. Chesterton, *Kościół katolicki i konwersja*, s. 169-170.

Wartość doktryny chrześcijańskiej bierze się między innymi stąd, że opisując świat takim, odkrywa jego regularności, ogólne zasady, ale i ukryte wyjątki. Chesterton tak pisze o chrześcijaństwie:

„Prawdziwość jakiejś myśli lub natchnienia najłatwiej sprawdzić, zastanawiając się, czy uwzględniają one istnienie ukrytych i zaskakujących nieregularności w świecie. […] Chrześcijaństwo przedstawia nie tylko prawidłowy obraz rzeczy, ale także obraz nieprawidłowy (jeśli wolno tak powiedzieć) dokładnie w tych miejscach, gdzie rzeczy utraciły prawidłowość. Jego plan pasuje doskonale do ukrytych nieregularności i przewiduje rzeczy nieprzewidziane”[223].

Chrześcijaństwo broni obraz świata przed uproszczeniami i głosi, że człowiek szczerze poszukujący prawdy o świecie zadowoli się jedynie taką odpowiedzią, która będzie w pełni adekwatna do jego pytania i problemu. Nie ma znaczenia, czy odpowiedź będzie prosta, czy skomplikowana.

W doktrynie katolickiej obok twierdzeń oczywistych i nieoczywistych są także te, które „świat” odrzuca z powodu ich niepopularności, na przykład dogmat o grzechu pierworodnym. Złożona doktryna chrześcijańska jest jednak, zdaniem Chestertona, najlepszą odpowiedzią na pytania formułowane przez człowieka doświadczającego bogactwa własnej egzystencji. Mimo swej złożoności jest najprostszą teorią wyjaśniającą ludzkie istnienie.

4.3. Chrześcijaństwo a inne religie

We współczesnej filozofii religii szeroko jest dyskutowany problem wielości religii. Stanowisko Chestertona w tej sprawie z pewnością nie ma nic wspólnego z pluralizmem religijnym (wszystkie religie są równie prawdziwe), a raczej zbliża się do ekskluzywizmu: jedna religia jest religią prawdziwą. Tą religią jest katolicyzm. Jak Chesterton uzasadnia swe stanowisko?

Chesterton opisał najważniejsze religie i wykazywał, że różnią się tak mocno, że niekiedy trudno je ze sobą porównać. To właśnie istnienie tych różnic jest tłem, na którym wyraźniej widać charakterystyczne cechy chrześcijaństwa.

Ukazanie cech politeizmu, w tym jego wielu słabości, jest ważne ze względu na fakt, iż w czasach Chrystusa niemalże cały znany nam świat starożytny prezentował

[223] G.K. Chesterton, *Ortodoksja,* s. 142-143.

taką religijność. Pisarz najobszerniej opisał politeizm grecki schyłku starożytności. Należy nadmienić, że różne wierzenia politeistyczne, mimo wielu różnic, posiadają wspólne istotne cechy, takie jak: oparcie na mitach i podaniach ludowych, a nie na objawieniu, panteistyczna wizja świata, kult natury, immanencja bóstwa w świecie.

W ocenie Chestertona badacze religii popełniają błąd natury metodologicznej. Polega on na patrzeniu na różne religie poprzez pryzmat chrześcijaństwa. Chodzi o traktowanie politeizmu czy religii dalekowschodnich w taki sposób, jak zwykle traktuje się chrześcijaństwo, tj. jako religię opartą na najwyższym autorytecie, założoną przez Boga, której doktryna została objawiona ludziom przez prawdziwego Boga.

„Profesorowie za bardzo ulegają pokusie traktowania mitologii jako teologii; jako całkowicie przemyślanych i poważnie wyznawanych systemów. Intelektualiści za bardzo ulegają pokusie brania na poważnie delikatnych odcieni rozmaitych szkół w dość nieodpowiedzialnej metafizyce Azji”[224]. Pisarz zauważa błąd w tym, że uważa się, iż księgi święte spełniają tę samą funkcję w różnych religiach oraz że nauka głoszona w każdej religii ma taką samą wartość dla wyznawców.

Chesterton zwraca uwagę na sposób podejścia do wiary oraz traktowania treści podanych do wierzenia przez wyznawców politeizmu.

„Nikt tak naprawdę nie myślał o Izis jako o istocie ludzkiej, nikt nie przypuszczał, że Demeter była postacią historyczną i nikt nie uważał Adonisa za założyciela Kościoła. Nie istniało przekonanie, że którekolwiek z tych bóstw zmieniło świat”[225]. Starożytni poganie byli wierzącymi w specyficzny sposób. Nie traktowali oni swoich bóstw i mitów tak, jak chrześcijanie traktują Chrystusa i Ewangelię – jako postać historyczną i jako księgę opisującą rzeczywiste wydarzenia. Chesterton zwraca uwagę, że kiedy starożytni wyrażali się o swoich bogach, zachowywali w domyśle coś, co można by wyrazić słowami: „ach, czemu takie rzeczy nie mogłyby istnieć?”[226].

Różnica między politeizmem a chrześcijaństwem widoczna jest również w tym, że spełniają one różne funkcje wobec swoich wyznawców[227]. Politeizm, zwłaszcza grecki, był dla swoich wyznawców zaspokojeniem potrzeby religijnej przez wyobraźnię, można stwierdzić, że nawet bardziej zaspokajał potrzebę wyobraźni niż

[224] G.K. Chesterton, *Wiekuisty Człowiek*, s. 367-368.
[225] G.K. Chesterton, *Wiekuisty Człowiek*, s. 176.
[226] G.K. Chesterton, *Wiekuisty Człowiek*, s. 178.
[227] G.K. Chesterton, *Wiekuisty Człowiek*, s. 192: „Politeizm, czy też politeistyczny aspekt pogaństwa, nigdy nie był dla pogan tym, czym katolicyzm dla katolików. Nigdy nie był on wizją świata zaspokajającą wszystkie dziedziny życia; kompletną i złożoną prawdą, mającą coś do powiedzenia o wszystkim. Politeizm zaspokajał tylko jedną potrzebę duszy, nawet jeśli nazwiemy ją potrzebą religijną; moim zdaniem, słuszniejsze byłoby nazwać ją potrzebą wyobraźni”.

potrzebę religijną. Poprzez silne oddziaływanie na wyobraźnię politeizm grecki dawał poczucie swoim wyznawcom, że ich potrzeba religijna jest spełniona. W ten sposób wierny nie zauważał bardzo istotnego braku w swojej religijności. Chrześcijaństwo ma wymiar holistyczny i jest całościowym obrazem świata. Chrześcijaństwo dysponuje rozbudowanym spójnym systemem dotykającym w zasadzie wszystkich dziedzin rzeczywistości.

W związku z tym Chesterton zawraca uwagę na kolejny aspekt rozważanej kwestii:

„Teologia to myśl, czy się z nią zgadzamy, czy też nie. Mitologia zaś nigdy nie była myślą i nikt tak naprawdę nie mógł się z nią zgodzić albo nie zgodzić. Była ona jedynie aurą cudowności, i gdy się rozwiała, w żaden sposób nie można jej było odzyskać”[228]. Chrześcijańska koncepcja świata to zbiór sądów o rzeczywistości, mitologia takim zbiorem nie była, przez co nie można się wypowiadać o jej prawdziwości lub fałszywości. Definiowanie jej jako „aura cudowności” nie pozbawia jej całkowicie znaczenia, ale stawia ją po stronie twórczości literackiej takich jak poezja. Politeizm różnił się zasadniczo od chrześcijaństwa ze względu na źródło treści religijnych – była to wyobraźnia, w przypadku chrześcijaństwa jest nim w przeważającej części opis wydarzeń historycznych starożytnego Izraela.

Mitologia i politeizm zawierały wiele elementów zła. Jednym z nich był kult demonów istniejący w niektórych postaciach wielobóstwa. Chesterton zwraca uwagę na cześć oddawaną złym duchom i jednocześnie stara się wskazać na genezę tego zjawiska. Przypuszcza, że w starożytności obecne było przekonanie, iż bóg, jak każdy władca, musi być kimś dalekim[229]. Z tego powodu ludzie z drobnymi sprawami zwracali się do demonów, gdyż postrzegali je jako bliższe sobie, a być może bardziej przyjazne. W wielu cywilizacjach na całym świecie istniały ślady kultu szatana.

Jednakże Chesterton zwraca uwagę na pewną zależność związaną z kultem zła. „Ale zwracanie się do podlejszych duchów niesie ze sobą straszne przekonanie, że gest ten musi być nie tylko bardzo mały, ale także bardzo podły; że musi to być jakaś najpodlejsza, najbardziej niegodziwa praktyka. Prędzej czy później człowiek świadomie zmusza się do robienia najbardziej odrażającej rzeczy, jaka przychodzi mu do głowy.

[228] G.K. Chesterton, *Wiekuisty Człowiek*, s. 252.
[229] G.K. Chesterton, *Wiekuisty Człowiek*, s. 183: „Z dostępnych nam opisów wielu prymitywnych czy też dzikich plemion możemy wnioskować, że kult demonów często był poprzedzany przez kult bogów, a nawet przez kult jednego najwyższego bóstwa. Można podejrzewać, że prawie zawsze w takim wypadku najwyższe bóstwo wydawało się zbyt odległe, by zwracać się do niego z drobnymi sprawami i ludzie zaczynali wywoływać duchy, bo w bardziej dosłownym sensie odnajdywali w nich bratnie dusze”.

Wydaje mu się, że skrajnie zły czyn wymusi uwagę albo odpowiedź złych sił kryjących się pod powierzchnią świata”[230].

Kult zła niejako zobowiązuje człowieka do tego, aby zwracać uwagę bóstwa na siebie poprzez popełnianie najgorszych czynów. Chesterton wymienia tu kanibalizm i ofiary z ludzi[231]. Kult zła przejawia się nie tylko w etyce, ale również w estetyce. Odwołując się do kultur południowoamerykańskich, zauważa, że bóstwo miało być także możliwie jak najbrzydsze. Chciano w ten sposób posiąść tajemnicę władzy poprzez działanie wbrew naturze. W myśl tego można wysunąć hipotezę, że im gorsze praktyki i rytuały oraz im bardziej odrażające bóstwo, tym bardziej demoniczny idol, któremu oddaje się cześć.

Charakterystyki politeizmu dopełnia fakt, że miał on skłonność do łączenia różnych wierzeń pogańskich oraz do indyferentyzmu wobec innych religii. W starożytności Izrael opierał się takiej postawie, potem chrześcijaństwo. Ukazywano w ten sposób, że nie jest obojętne, w co się wierzy.

Spośród religii Dalekiego Wschodu Chesterton wyróżnia hinduizm. Wspomina także o doktrynach filozoficznych, które uważa się za religie, jak buddyzm i konfucjanizm. Chesterton zalicza je do jednej grupy i w swoich tekstach wielokrotnie określa je wspólną nazwą np. „Azja”, „religie Azji”. Ponadto wyraża się o nich w sformułowaniach dość ogólnikowych, jednakże niepozbawionych wglądu w istotę rzeczy.

Pisarz zwraca uwagę, że mieszkańcy Azji postrzegają swoje religie inaczej niż Europejczycy postrzegają Kościół.

„Współczesny Europejczyk szukający dla siebie religii w Azji, tak naprawdę wnosi tam własne rozumienie religii. […] To święta prawda, że Azja ma własną godność, poezje i wysoko rozwiniętą cywilizację. Ale wcale nieprawda, że Azja ma własne, ściśle określone strefy moralnych wpływów, gdzie wszelka moralność mierzy się kategoriach moralności, jak wówczas, gdy mówi się, że Irlandia jest katolicka, a Nowa Walia była purytańska. Mapa Azji nie ma wyznaczonych religii w naszym rozumieniu Kościołów. Panujący tam stan umysłu jest o wiele subtelniejszy, bardziej względny, bardziej tajemniczy, bardziej różnorodny i zmienny, jak kolor skóry

[230] G.K. Chesterton, *Wiekuisty Człowiek*, s. 184.
[231] Ofiary z ludzi, w tym z dzieci, składano między innymi w państwie Inków, Azteków, w Palestynie, Kartaginie, Indiach. Wyższość chrześcijaństwa nad religiami tych ludów polega na tym, że jego ideały były całkowicie odmienne. Jest to prawdą nawet wtedy, gdy chrześcijanie swymi czynami nieraz zaprzeczali tym ideałom.

węża”[232]. Chesterton po raz kolejny zwraca uwagę na błąd w patrzeniu na zjawisko religii popełniany przez przedstawicieli kultury zachodniej, wychowanych w cywilizacji chrześcijańskiej. Błąd polega na posługiwaniu się niewłaściwymi kategoriami do oceny religii Dalekiego Wschodu. Ta religijność naznaczona jest względnością, zmiennością i tajemniczością. Świat w niej opisują mity lub koncepcje filozoficzne, osadzone w panteistycznej wizji rzeczywistości i przekonaniu o odwiecznym przeznaczeniu.

Jak w całym świecie niechrześcijańskim, również i tu wiara jest oddzielona od rozumu. Jedną z ważniejszych cech tych religii jest zasada wiecznej powtarzalności świata: wszystko niezmiennie obraca się dokoła wokół osi, którą stanowi pustka, by kiedyś znowu powrócić w to samo miejsce. Autor porównuje to do azjatyckiego symbolu węża trzymającego w pysku własny ogon. Wyobraża to całą rzeczywistość, która prowadzi donikąd. Cykliczność zamyka się w pewnych ramach, w niezmienności i odwiecznym przeznaczeniu. Przejawami zasady niezmienności są między innymi, reinkarnacja oraz indyjski system kastowy, który na podstawie hierarchii społecznej zbudował hierarchię duchową ludzi.

Dla religii Wchodu charakterystyczne jest także specyficzne podejście do etyki.

„Głębiej niż największe głębie metafizyki, daleko w otchłani mistycznych medytacji, pod całym poważnym wszechświatem rzeczy duchowych kryje się nieuchwytna i przerażająca beztroska. Tak naprawdę nie ma większego znaczenia, co się robi. Czy to dlatego, że Azjaci nie wierzą w diabła, czy dlatego, że wierzą w przeznaczenie, czy też dlatego, że doświadczenie jest dla nich wszystkim, a życie wieczne czymś zupełnie innym niż dla nas, w każdym razie z jakiegoś powodu są oni zupełnie inni od nas”[233].

Moralność podporządkowana jest przeznaczeniu i odnosi się do odwiecznego kołowrotu wcieleń, wskutek czego odniesienie do innych ludzi będzie naznaczone relatywizmem. Może to skutkować brakiem wrażliwości na drugiego człowieka, a skoncentrowaniem się na sobie, co Chesterton nazywa „przerażającą beztroską”. Przyczyna relatywizmu tkwi również w tym, że w religiach Wschodu nie ma odniesienia do trwałej, niezależnej rzeczywistości, która dokona w pewnym momencie osądu całego świata stworzonego. Według doktryny chrześcijańskiej, takim momentem, ku któremu zmierza cały świat, jest sąd ostateczny.

[232] G.K. Chesterton, *Wiekuisty Człowiek*, s. 370.
[233] G.K. Chesterton, *Wiekuisty Człowiek*, s. 373.

Chesterton odnosi się bardziej szczegółowo do zagadnienia roli, jaką odegrał Budda w świecie religii Wschodu: „A rola, którą odgrywał, była rolą filozofa-intelektualisty, wyznającego konkretną teorię właściwego intelektualnego podejścia do tej atmosfery. Potrafię zrozumieć niechęć buddystów do twierdzenia, że buddyzm to tylko filozofia, jeśli przez filozofię rozumiemy intelektualną grę podobną do tej, jaką prowadzili greccy sofiści, rzucając światy w powietrze i łapiąc je jak piłeczki. Precyzyjniejsze chyba byłoby twierdzenie, że Budda stworzył rodzaj metafizycznej, a może nawet psychologicznej dyscypliny. Zaproponował sposób wyzwolenia z wszelkich powtarzających się smutków po prostu przez porzucenie złudzeń zwanych pragnieniami. Wcale nie głosił, że łatwiej osiągniemy to, czego pragniemy, jeśli powściągniemy naszą pożądliwość wobec niektórych przedmiotów naszych pragnień albo że osiągniemy to w lepszy sposób, lub w lepszym świecie. Głosił tylko, że powinniśmy w ogóle przestać tego pragnąć”[234].

Pisarz zauważa, że Budda przyjął ogólne założenia metafizyczne wobec świata obecne w jego czasach i narzucił na nie wyniki własnych rozważań na temat smutku, lub szerzej – cierpienia. Chesterton postrzega Buddę jako filozofa-intelektualistę, który zaproponował doktrynę mającą poprowadzić wyznawców do osiągnięcia stanu wyzbycia się źródła cierpienia, tj. pragnień. Jeśli człowiek porzuci pragnienia i uświadomi sobie, że wszystko rozwiewa się w nicość, stanie się wtedy nieczuły i obojętny, a więc, według buddystów, szczęśliwy.

Religie będące skutkiem namysłu filozoficznego nad ludzkim życiem zawierają w swojej treści elementy zbliżone do pierwotnego zamysłu religijnego, ale są one wysoce niedoskonałe. Z tej racji religia potrzebuje objawienia – ponownej interwencji samego Boga, aby przywrócić to, co było na początku. Religie przedchrześcijańskie Chesterton traktuje jako degeneracje pierwotnej religii. Pozytywne wątki pojawiające się w tych religiach traktuje jako niedoskonałe przygotowanie do chrześcijaństwa.

Chesterton zauważa wiele podobieństw pomiędzy sytuacją świata starożytnego a współczesnej Azji i podkreśla, że gdyby nie chrześcijaństwo, które pokonało politeizm na terenach Cesarstwa Rzymskiego, dziś w Europie panowałaby podobna religijność i sposób myślenia jak w Azji. Do dziś mógłby nastąpić długi proces ewolucji starożytnej mitologii i filozofii.

[234] G.K. Chesterton, *Wiekuisty Człowiek*, s. 207.

„Krótko mówiąc, gdyby klasyczne pogaństwo przetrwało do dziś dnia, wraz z nim zachowałoby się sporo rzeczy, które wyglądałyby podobnie do tego, co nazywamy religiami Wschodu. Nadal istnieliby pitagorejczycy nauczający o reinkarnacji, tak jak istnieją do dziś Hindusi nauczający o reinkarnacji. Nadal istnieliby stoicy wyznający religię rozumu i cnoty, tak jak istnieją do dziś konfucjaniści wyznający religię rozumu i cnoty[235]".

Na potwierdzenie swojej hipotezy Chesterton przytacza kilka faktów ukazujących zbieżność cech starożytnego świata ze współczesnym dalekim Wschodem. Jednym z nich jest wiara w reinkarnację, dziś obecna w hinduizmie i buddyzmie. W starożytności metempsychozę wyznawano w doktrynie orfickiej i pitagoreizmie, nauczał o niej także Platon, funkcjonowała w kulcie cesarzy rzymskich i gnozie.

Gdyby nie chrześcijaństwo, być może istniałaby religia pitagorejska i sokratejska, jak istnieje religia buddyjska i konfucjańska: „Skoro literatura nadal opierałaby się na greckiej mitologii, moglibyśmy tę mitologię nazwać religią, tak jak nazywamy religią mitologię Hindusów"[236]. Istniałaby religia oparta na greckich mitach, jak istnieje religia oparta na mitach hinduskich.

Gdyby chrześcijaństwo nie pojawiło się na świecie, politeizm starożytny nie zostałby wyparty nawet przez islam, jaki istnieje w obecnym kształcie. Islam z racji tego, iż pojawił się po chrześcijaństwie, jest w pewnej mierze jego naśladownictwem.

Jak zauważa Chesterton, islam, jest religią zupełnie obcą duchowości i metafizyce proponowanej przez religie Azji, choć podobnie jak one charakteryzuje się odrębnością wiary od rozumu. Chesterton zwraca uwagę na synkretyczny charakter religii muzułmańskiej, która zawiera wiele elementów zaczerpniętych ze świata zachodniego:

„Islam, z historycznego punktu widzenia, jest największą ze wschodnich herezji. Zawdzięcza on sporo zupełnie odizolowanej i wyjątkowej odrębności Izraela, ale znacznie więcej zawdzięcza Bizancjum i teologicznemu entuzjazmowi chrześcijaństwa. Zawdzięcza on nieco nawet wyprawom krzyżowym. Nie zawdzięcza natomiast absolutnie niczego Azji"[237].

Islam zawdzięcza Izraelowi odwoływanie się do Abrahama, Izraelowi bądź herezjom odchrześcijańskim zawdzięcza ideę jednego Boga w jednej osobie. Pewne

[235] G.K. Chesterton, *Wiekuisty Człowiek*, s. 376.
[236] G.K. Chesterton, *Wiekuisty Człowiek*, s. 378.
[237] G.K. Chesterton, *Wiekuisty Człowiek*, s. 371.

idee istniejące w islamie mogą mieć swoje źródła w sąsiednich kulturach czy tradycjach religijnych: brak rozdziału na sferę religijną i świecką, brak ofiary krwawej i co się z tym wiąże brak stanu kapłańskiego, ikonoklazm i inne.

Chesterton twierdzi, że islam nie jest wytworem pogaństwa, ale, „powstał jako produkt chrześcijaństwa, nawet jeśli był to produkt uboczny i nawet jeśli był to produkt szkodliwy. Była to herezja albo parodia, która miała dorównać Kościołowi i z tego powodu stała się jego naśladownictwem[238]". Islam jako herezję definiował już św. Jan z Damaszku. W dziele *O herezjach* islam nazywał „zwodniczym kultem izmaelitów"[239]. Od Kościoła islam przejął między innymi swoją waleczność – ta zasada nie była znana religiom pogańskim czy azjatyckim. Waleczność jest tutaj rozumiana jako oryginalna cecha chrześcijaństwa przejawiająca się nie tyle w walce o przetrwanie w niesprzyjających warunkach, ale w dużej aktywności mającej na celu pozyskanie wyznawców innych religii. Jej źródło znajduje się w przekonaniu o absolutnej wyjątkowości chrześcijaństwa. Wiele poglądów Mahometa zostało uwarunkowanych sytuacją społeczną i kulturową środowiska, w którym żył, tj. Arabii VI wieku. Jako przykład Chesterton podaje jego poglądy na temat małżeństwa[240].

Początki islamu Chesterton postrzega jako reakcję na religijność Dalekiego Wschodu. U swojego zarania nie miał on na celu walki z Kościołem, ale z azjatyckim politeizmem, obecnym zwłaszcza w hinduizmie.

„Pierwotnie islam nie był wcale ruchem przeciwko chrześcijaństwu. Nie patrzył on, by tak rzec, na zachód; patrzył na wschód, w kierunku bałwochwalstwa Azji. Lecz Mahomet uważał, że z azjatyckimi bożkami skuteczniej będzie się walczyć przy użyciu prostszej doktryny; ktoś mógłby wręcz powiedzieć: prostszego chrześcijaństwa[241]". Orężem walki dla Mahometa miała stać się nowa religia monoteistyczna, będąca przeciwieństwem hinduizmu. Jej doktrynę można określić jako prostszą wersję chrześcijaństwa.

Prostota doktryny islamu ma swoje liczne konsekwencje. Jedną z nich jest przeświadczenie, że jest ona odpowiednia dla wszystkich ludzi, a przez to uniwersalna:

---

[238] G.K. Chesterton, *Wiekuisty Człowiek*, s. 379.
[239] Św. Jan Damasceński, *O herezjach*, w: „Dialektyka albo rozdziały filozoficzne. O herezjach", przekład i opracowanie A. Zhyrkova, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011, s. 135.
[240] G.K. Chesterton, *Wiekuisty Człowiek*, s. 304: „Możemy na przykład całkiem słusznie powiedzieć, że Mahomet poszedł na kompromis w sprawie poligamii, bo był uwarunkowany przez poligamiczne społeczeństwo. […] Urodził się on jednak w szóstym wieku w Arabii i w jego prawach małżeńskich możemy dostrzec wpływ warunków życia panujących w Arabii szóstego wieku".
[241] G.K. Chesterton, *Nowe Jeruzalem*, s. 399-400.

„Prawdziwy błąd islamu to coś znacznie bardziej dynamicznego i nowoczesnego niż jakiekolwiek partykularne bądź przejściowe prześladowanie chrześcijan. Wziął się on z tego, że muzułmanie uważali swoją doktrynę za prostszą i zdrowszą odmianę chrześcijaństwa – podobnie jak czyni to wielu współczesnych chrześcijan. Myśleli, że może ona stać się uniwersalna tylko z tego powodu, że jest mało interesująca. Człowiek, który uważa głoszone przez siebie poglądy za truizm, jest zaś znacznie bardziej nietolerancyjny od człowieka, który uważa głoszone przez siebie poglądy za paradoks”[242].

Błędem islamu Chesterton nazywa pewną postawę wyrosłą na gruncie monoteistycznej teologii muzułmańskiej oraz przeświadczenia, że islam proponuje prostszą, ale także lepszą naukę niż chrześcijaństwo. Ta postawa zakłada, że religia Mahometa jest uniwersalna i oczywiście prawdziwa dla wszystkich ludzi. Brak złożoności w teologii nie sprzyja takiemu spojrzeniu na świat, w którym dostrzega się nieregularności, wyjątki i indywidualności. To z kolei rodzi nietolerancję i brutalność w narzucaniu islamu innym. Nie pojawiły się w tej kulturze typowe dla cywilizacji łacińskiej takie osiągnięcia jak prawo zwyczajowe czy nadawanie praw i przywilejów.

Pisarz zauważa, że w relacjach chrześcijańsko-muzułmańskich wszystko rozgrywa się o kwestię najważniejszą, tj. o uznanie bądź nieuznanie Bóstwa Jezusa Chrystusa. Chrześcijanie sprzeciwiają się uznawaniu Jezusa Chrystusa za (jedynie) proroka, uważają go za Boga równego Ojcu. Zagadnienie wcielenia Boga jest prawdą, która dla muzułmanów jest nie do zaakceptowania. Inkarnacja pozwoliła na przedstawianie wizerunków Boga i świętych. Z tej racji ortodoksyjne chrześcijaństwo wielokrotnie sprzeciwiało się ikonoklazmowi. Chrześcijanie odmawiają uznania Chrystusa jedynie za człowieka – jednego z wielu ludzi, co Chesterton odnosi do sytuacji z pierwszych wieków chrześcijaństwa, kiedy to wyznawcy Chrystusa sprzeciwiali się, by uznawać Go za jednego z wielu bogów. W konfrontacji z tymi dwiema propozycjami chrześcijaństwo ortodoksyjne nie mogło ich zaakceptować bez sprzeciwienia się własnej doktrynie.

Chesterton traktuje islam jako niedoskonałe naśladowanie chrześcijaństwa i wskazuje na jego braki. Istotna różnica między chrześcijaństwem a islamem to doktryna o Trójcy Świętej, która jest podstawą nauki o miłości Boga. Wyznanie wiary muzułmanów takiej koncepcji Boga nie dopuszcza. W istocie Boga muzułmanów nie

[242] G.K. Chesterton, *Nowe Jeruzalem*, s. 400-401.

ma miłości, mimo że wśród imion Allaha funkcjonują takie jak np. miłosierny, litościwy. Drugi element ukazujący miłość Boga to wcielenie, ono również w islamie nie występuje.

W kontekście relacji chrześcijaństwa z islamem Chesterton zwraca uwagę na stronniczość pisarzy traktujących o wyprawach krzyżowych. Chrześcijanie są tam przedstawiani negatywnie, a Żydzi i muzułmanie wręcz przeciwnie. Tę niesprawiedliwość pisarz tłumaczy wrogością wobec katolicyzmu[243]. Niechęć wobec Kościoła i jego dokonań jest obecna w kulturze zachodniej od czasów renesansu i dotarła do czasów współczesnych. Ten fakt Chesterton nazywa „paradoksalnym". Paradoks polega na tym, że ludzie ukształtowani przez katolicką cywilizację zaczęli poszukiwać wszelkich sposobów, aby zdyskredytować kulturę, której byli beneficjentami.

W kontekście odniesienia do innych religii i prądów kulturowych Chesterton próbuje odpierać zarzuty kierowane wobec chrześcijaństwa i stara się odpowiedzieć na nie, pisząc, czym chrześcijaństwo nie jest. Podkreśla, że chrześcijaństwo nie jest wytworem świata pogańskiego, gdyż żadna z istniejących dwa tysiące lat temu mitologii i filozofii nie przypominała tworzącego się Kościoła z jego doktryną i strukturą[244]. Nie znano wtedy pojęcia religii wojującej, za wszelką cenę opierającej się synkretyzmowi. Chrześcijaństwo nie było również ostatnią fazą rozkładu cywilizacji starożytnej. Być może ktoś mógłby przewidzieć reakcję na ówczesny hedonizm w postaci ascetyzmu i sceptycyzmu, jednak chrześcijaństwo nie stawia umartwienia i ascezy w centrum swego nauczania. U schyłku starożytności ascetyzm i pesymizm pojawiły się w formie manicheizmu, a sceptycyzm w kulcie boga Mitry. Manicheizm i mitraizm przeminęły wraz z upadkiem cywilizacji starożytnej, chrześcijaństwo ostało się. Chrześcijaństwo nie jest czymś wymyślonym przez cesarzy rzymskich i narzuconym odgórnie obywatelom. Jak już wspomniano, niektórzy cesarze w IV wieku przyjmowali chrześcijaństwo, ale w formie nieortodoksyjnej, tj. ariańskiej. Była to religia zracjonalizowana, możliwa do przyjęcia przez ówczesne elity. Chesterton pisze: „wersja ta wydawała się wielu rozsądniejsza i mniej fantastyczna, a wśród jej zwolenników było wielu ludzi wykształconych, którzy chcieli niejako odreagować

[243] Por. G.K. Chesterton, *Nowe Jeruzalem*, s. 396-398.
[244] G.K. Chesterton, *Wiekuisty Człowiek*, s. 397: „[…] chrześcijaństwo, które pojawiło się wśród pogańskiej ludzkości, miało wszystkie oznaki zjawiska wyjątkowego, a nawet nadprzyrodzonego. Nie przypominało żadnego z pozostałych zjawisk, a im dłużej je badamy, tym mniej je przypomina".

pierwsze romantyczne porywy nawrócenia”[245]. Arianizm był promowany i stał się religią państwową, nie przetrwał jednak próby czasu. Arianizm upadł i nie odrodził się mimo poparcia ludzi sprawujących władzę[246].

Chrześcijaństwo nie było czymś, co można by było nazwać „spiskiem Semitów”, chcących wprowadzić kult jednego boga w miejsce religii politeistycznych. Gdyby tak było, Kościół nie występowałby tak zdecydowanie przeciw islamowi, który zakłada ścisły monoteizm. Chrześcijaństwo nie było zwrotem przeciwko radości, człowiekowi i naturze, jak manicheizm. Walczyło z manicheizmem i z jego pesymistyczną wizją życia. Zaproponowało naukę, w której dowartościowało człowieka, rodzinę, stworzenie, nie chciało niszczyć świata, ale go odnawiać.

Pisząc o chrześcijaństwie w kontekście różnych mód intelektualnych okresu schyłku starożytności, Chesterton podkreśla, że jedyna propozycja intelektualna i religijna, która przetrwała tamten czas, to chrześcijaństwo. Fakt ten jest dla niego silnym argumentem na rzecz religii katolickiej.

Chesterton występuje przeciwko porównywaniu do siebie religii i odrzuca klasyfikacje oparte na religioznawstwie porównawczym. Zwraca uwagę, że błędem jest stawianie w jednym rzędzie Jezusa, Allaha, Buddy i Zeusa, jak to czynią niektórzy naukowcy, pisze: „porównywane rzeczy są w istocie absolutnie nieporównywalne. […] Przyzwyczailiśmy się do stawiania w jednym rzędzie imion wielkich założycieli religii: Chrystusa, Mahometa, Buddy, Konfucjusza. Tak naprawdę jest to zwyczajna sztuczka, kolejne złudzenie optyczne, które dowolne przedmioty ukazuje w danej relacji dzięki zmianie punktu widzenia. Wielkie religie i ich założyciele, a raczej to, co wedle swego uznania włączamy do tego zbioru, tak naprawdę nie mają wspólnej natury”[247].

Autor nie zgadza się z twierdzeniem, że religie „pogańskie” posiadają cechy wspólne z chrześcijaństwem, dzięki którym można je ze sobą porównywać. Według Chestertona, te dwie kategorie (pogaństwo i chrześcijaństwo) w ogóle do siebie nie przystają i są nieporównywalne[248]. Przykładem jest różnica pomiędzy chrześcijaństwem a religijnością politeistyczną.

---

[245] G.K. Chesterton, *Wiekuisty Człowiek*, s. 359.

[246] G.K. Chesterton, *Wiekuisty Człowiek*, s. 363, Chesterton wkłada w usta Ariusza następujące słowa: „[…] to mojego orędownika okrywał purpurowy płaszcz i moja była chwała orłów Rzymu. To nie z braku tych rzeczy poniosłem porażkę”.

[247] G.K. Chesterton, *Wiekuisty Człowiek*, s. 127-128.

[248] Porównywanie religii według okresowego kryterium, np. poprzez zestawianie ze sobą tzw. wielkich założycieli religii, również Borowy uważa za niezasadne. Porównuje to do próby charakteryzowania narodu żydowskiego poprzez zestawianie go z innymi nacjami, posługując się kryterium przemieszczania się ludzi po świecie: „Jest to coś wyjątkowego, tak, jak np. pozycja żydów w świecie, której przecież

„A jeśli […] zamierające legendy o Adonisie nazwalibyśmy religiami, wówczas Kościół Chrystusa musielibyśmy nazwać zupełnie innym imieniem. Jeśli ktokolwiek twierdzi, że filozoficzne maksymy przechowywane przez wiele wieków albo mitologiczne świątynie odwiedzane przez wiele osób są zjawiskami należącymi do tej samej klasy albo kategorii co Kościół, wystarczy mu po prostu odpowiedzieć, że tak nie jest. […] Żadna z tych filozofii ani mitologii w niczym nie przypomina Kościoła, a już z pewnością Kościoła wojującego”[249]. Według Chestertona, katolicyzm jest religią należącą do zupełnie innej kategorii niż wierzenia politeistyczne czy religie oparte na doktrynach filozoficznych. Nie ma porównania między chrześcijaństwem a wielobóstwem, gdyż postaci Jezusa Chrystusa nie da się porównać do wytworów wyobraźni[250].

Chesterton zwraca uwagę, że religie niechrześcijańskie słusznie można nazywać pogańskimi, lepiej jednak nazywać je „światem ludzkim”. „Może lepiej byłoby nazywać go po prostu światem ludzkim. Istnieją jednak pewne ogólne cechy tego, co nazywamy ludzkością, dopóki trwa ona w tym, co nazywamy pogaństwem. Nie są to koniecznie cechy złe; niektóre z nich zasługują na szacunek chrześcijańskiego świata, a niektóre zostały wchłonięte i przeistoczone przez chrześcijaństwo. Istniały one jednak przed chrześcijaństwem i nadal istnieją obok chrześcijaństwa”[251]. Religie niechrześcijańskie zawierają w sobie wiele dobra, które wytworzył człowiek, posługując się rozumem[252]. Rozum ten został wypaczony przez grzech pierworodny, co nie oznacza, że nie był on zdolny do żadnego dobra.

Chesterton systematyzuje religie na dwa sposoby. W pierwszym wypadku religie są porządkowane ze względu na ilość cech zbieżnych z katolicyzmem, który jest traktowany jako religia par excellence[253]. Najmniej cech wspólnych posiadają religie politeistyczne oraz te, które oparte są na filozofii. Przyjmuje się w nich jedynie prawdę, że istnieje potężniejsza od człowieka moc, której trzeba się podporządkować. Bliżsi

---

wcale nie rozjaśnimy, ułożywszy spis narodów mniej lub więcej wędrownych, gdzie tuż po żydach figurować będą cyganie (z powodu koczownictwa), Anglicy (z powodu swoich rozrzuconych po całym świecie kolonij), Irlandczycy (z powodu swej emigracji), Niemcy (z powodu swego pojęcia *Wanderlust),* Francuzi (z powodu olbrzymiego geograficznego zasięgu wypraw napoleońskich), etc.” W. Borowy, *Gilbert Keith Chesterton*, s. 78-79.

[249] G.K. Chesterton, *Wiekuisty Człowiek*, s. 378-379.

[250] G.K. Chesterton, *Wiekuisty Człowiek*, s. 152: „Prawdziwą porażką religioznawstwa porównawczego jest fakt, że między Bogiem a bogami nie ma żadnego porównania. Porównywanie ich ma taki sam sens jak porównywanie żywego człowieka z człowiekiem, który zamieszkuje jego sny”.

[251] G.K. Chesterton, *Wiekuisty Człowiek*, s. 368-369.

[252] Por. G.K. Chesterton, *Heretycy*, s. 147-148.

[253] G.K. Chesterton, *Wiekuisty Człowiek*, s. 427-429.

prawdy są wyznawcy monoteizmu poprzez uznanie, że istnieje jeden Bóg. Niemniej ich wiara wyraża, jak pisze autor, „stare, powszechne przekonanie, że niewidzialny władca nadal pozostaje niewidzialny. Ludzie ci łączą to przekonanie z obyczajami konkretnej kultury, wypełniając mniej skomplikowane prawa konkretnego prawodawcy”[254]. W tej grupie znajdują się wyznawcy islamu, judaizmu oraz członkowie mniejszych grup religijnych wierzących w jednego Boga.

W drugim typie podziału Chesterton podkreśla niewspółmierność katolicyzmu względem innych religii. Zasadnicza linia podziału oddziela tutaj katolicyzm od wszystkich innych religii[255]. W tej klasyfikacji katolicyzm nie jest właściwie religią, ale jeśli chce się użyć tego terminu, to należy zaznaczyć, że jest religią *sui generis*. Typologizowane są zaś wszystkie pozostałe religie[256]. Sprowadzają się one do czterech typów, które Chesterton określa etykietami: bóg, bogowie, demony, filozofowie[257]. Trzy pierwsze typy religii wyróżnione są ze względu na przedmiot kultu (bóg, bogowie, demony), pisarz dodaje do nich systemy filozoficzne o charakterze religijnym.

Kategoria „bóg” obejmuje religie monoteistyczne: islam i judaizm. „Bogowie” – to religie politeistyczne oparte na mitologii, są to: hinduizm, wierzenia starożytnych Greków, Rzymian, Egipcjan i inne. Kategoria „demony” to demonolatria. Ma to związek z tym, że mimo iż całe „pogaństwo” cechowała wiara w boga, to jednak człowiekowi towarzyszył strach przed nim i poczucie osamotnienia. Spowodowało to, że ludzie zaczęli zwracać się do demonów, stąd w niektórych religiach obecny jest ich kult, między innymi w wierzeniach Azteków, także w hinduizmie. Kategoria „filozofowie” obejmuje te religie, które powstały jako refleksja filozoficzna nad życiem. Pisarz zalicza do niej buddyzm i konfucjanizm.

Należy podkreślić, że Chesterton akcentuje dwie cechy stanowiące o wyjątkowości chrystianizmu. Pierwsza z nich zwraca uwagę na fakt, że narodziny i

[254] G.K. Chesterton, *Wiekuisty Człowiek*, s. 428.
[255] G.K. Chesterton, *Wiekuisty Człowiek*, s. 427: „Chciałbym jedynie zaznaczyć jej zasadnicze kontury, a zwłaszcza zaznaczyć jedną najważniejszą linię podziału. Religia świata w jej właściwych proporcjach nie dzieli się na subtelne odcienie mistycyzmu ani bardziej lub mniej racjonalne formy mitologii. Dzieli się ona wzdłuż wyraźnej linii na tych, którzy przynoszą ową wiadomość, i tych, którzy jeszcze jej nie słyszeli albo jeszcze nie mogą w nią uwierzyć”.
[256] Borowy w następujący sposób opisuje kryterium typologii religii niechrześcijańskich zastosowane przez Chestertona: „W klasyfikacji religij nie posługuje się Chesterton podziałem geograficznym czyli, jak go nazywa, pionowym, lecz dzieli je psychologicznie, więc w pewnym sensie poziomo, na «warstwy pierwiastków i wpływów duchowych, ktore mogą czasem spółistnieć w tym samym kraju a nawet w tym samym człowieku». Wyłączywszy chrystjanizm, w «naturalnej religji masy ludzkości» widzi cztery główne elementy, ktore oznacza godłami: Bóg, bóstwa, demony, filozofowie”. W. Borowy, *Gilbert Keith Chesterton*, s. 79.
[257] G.K. Chesterton, *Wiekuisty Człowiek*, s. 132.

trwanie Kościoła nie dają się wyjaśnić przez odwołanie do kontekstu kulturowego, podczas gdy pozostałe religie są ewidentnym wytworem kultury. Druga to uniwersalność. Katolicyzm jest formą (projektem) całego życia wyznawcy, podczas gdy pozostałe religie jedynie odpowiadają w różny, lokalny sposób na wrodzoną potrzebę sacrum i są zagospodarowaniem jakiejś części duchowej sfery życia człowieka.

Na tle powyższych rozważań pisarz dochodzi do wniosku, że katolicyzm jest religią na tyle wyjątkową, że klasyfikuje ją jako religię *sui generis*. Sprzeciwia się mówieniu o religiach w taki sposób, że katolicyzm występuje jako jedna obok wielu innych religii. Jego zdaniem, cały świat duchowości ludzkiej należy podzielić na katolicyzm i pogaństwo, które składa się z wielości wyznań i religii.

4.4. Krytyka ewolucjonistycznej genezy religii

Kolejny ważny problem filozofii religii to kwestia genezy religii. Chesterton stoi na stanowisku, że bycie religijnym należy do natury człowieka. Oznacza to, że odwoływanie się Boga i nawiązywanie z Nim relacji nie jest zjawiskiem, które pojawiło się dopiero na pewnym etapie historii ludzkości, ale istnieje tak długo, jak istnieje człowiek na ziemi. Dlatego Chesterton poddaje w wątpliwość tezę o powstaniu religii w drodze ewolucji:

„Nawet wtedy, gdy [ewolucjoniści] starają się udowodnić powolny rozwój religii z prymitywnych czy irracjonalnych źródeł, zaczynają swój dowód od pierwszych ludzi, którzy na pewno byli ludźmi. Udaje im się jednak dowieść tylko tyle, że ludzie, który byli ludźmi, od początku byli także mistykami. […] Raz jeszcze wraca do nas ta prosta prawda, że w jakimś momencie, zbyt wczesnym do wyśledzenia przez krytyków, której kości ani kamienie nie mogą ze swej natury dać żadnego świadectwa – i człowiek stał się duszą żyjącą. Prawda jest taka, że ci, którzy próbują w ten sposób wytłumaczyć pochodzenie religii, w efekcie starają się ją zlekceważyć. Podświadomie czują, że zjawisko to wygląda mniej imponująco jako powolny, prawie niezauważalny proces”[258].

Pisarz uważa, że teza o powstaniu w religii w drodze ewolucji jest próbą zdyskredytowania faktu istnienia religii i ukazania jej jako zjawiska o podłożu czysto naturalnym, które pojawiło się dopiero na pewnym etapie rozwoju istniejącego już człowieka. Chesterton podkreśla, że występowanie fenomenu religijności ma miejsce

[258] G.K. Chesterton, *Wiekuisty Człowiek*, s. 73.

tak długo, odkąd istnieje rodzaj ludzki. Nawet wykazywanie rozwoju w religijności na przestrzeni wieków, od form prymitywnych do bardziej rozwiniętych, nie neguje faktu, że pierwotne formy religijności towarzyszyły człowiekowi już od początku jego istnienia. Według Chestertona, religijność nie jest skutkiem ewolucji, ale wynika z natury człowieka. Za powstanie ludzkiej natury uważa moment pojawienia się duszy niematerialnej w ludzkim ciele.

W innym miejscu pisarz zwraca uwagę, że niektórzy wyprowadzają powstanie religii ze skorelowania różnych czynników naturalnych, np. z poczucia strachu przed wodzem plemiennym, zjawiska snów, żniw i ofiar[259]. Nie jest wykluczone, że tego rodzaju elementy kształtowały określone formy religijności, jednakże, według Chestertona, jest niemożliwe, by były one w stanie wytworzyć w człowieku zupełnie nową sferę egzystencji, jaką jest religijność. Wiara jest wyjątkowo twórczą siłą nadającą sens życiu ludzkiemu i skłaniającą go nawet do oddania życia za to, w co się wierzy. Człowiek mógł połączyć pewne elementy zaczerpnięte ze świata i uporządkować w określoną formę kultu, jednakże było to czymś wtórnym i dokonało się na skutek pragnienia transcendencji obecnej w człowieku, które to pragnienie wynika z posiadania ludzkiej natury. Próba wyjaśniania oparta na twierdzeniu, że coś istnieje, ponieważ istniało już wcześniej, nic nie tłumaczy. Rozważania Chestertona na temat genezy religii są polemiką z współczesnymi mu ewolucjonistami, którzy nie respektują, przywoływanej już w pracy, metafizycznej zasady *ex nihilo nihil fit*. Zaistnienie bytu ludzkiego posiadającego pragnienie Boga było czymś, co przekraczało możliwości przyrody. Pojawienie się religijności było wyłonieniem się nowej własności wcześniej nieistniejącej. Wyjaśnieniem tego fenomenu może być odwołanie się do Boga jako stwórcy, który uposaża ludzką duszę w pragnienie transcendencji, przejawiające się w tworzeniu religii. Na potwierdzenie tego Chesterton przytacza argument, że ludzie nie nauczyli się religijności z obserwacji otoczenia. U zwierząt nie obserwuje się odniesień religijnych[260]. I ludzie, i zwierzęta przeżywają te same ważne momenty takie, jak narodziny, śmierć, cierpienie, jednak tylko człowiek potrafi odnieść je do rzeczywistości nadprzyrodzonej i nadać temu wyraz zewnętrzny poprzez obrzędy[261]. Chesterton zwraca uwagę na fakt, że ukazywanie religijności jako czegoś

[259] Por. G.K. Chesterton, *Wiekuisty Człowiek*, s. 66-67.
[260] Por. G.K. Chesterton, *Wiekuisty Człowiek*, s. 69-71.
[261] O tym, że zwierzęta nie mogą być w ścisłym sensie religijne, pisze Wojtysiak w artykule: *Czy zwierzęta mogą być religijne? O relacji: zwierzęta – człowiek – religia*, w: „W poszukiwaniu osobliwości natury ludzkiej", red. A. Gut, Z. Wróblewski, Lublin 2015, s. 155-178.

tymczasowego i istniejącego jedynie na pewnym etapie rozwoju ludzkości utrudnia współczesnemu człowiekowi zaakceptowanie jego religijnej natury i sprawia, że religijność wydaje się być obca człowiekowi.

Pisarz nie zgadza się z twierdzeniem, jakoby wiara w jednego Boga była etapem ewolucji następującym po politeizmie. Według Chestertona, starożytny politeizm był czymś wtórnym wobec pierwotnego monoteizmu, który został zarzucony ze względu na wielkość treści, które ze sobą niósł. To zagadnienie jest szerzej omówione w rozdziale o filozofii dziejów.

5. Filozofia dziejów

5.1. Krytyka ewolucjonizmu i wiary w postęp

Pisząc o ewolucjonizmie, Chesterton analizuje to zagadnienie w dwóch aspektach: dziejów człowieka oraz dziejów świata przyrody. Zarówno w jednym jak i drugim przypadku Chesterton argumentuje przeciwko determinizmowi, który zakłada, że zmiany muszą się dokonywać, jak również podważa pogląd, że zmiany idą wyłącznie w dobrym kierunku. W ten sposób odrzuca oświeceniowy paradygmat o stale dokonującym się postępie.

Podobnie jak inne zagadnienia, również temat ewolucji Chesterton podejmuje w taki sposób, że nie wdaje się w szczegółowe rozważania, ale polemizuje jedynie z głównymi założeniami teorii. Pisarz uważa, że wikłanie się w rozważanie szczegółowych kwestii z użyciem specjalistycznej, dla wielu niezrozumiałej terminologii, utrudnia dostrzeżenie istoty sprawy, a przez to uniemożliwia ścisłe wyjaśnienie[262]. Wydaje się, że pierwszym zarzutem, jaki Chesterton stawia wobec przyjmowania ateistycznej wizji świata i ewolucji pomijającej istnienie Boga, jest brak wyjaśnienia istnienia świata w ogóle. Ewolucja skupia się na procesie powstawania nowych jakości i gatunków, a pomija fakt, że ktoś musiał stworzyć świat, aby proces rozwoju życia mógł w ogóle mieć miejsce. Chesterton wykazuje, że sednem omawianego problemu jest wskazanie na źródło istnienia: „Ale w każdym razie jest absurdem ze strony ewolucjonisty skarżyć się, iż nie jest do pomyślenia, aby istotnie niepoznawalny Bóg mógł zrobić wszystko z niczego, a potem twierdzić, że łatwiejszą do pomyślenia rzeczą byłoby przyjąć, że «nic» samorzutnie może obrócić się we wszystko”[263]. Podkreśla, że w kwestii zaistnienia świata oraz kierunku, w którym się zmienia, dużo więcej wyjaśnia przyjęcie hipotezy teistycznej. Zaznaczmy, że w sensie ścisłym mamy tu do czynienia z polemiką nie tyle z samym ewolucjonizmem, ile z negacją zasady *ex nihilo nihil fit*. Sprowadza się to do argumentacji Chestertona na rzecz dwóch głównych tez: życie nie może powstać z niczego oraz że większe nie może powstać z mniejszego.

[262] Terminy: „ewolucja” i „ewolucjonizm” często pojawiają się w tekstach Chestertona, niestety, nie są definiowane i ściśle używane. Chesterton rozumie ewolucjonizm tak, jak postrzegano go ówcześnie na łamach prasy, czyli jako oświeceniową ideę postępu.
[263] G.K. Chesterton, *Święty Tomasz z Akwinu*, s. 163.

Ewolucjonizm w obszarze filozofii biologii zakłada, że oprócz pojawiania się coraz to nowych zmian gatunkowych konieczne jest także ich rozciągnięcie w czasie. Chesterton nie twierdzi, że zmiany w przyrodzie w ogóle się nie pojawiają, ale nie zgadza się z poglądem, że ewolucjonizm wpisany w materialistyczną wizję świata jest wystarczającą odpowiedzią na pytanie o pochodzenie życia oraz człowieka jako istoty rozumnej i wolnej.

Ewolucjonizm próbuje tłumaczyć pochodzenie świata, podkreślając powolność zachodzenia zmian polegających na stałym pojawianiu się własności, które wcześniej nie istniały:

„W samym słowie «ewolucja», a także w jego znaczeniu jest coś powolnego, łagodnego i kojącego. […] Nie można sobie wyobrazić, w jaki sposób nic zaczęło być czymś. Wyobrażenia tego ani na jotę nie przybliży wyjaśnienie, w jaki sposób coś stało się czymś innym. Naprawdę o wiele logiczniej jest zacząć od słów: «Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię», nawet jeśli chce się powiedzieć jedynie: «Na początku jakaś niewyobrażalna siła zapoczątkowała jakiś niewyobrażalny proces». Bóg bowiem to nic innego jak imię tajemnicy, a nikt przecież nie sądzi, że człowiek może wyjaśnić stworzenie świata, a tym bardziej go dokonać. Ewolucję jednak mylnie bierze się za takie wyjaśnienie”[264].

Innym zarzutem jest brak odpowiedzi na pytanie, skąd pojawiają się nowe właściwości w bytach, które nie istniały we wcześniejszych stadiach rozwoju. Można tu zwrócić uwagę na pojawiające się życie po długim okresie istnienia materii nieżywionej: życie na poziomie roślinnym, zwierzęcym oraz istnienie istot rozumnych i obdarzonych zmysłem moralnym. Kiedy Chesterton pisze: „Nie można sobie wyobrazić, w jaki sposób nic zaczęło być czymś”, to stawia zarzut braku wyjaśnienia istnienia zupełnie nowych bytów, nowych nie pod względem ilościowym, ale jakościowym. Pyta o to, skąd pojawiło się coś, czego wcześniej nie było. Może się pojawić samo z siebie lub przez działanie czynnika zewnętrznego. Jeśli ewolucjonizm zakłada, że świat wyjaśnia sam siebie i nie działa w nim żaden czynnik transcendentny, to należy uznać, że przybierająca coraz to wyższe formy materia sama się stwarza. Ewolucja świata nie polegałaby zatem na rozwoju, ale na samo-stwarzaniu się.

Podobne wnioski wysuwa wobec problemu kształtowania się nowych własności w wyniku powolnego zachodzenia zmian w przyrodzie: „Złudzenie to wynika w dużej

[264] G.K. Chesterton, *Wiekuisty Człowiek*, s. 29.

mierze właśnie z wyobrażenia sobie stopniowego i powolnego procesu, przypominającego wchodzenie pod górę. Jest to wyobrażenie nie tylko złudne, ale i nielogiczne, bo tempo nie ma tu tak naprawdę żadnego znaczenia. Wydarzenie nie staje się bardziej czy mniej zrozumiałe przez to, że dzieje się wolniej albo szybciej. Dla człowieka, który nie wierzy w cuda, cud, który dokonał się powoli, będzie tak samo wiarygodny, jak cud, który dokonał się w mgnieniu oka"[265]. Chesterton poddaje krytyce wyjaśnianie odwołujące się do długotrwałych i wielokrotnych zmian przyrodzie. Zwraca uwagę na kwestię, że ważniejsze jest to, iż zaistniało coś, czego wcześniej nie było niż to, że trwało to bardzo długo. Zdaje się podkreślać, że czas nie wyjaśnia istnienia bytu. Według Chestertona, nieuzasadnionym jest przekonanie, że uniknie się trudności, jeśli przyjmie się spowolnienie zjawisk.

Chesterton próbuje argumentować przeciwko ewolucjonizmowi, nawiązując do tomistycznej doktryny o istnieniu bytu Boskiego i bytów przygodnych:

„Coś się staje bytem albo nim być przestaje, a to wymaga rzeczy bardzo stałej czy kompletnej jako podłoża, a której przykładu to coś w sobie nie daje. Takie jest znaczenie tego podstawowego zdania średniowiecznego: «Coś, co się porusza, jest poruszane przez coś innego»; […] Ale dla tych, którzy rzeczywiście myślą, jest zawsze coś rzeczywiście nie do pomyślenia w całym ewolucyjnym kosmosie, jak go sobie oni wyobrażają, ponieważ jest tam coś, co wychodzi z niczego, jakiś wciąż wzmagający się potop wody tryskającej z pustego dzbana. Ci, którzy mogą to po prostu przyjąć, nawet nie widząc w tym trudności, nie potrafią pójść tak głęboko jak Akwinata i zobaczyć, jak rozwiązuje tę trudność. Słowem, świat sam siebie nie tłumaczy i nie uczyni tego przez ciągłe rozszerzanie się[266]".

Punktem wyjścia dla tych rozważań Chestertona jest zdroworozsądkowa prawda, że byty, których człowiek doświadcza, są zależne w istnieniu od czegoś bądź kogoś innego. Oznacza to pewną zasadniczą niedoskonałość bytu, która przejawia się w tym, że nie posiada on w sobie źródła istnienia. Następnie Chesterton zwraca uwagę na zagadnienie ruchu, który jest przechodzeniem bytu z możności do aktu. Owo aktualizowanie jest możliwe dzięki innemu bytowi będącemu w akcie. Chesterton podkreśla to, kiedy pisze, że zmienność rzeczy wymaga stałości lub kompletności innego bytu. W ten sposób byt aktualny staje się źródłem ruchu. Pisarz ujął to przytaczając, w rzeczywistości nie średniowieczną, ale starożytną maksymę,

[265] G.K. Chesterton, *Wiekuisty Człowiek*, s. 30.
[266] G.K. Chesterton, *Święty Tomasz z Akwinu*, s. 162-163.

zaczerpniętą z *Fizyki* Arystotelesa[267]. Chesterton zwraca uwagę, że nie tylko zależność w istnieniu jest dowodem niedoskonałości bytu, ale jest nim również fakt pojawienia się ruchu. Ruch jest urzeczywistnieniem tego, co jest w możności, a możność jest aktualizowana przez inny byt będący w akcie. Zatem istnienie możności domaga się istnienia bytu działającego jako poruszyciel. Jak zauważa Chesterton, „potencjalność sama siebie nie tłumaczy", to znaczy, że przechodzenie bytów stanowiących elementy przyrody w kierunku coraz większej złożoności i doskonałości wymaga istnienia bytu, który ma w sobie urzeczywistnione wszystkie doskonałości i który mógłby być źródłem ruchu. Również aktualizowanie się świata jako całości poprzez jego ciągłe rozszerzanie się bez odwołania się do bytu będącego w akcie nie wyjaśnia tego zjawiska. Chesterton zwraca uwagę na fakt, że współcześni jemu naukowcy przyjmujący doktrynę ewolucjonizmu nie zauważają problemu braku wyjaśnienia źródła ruchu rozumianego jako przechodzenie od prostych do coraz bardziej złożonych systemów. Skutkuje to przyjmowaniem teorii opartej na założeniu, że czymś naturalnym jest, iż w świecie wszystko samo zmierza do coraz większej doskonałości. Jeśli tak by się rzeczywiście działo, to oznaczałoby to, iż każda rzecz ma w sobie źródło energii, dzięki któremu się rozwija. Wtedy należałoby przyjąć, iż świat egzystuje w stanie ciągłej autokreacji. Zdaniem Chestertona, naukowcy nie podejmują się trudu wniknięcia aż tak głęboko w naturę tego zjawiska. Św. Tomasz natomiast podaje wyjaśnienie tej kwestii, odwołując się do Absolutu, który będąc czystym aktem, jest źródłem ruchu. Filozofia tomistyczna była jednak dyskutantom Chestertona nieznana lub znana słabo.

Chesterton zwraca uwagę na niebezpieczeństwo traktowania ewolucji jako teorii wyjaśniającej istnienie wszystkiego, co jest i uzasadnia, że takie podejście godzi nie w religię, ale w myślenie:

„… jeśli ewolucjonizm stara się zgłosić coś więcej, okazuje się, że nie ma już ani małpy, która mogłaby ulec przemianie, ani człowieka, w którego owa małpa mogłaby się zmienić. Okazuje się, że nie ma już nic, co można by nazwać rzeczą. W najlepszym wypadku istnieje tylko jedna rzecz, to znaczy strumień przemian, któremu wszystko podlega. Twierdzenie takie jest atakiem skierowanym nie przeciwko wierze, ale przeciwko myśleniu; nie można myśleć, jeśli nie istnieją przedmioty, których myśl mogłaby dotyczyć. Nie można myśleć, jeśli nie jest się oddzielonym od przedmiotu swojej myśli. Kartezjusz powiedział: «Myślę, więc jestem». Filozof-ewolucjonista

[267] Arystoteles, *Fizyka*, VII, 1: „Wszystko, co się porusza, musi być poruszane przez coś; bo jeżeli nie ma źródła ruchu w sobie, jasne jest, że jest poruszane przez coś innego; musi być coś innego, co je porusza".

neguje ten epigram i wypowiada go w formie odwróconej: «Nie ma mnie, więc nie myślę»[268].

Według Chestertona, „pan-ewolucjonizm" skutkuje rozumieniem świata jako jednego procesu, w wyniku którego jedne rzeczy przemieniają się w inne. Neguje to istnienie podmiotu myślącego, ale również, co podkreśla Chesterton, neguje istnienie rzeczy odrębnych od strumienia przemian. Pisarz zaznacza, że „nie można myśleć, jeśli nie istnieją przedmioty, których myśl mogłaby dotyczyć" – przedmioty różne od podmiotu. W takiej koncepcji świata poszczególny człowiek stanowi element procesu, więc nie istnieje jako odrębny i samodzielny, a więc nie istnieje. Jeśli nie istnieje, to nie myśli, stąd mógłby wypowiedzieć słowa, które Chesterton wkłada w usta filozofa-ewolucjonisty: „Nie ma mnie, więc nie myślę".

Obserwowany świat może być dziełem albo przypadku, albo świadomego zamysłu. Chesterton podkreśla niemożliwość istnienia i rozwoju świata bez udziału czynnika osobowego. Stopień skomplikowania świata i piękno proporcji skłaniają do uznania osobowej mocy za Stwórcę wszechświata. Przypadek ani żaden niezależny proces nie byłby zdolny do wytworzenia tak skomplikowanego systemu. Pisarz przyznaje istnienie jedynie takiej ewolucji, która jest realizacją Bożych zamiarów. Bóg istnieje poza czasem, może więc dokonać czegoś zarówno szybko, jak i wolno, może także posłużyć się odpowiednio rozumianą ewolucją. Zwraca uwagę, że pochodzenie człowieka jest nadal tajemnicą. Pomocą w jej rozwiązaniu mogą być odkrycia naukowe. Dla Chestertona dowodem przeciwko ewolucji jako procesowi autonomicznemu jest odmienność człowieka od pozostałych stworzeń na płaszczyźnie fizycznej i psychicznej, ale przede wszystkim posiadanie przez niego wolnej woli.

Chesterton nie kwestionuje powstania ciała w drodze ewolucji, neguje natomiast powstanie w taki sam sposób ludzkiego umysłu.

„Być może o rozwoju ludzkiego ciała świadczy przerywany ślad kamieni i kości. Nie ma jednak nic, co w najmniejszym stopniu sugerowałoby taki sam rozwój ludzkiego umysłu. Nie było go i jest; nie wiemy, czy dokonało się to w jednej chwili, czy na przestrzeni długich lat. Coś jednak się dokonało i to coś do złudzenia przypominającego działanie poza czasem, a zatem niemającego nic wspólnego z historią w zwykłym znaczeniu tego słowa"[269].

[268] G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, s. 55-56.
[269] G.K. Chesterton, *Wiekuisty Człowiek*, s. 51.

Pisarz uważa, że o kształtowaniu się człowieka przez długi czas mogą świadczyć skamieniałości odnajdywane w ziemi, choć i to nie musi być całkowicie przekonujące. Jeżeli jednak tak by się działo, to nie należy od razu uznawać, że analogiczny proces zaszedł w stosunku do ludzkiego umysłu. Zdaniem Chestertona, nie jest to należycie uzasadnione. Równie dobrze mógł on powstać w jednym momencie w takim kształcie, jaki ma obecnie.

Chesterton zwraca uwagę, że hipoteza o ewolucji jest łatwo akceptowana i uznawana za wiarygodną między innymi dlatego, że nie została obalona przez doświadczenie. W zwyczajnych warunkach naukowiec może potwierdzić swoje teorie przez doświadczenie. Ono rewiduje poglądy i powstrzymuje od wysuwania zbyt śmiałych teorii. Antropolog-ewolucjonista nie ma możliwości przeprowadzenia doświadczenia z przedstawicielami nieistniejących już kultur czy społeczności. Nie jest także możliwe zaobserwowanie ewentualnej przemiany małpy w człowieka. Przyjmuje się, że antropologia nie jest ograniczona wymogiem doświadczenia. Historyk-antropolog, nie mogąc się opierać na doświadczeniach, musi poszukiwać dowodów. Jest ich jednak na tyle mało, że należy być bardzo ostrożnym w formułowaniu hipotez. Chesterton jest przeciwny temu, aby z niewielkiej ilości zgromadzonego materiału badawczego, np. z fragmentów kości budować kompletny obraz praczłowieka, obejmujący nie tylko jego wygląd, ale i zwyczaje. Sformułowany zarzut dotyczy braków w metodach badawczych, którymi posługiwali się antropolodzy w początkach XX wieku. Mimo że metody zostały do dziś znacznie ulepszone np. poprzez posługiwanie się metodami badań genetycznych, to jednak potwierdzenie eksperymentalne ewolucji, szczególnie w skali makro, pozostaje wciąż przedmiotem dyskusji.

Oceniając poglądy Chestertona na temat teorii ewolucji oraz ewolucjonizmu, trzeba pamiętać, że były one formułowane około 100 lat temu. Tym, co jest interesujące w jego myśli, jest to przekonanie, że ewolucjonizm nie może być ostateczną teorią wyjaśniającą rzeczywistość. Pytając o źródło zmiany, przechodzenia z nicości do bytu lub wyłaniania się jednych jakości z innych, a zwłaszcza umysłu z materii, Chesterton otwierał perspektywę rozważań metafizycznych bliskich tomizmowi. Ten ostateczny punkt widzenia, który przyjmował, miał konsekwencje w tym, że zbyt lekko i bez specjalnych rozróżnień rozprawiał się z teoriami ewolucyjnymi. Z pewnością jednak Chesterton miał rację przynajmniej w tym, że przenoszenie modelu ewolucyjnego do humanistyki, np. do sztuki, religii czy moralności przy skąpym materiale dowodowym

jest intelektualnie pochopne. Dzisiaj jednak rozumienie świata jest inne, a idea postępu nie jest już tak oczywista. Współcześni ewolucjoniści nie akcentują idei postępu i rozwoju, tylko ideę zmiany oraz podkreślają cechy przystosowawcze organizmów. Zmiany przystosowawcze prowadzą do przetrwania danych osobników i wydania potomstwa, zmiany nieprzystosowawcze do tego nie prowadzą. Ewolucja nie musi generować bezwzględnego postępu i powstawania coraz lepszych gatunków. Pojawiają się różne formy przystosowania, np. ludzie mają pewne formy przystosowania, a bakterie mają inne. Ocenianie, co jest lepsze, a co gorsze, jest nieuprawnione, ponieważ bycie cechą przystosowawczą jest względne, gdyż w każdym przypadku mamy przystosowanie do określonych warunków, a warunki nieustannie się zmieniają.

Krytyka ewolucjonizmu zaproponowana przez Chestertona odnosiła się do kierunku, który na początku XX wieku postrzegano jako pogląd nowoczesny, ale jednak formułowany był w tradycyjnych kategoriach obiektywnych kryteriów oceny. Taka również była krytyka Chestertona, która opierał na jednoznaczności stwierdzeń, że coś jest dobre, lepsze lub gorsze, itp. Obecnie myśl Chestertona w zakresie ewolucjonizmu może wydawać się mniej aktualna ze względu na pewien stopień relatywizmu przy interpretacji danych naukowych.

Chesterton odnosił się głównie do ewolucjonizmu, który cechował się determinizmem i pewnego rodzaju optymizmem metafizycznym, w myśl którego, zmiany są zarazem konieczne oraz ukierunkowane na nieustanne ulepszanie rzeczywistości. W czasach Chestertona teoria ewolucji była teorią postępu. Były to ostatnie lata epoki Oświecenia, które postęp uczyniło centralną ideą. Przekonanie, że wszystko, niemalże cudownie, zmierza ku lepszemu, mogło w sposób naturalny skłaniać do odwołania się do Boga jako wyjaśnienia tego procesu[270]. Ci, którzy nie odwoływali się do Boga, byli przekonani, że rzeczy zmierzają w dobrym kierunku, ale tego procesu nie wyjaśniali istnieniem jakiegokolwiek nadrzędnego bytu. Ich optymistyczne przekonanie o postępie opierało się na wierze, iż świat podąża i będzie podążał właściwą drogą. Taką postawę Chesterton nazywa „opatrznością bez Boga”[271].

[270] W takim kontekście formułowała się myśl Teilharda de Chardina.

[271] G.K. Chesterton, *Co widziałem w Ameryce*, tłum. M. Wąs, Wydanie drugie, poprawione, Chesterton Polska 2018, s. 298: „Postęp zaś to opatrzność bez Boga. To znaczy: to teoria mówiąca, że wszystko zupełnie przypadkowo zawsze kończy się dobrze. To swego rodzaju ateistyczny optymizm, oparty na wiecznotrwałym zbiegu okoliczności bardziej cudownym od najcudowniejszego cudu. Jeśli nie ma czegoś takiego jak cel albo jeśli cel dopuszcza ludzką wolność, wtedy niemal czystym szaleństwem jest zakładać, że naprawdę wystąpił w historii okres stałego i nieprzerwanego postępu; lub też, innymi słowy, okres, w którym nędzna i pogubiona ludzkość, działająca w nieokiełznanym chaosie komplikacji, nie popełniła ani jednego błędu”.

Od ewolucjonizmu przejdźmy teraz do samej idei postępu. Należy zaznaczyć, że niekiedy te dwie kategorie pokrywają się i używane są jako synonimy. Pojęcie postępu ma jednak szerszy zakres treściowy i w historii pojawiało się wcześniej niż ewolucjonizm.

Postęp głosi, że świat nieustannie się zmienia, zmiany następują w dobrym kierunku i są nieodwołalne. Myślenie w kategoriach postępu jest silnie obecne w kulturze od czasów Oświecenia. Twórcami tej teorii byli żyjący w XVIII wieku J.A.N. de Condorcet oraz A.R.J. Turgot. W czasach Chestertona wiara w postęp była obecna w takich dziedzinach kultury jak: filozofia, polityka oraz w wielu innych. Na terenie antropologii i biologii paradygmat postępu był spełniany w postaci teorii ewolucji. Według Chestertona, myślenie w kategoriach postępu zawiera w sobie pewne nieścisłości. Problemem, który się tutaj rodzi, jest brak stałego wzorca będącego punktem odniesienia, względem którego postęp zachodzi oraz brak wyznaczonego kierunku, do którego zmierza:

„Postęp, otrąbiony wszem i wobec w naszych czasach, jest po prostu stopniem wyższym pewnego przymiotnika, dla którego nie ustaliliśmy jeszcze stopnia najwyższego. […] Postęp nie tylko nie jest pojęciem przeciwstawnym do fundamentalnych pojęć religii i etyki, lecz na odwrót, nikt nie powinien używać tego słowa, jeśli nie posiada dogmatycznej wiary i nieugiętego kodeksu moralnego. Nie można być postępowym, nie będąc doktrynalnym; o mały włos, a powiedziałbym, że nie można być postępowym, nie będąc nieomylnym, a w każdym razie nie wierząc w nieomylność. Bowiem postęp, jak sama nazwa wskazuje, oznacza kierunek; a w chwili, gdy ogarnia nas najmniejsza bodaj wątpliwość co do kierunku, ogarnia nas taka sama wątpliwość co do postępu[272]".

Chesterton podkreśla, że mówienie o postępie we właściwym znaczeniu tego słowa zakłada istnienie trwałego fundamentu, który będzie niezmienną bazą dla wszystkiego, co nastąpi potem. Tą podstawą dla wszelkiego rozwoju jest przyjęcie niezmiennego kodeksu moralnego. To on jest metafizyczną bazą dla człowieka, punktem wyjścia historii ludzkości. Pisarz zauważa, że błędem jest pomijanie elementów religijnych i etycznych w dyskusjach traktujących o początkach człowieka. Drugą problematyczną kwestią teorii postępu jest brak sprecyzowanego celu, ku któremu zmierzają zmiany. Brak z góry wyznaczonego kierunku zmian może

[272] G.K. Chesterton, *Heretycy*, s. 30-31.

skutkować chaosem i przypadkowością. Taką postawę wobec jakichkolwiek reform Chesterton nazywa „stopniem wyższym pewnego przymiotnika, dla którego nie ustaliliśmy jeszcze stopnia najwyższego”[273]. Można to określić językiem filozoficznym jako brak przyczyny celowej. Cel jest wyznaczany przez byt rozumny i wolny. Nadaje on kierunek działaniom podmiotu. Istnienie celu zakłada jednak uprzednie istnienie istoty, która go wyznacza. W przypadku teorii postępu nie dopuszcza się istnienia istoty rozumnej i wolnej, która wyznacza cel światu jako całości. Zmiany wyjaśnia się najczęściej przyczynami istniejącymi w naturze rzeczy.

Argumentem na rzecz odrzucenia ewolucjonizmu historycznego są dla Chestertona ludzkie wytwory pochodzące z różnych epok. Opierając się na zasadzie, że sztuka jest znakiem, po którym można rozpoznać obecność człowieka, pisarz odnosi się do malowideł naskalnych odnalezionych w różnych grotach, datowanych nawet na kilkadziesiąt tysięcy lat przed Chrystusem. Malowidła zdradzają wysoki poziom kultury ówczesnych ludzi, którzy byli w stanie tworzyć własną sztukę. Patrząc na dzieła, które zostawili po sobie, dochodzi się do wniosku, że wyszły one spod ręki ludzi obdarzonych zdolnością twórczego myślenia. Tym, co dzieli ich od ludzi współczesnych, to użyte materiały do tworzenia obrazów. Malowidła naskalne są dla Chestertona argumentem, że aktualnie żyjący ludzie różną się od tych sprzed kilkudziesięciu tysięcy lat nie istotą, ale większym zasobem wiedzy i bardziej zaawansowaną techniką. Sam rozwój wiedzy i techniki nie jest, w jego przekonaniu, racją do uznania, że ludzkość postąpiła w rozwoju w ciągu minionych kilkudziesięciu tysięcy lat.

Innym problemem dotyczącym wiary w postęp jest przekonanie o tym, że zmiany idą zawsze w dobrym kierunku. Chesterton tak charakteryzuje zwolenników tego poglądu:

„Wyobrażają sobie bowiem, że zmiana nie jest tylko zmianą, ale jest rozwijaniem czegoś; a jeśli to coś jest rozwijane – choćby to rozwijanie trwało dwanaście milionów lat – to musi już istnieć. Inaczej mówiąc, zgadzają się z Akwinatą, że wszędzie jest możność (potencjalność), która nie osiągnęła swego celu w akcie. Ale jeśli jest to potencjalność określona i jeśli może znaleźć cel jedynie w określonym akcie, to przecież jest Wielki Byt, w którym wszystkie możliwości już istnieją jako plan działania. […] Wyobraźmy sobie dwie zupełnie nowe drogi otwarte przed postępem ewolucji twórczej. Skąd ewolucjonista ma wiedzieć, która przyszłość będzie lepsza,

[273] G.K. Chesterton, *Heretycy*, s. 30.

jeżeli przeszłość i teraźniejszość nie użyczą mu pewnych wzorów tego, co najlepsze?[274]"

Chesterton zwraca uwagę na brak wyjaśnienia poglądu, że zmiany, którym podlega świat, idą ku lepszemu. Zmiany mogą dotyczyć przyrody jak również człowieka i jego wytworów. Pisarz zwraca uwagę na fakt, że postęp to w istocie pojawienie się czegoś, czego wcześniej nie było, np. własności. Nasuwa to pytanie o źródło istnienia nowego bytu bądź jego nowych cech. Jeśli rzecz sama wytwarza coś wcześniej nieistniejącego, to znaczy, że ma własności autokreacyjne. Jeśli nie wytwarza ich sama, to musi otrzymać je z zewnątrz. Chesterton pisze zaś, że zmiana rozumiana jak rozwój jest „rozwijaniem" czegoś, co już istnieje. Nie jest ona pojawianiem się nowego bytu, ale aktualizowaniem potencjalności znajdującej się w bytach. Pisarz w ten sposób broni zdroworozsądkowej parmenidejskiej zasady, że z niczego nic nie powstaje (*ex nihilo nihil fit)*. Do tego aksjomatu będzie odwoływał się wielokrotnie. Przyznaje, że ewolucję przyrody można rozumieć w kategoriach przechodzenia bytów z możności do aktu. W wyjaśnieniu tego zjawiska odwołuje się do filozofii Tomasza z Akwinu. Byt jest aktualizowany przez inny byt będący w akcie, a takim bytem dla całego stworzenia jest ostatecznie Bóg. On wyznacza cel i kierunek zmian. Wydaje się, że Chesterton nawiązuje do scholastycznej zasady, że wszystko, co działa, działa dla celu (*omne agens agit propter finem)*, która podkreśla cel jako naczelną zasadę aktywności. Celem jest dobro każdej rzeczy osiągane w wyniku stawania się i ruchu.

Inne zagadnienie z tym związane to kryterium oceny zmian. Chesterton zastanawia się nad tym, skąd wiadomo, czy zmiany idą ku lepszemu. Aby tego dokonać i ocenić w sposób pewny, należy porównać stan aktualny z poprzednim oraz odnieść się do ideału, ku któremu zmiana zmierza. Postęp powinien być weryfikowany poprzez ocenę tego, na ile zmiana stanu rzeczy przybliża do uprzednio wyznaczonego celu. W przeciwnym razie w przypadku konieczności wyboru pomiędzy różnymi wariantami właściwy, a więc i uzasadniony wybór nie będzie możliwy. W tym kontekście należy pokreślić, że Chesterton zwraca uwagę na dwie kwestie, które w jego przekonaniu pozostają bez odpowiedzi w paradygmacie ewolucjonistycznym, to znaczy, że zmiany ukierunkowane są na ulepszenie stanu poprzedniego oraz brak wskazania na źródło istnienia nowości. W istocie, w paradygmacie postępu nie sposób ocenić tego, w jakim

[274] G.K. Chesterton, *Święty Tomasz z Akwinu,* s. 165.

kierunku zmienia się świat. Pozostaje jedynie wiara w prawdziwość milczącego założenia, że zmiany, którym podlega świat, zmierzają ku lepszemu.

5.2. Dzieje człowieka jako zmaganie się z ideałem

Znamienne dla Chestertona filozofii dziejów jest to, że widzi on je w dużej mierze jako arenę walki idei religijnych i filozoficznych. W istocie jest to zmaganie się tego, co Chesterton nazywa „ideałem" z wszelkimi tendencjami destrukcyjnymi występującymi przeciw niemu. Historia świata to historia opowiadania się za lub przeciw „ideałowi".

Zatem, według Chestertona, na początku na ziemi istniał pewien pierwotny „ideał", doskonały wzorzec, zwany również Rajem. Ideał to metafora metafizycznej rzeczywistości, zawierającej w sobie wszystkie dobre idee oraz będącej ich zwornikiem. Historia świata to historia przyjmowania i realizowania tych idei bądź ich odrzucania. Historia stworzenia zaczęła się wtedy, gdy Bóg tworzył człowieka i zadał mu ten ideał do realizowania. Ów ideał pochodzi od Boga i w Bogu przetrwał, natomiast na ziemi został on częściowo odrzucony. Pomimo tego człowiek ma dostęp do niego, może go rozpoznać i na nowo odtwarzać. Kluczowe idee należące do ideału to: istnienie jednego Boga, transcendencja Boga wobec stworzenia, nieśmiertelność duszy ludzkiej. Człowiek był w stanie odkryć je, posługując się władzami naturalnymi. Dokładne sprecyzowanie treści „ideału" nastąpiło wraz z objawieniem się Boga starożytnemu Izraelowi i pojawieniem się chrześcijaństwa. Nauka zawarta w doktrynie chrześcijańskiej, zwana ortodoksją, stanie się sposobem odtworzenia ideału na ziemi. Stąd, występowanie przeciwko chrześcijaństwu i kontestowanie jego nauki jest, według Chestertona, kontynuowaniem wydarzeń zapoczątkowanych przez pierwsze odrzucenie ideału, jest dalszym etapem odwiecznej rewolucji zapoczątkowanej w Raju.

Pierwsze odrzucenie ideału Chesterton nazywa grzechem pierworodnym. Grzech pierworodny to termin teologiczny, ale pisarz przyjmuje go i z powodzeniem stosuje w swoich rozważaniach. Znaczenie, jakie nadaje mu Chesterton, to naruszenie pierwotnej harmonii świata stworzonego. Grzech pierworodny pociągnął za sobą liczne negatywne konsekwencje dla człowieka i całego świata.

Bardzo ważną ideą, którą człowiek odrzucił już w zamierzchłych czasach, była, według Chestertona, idea Boga jednego. Pisarz argumentuje, że monoteizm był pierwsza formą religii. Pogląd ten był rozwijany w czasach, w których żył Chesterton, a

za jego twórcę uważa się A. Lang'a, profesora Uniwersytetu w Oxfordzie i St. Andrew. Badaczem, który rozwijał tę teorię był austriacki werbista W. Schmidt, etnolog, lingwista i religioznawca. Według niego, u początku istnienia człowieka na ziemi dokonało się objawienie Boga, tzw. praobjawienie[275]. Nie jest wykluczone, że Chesterton znał poglądy tych badaczy i że wpłynęły one na jego stanowisko. Cenną i oryginalną myślą Chestertona jest to, że idea monoteizmu przerosła ludzi. Nie potrafili jej udźwignąć, dlatego ją porzucili. Pisarz idzie tutaj wbrew niektórym apologetom, którzy podkreślali, że monoteizm wyewoluował z politeizmu i jest lepszą formą religii.

Rozważając to zagadnienie, Chesterton ponownie wchodzi w polemikę z ewolucjonizmem i odnosi się do metafizycznej zasady *ex nihilo nihil fit* oraz do zasady, że skutek nie może być doskonalszy od swej przyczyny:

„Ludzie opętani manią ewolucyjną uważają, że każda wielka rzecz wyrasta z nasienia, czyli z czegoś mniejszego od siebie. Zapominają przy tym najwyraźniej, że każde nasienie pochodzi od drzewa, czyli od czegoś większego od siebie. Otóż są bardzo poważne przesłanki, by sądzić, że religia pierwotna nie powstała z jakiegoś szczegółu, o którym zapomniano, bo był za mały, żeby go wyśledzić. O wiele bardziej prawdopodobne jest, że była to idea, którą zarzucono, bo była zbyt wielka. Mamy powody przypuszczać, że wiele ludów zaczęło od prostej, ale obezwładniającej idei jednego Boga, władcy wszystkiego, a później popadło na przykład w kult demonów tak, jak po kryjomu popada się w rozpustę"[276].

Przywołuje tutaj przykład nasienia, które powstało z drzewa, czyli czegoś znacznie większego od siebie. Uważa, że podobnie rzecz ma się z pojawieniem się politeizmu. Przyjmując tezę, że monoteizm jest czymś doskonalszym od politeizmu, podkreśla, że wiara w jednego Boga nie mogła być skutkiem rozwoju jakiegoś elementu, o którym, jak zaznacza, „zapomniano, bo był za mały, żeby go wyśledzić". W myśl przytoczonej zasady niewielki szczegół nie może być podstawą dla czegoś większego, w tym wypadku wielkiej idei monoteizmu. Musiał on być czymś, co jako pierwsze pojawiło się w świadomości ludzi. Pisarz uważa, że tym, co pierwotne, była idea głosząca istnienie jednego Boga rządzącego całym światem. Została ona jednak odrzucona na rzecz wielobóstwa, w którym poszczególne sfery świata oddano pod władanie poszczególnym bożkom. Proces porzucania kultu jednego Boga na rzecz

[275] O pierwotnym objawieniu i skażeniu religii prawdziwej pisze św. J.S. Pelczar w apologetycznym dziele *Obrona religii katolickiej*, wydanie II, Przemyśl 1920. Przedruk: Wydawnictwo Prihibita, Warszawa, 2016, s. 42.
[276] G.K. Chesterton, *Wiekuisty Człowiek*, s. 133.

wielobóstwa można zaobserwować na przykładzie historii Izraela. Działo się to po podziale królestwa Salomona w 931 roku przed Chrystusem, kiedy Izraelici przejmowali kult różnych bogów plemion sąsiednich. Przeciwko tej praktyce ostro występowali prorocy Starego Testamentu. Pramonoteizm zachował się w niektórych kulturach np. w Australii, gdzie jest wyznawany przez Aborygenów. Jednak najdonioślejsze znaczenie dla historii świata miało, według Chestertona, przetrwanie monoteizmu w tradycji starożytnego Izraela. Naród ten separował się do sąsiednich kultur, których wpływ stanowił zagrożenie przede wszystkim dla monoteizmu religii mojżeszowej. Wyjątkową cechę koncepcji jednego Boga Chesterton upatruje w nadaniu Mu waloru prostoty, tj. niezłożoności oraz w uznaniu jednej władzy nad wszystkimi rzeczami.

Wbrew temu, co twierdzą ewolucjoniści, według Chestertona, religia nie rozwija się, ale degeneruje i odchodzi od treści zawartych w tajemniczym, pierwotnym objawieniu. Ślady pierwotnego monoteizmu można zaobserwować w niektórych religiach, ale co do zasady ta forma religijności odeszła. Pierwotny monoteizm z czasem przerodził się w politeizm oraz w demonolatrię, stanowiącą zwyrodniałą postać wielobóstwa. Chesterton zwraca uwagę, że z racji naruszenia ludzkiej istoty przez grzech, w człowieku istnieje naturalna skłonność do idolatrii. Temu dążeniu nie oparł się tak mądry naród jak grecki, a w pewnych okresach historii nawet naród izraelski, mający objawienie jedynego Boga.

W starożytności obecnych było wiele poglądów i postaw stojących w sprzeczności z treścią pierwotnego ideału. Jednym z nich był kult natury.

„Prawdę mówiąc, lepiej byłoby także, gdyby człowiek nie oddawał czci słońcu ani księżycowi. Bo jeżeli to robi, to rodzi się w nim skłonność do naśladowania przedmiotu czci – do twierdzenia, że skoro słońce spala owady żywcem, to i jemu wolno to robić. Zacznie uważać, że skoro słońce wywołuje porażenie słoneczne u ludzi, to jemu wolno zarazić odrą sąsiada. Zacznie także uważać, że ponieważ księżyc doprowadza ludzi do obłędu, to on może doprowadzać do obłędu własną żonę”[277].

Chesterton wskazuje, że ubóstwienie natury w konsekwencji obraca się przeciwko człowiekowi. Jest to proces przebiegający według pewnego schematu. Punktem wyjścia jest pragnienie naśladowania przedmiotu czci. W tym przypadku człowiek będzie naśladował zjawiska i zachowania obecne w przyrodzie. Tym samym

[277] G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, s. 133.

stanie się posłuszny naturze, która będzie dla niego wyznacznikiem dobra i zła. W konsekwencji może to doprowadzić do etyki, która nie jest nastawiona na dobro człowieka, ale doprowadza do wynaturzeń i okrucieństwa[278]. Dzieje się tak, ponieważ kult natury nie eliminuje zła istniejącego w człowieku, ale jeszcze je wzmaga. Natura sama w sobie nie ma mocy zbawczej, oddawanie czci i naśladowanie jej nie staje się dla człowieka lekarstwem na zło. Wydaje się, że komponent soteriologiczny jest nawet ważniejszym elementem prawdziwej religii niż rytualny.

Innym starożytnym poglądem na który zwraca uwagę Chesterton, był gnostycyzm znany jako manicheizm[279]. Pojawił się w II wieku po Chrystusie w Persji, skąd dotarł do Cesarstwa Rzymskiego i stał się popularnym poglądem na życie i świat. Manicheizm proponował dualistyczną koncepcję świata, w której to, co duchowe, uznawał za dobre, a to, co materialne, w tym także ludzkie ciało, rodzinę, prokreację, za złe. Manicheizm reprezentował pesymistyczny pogląd na materię, uznając ją za dzieło złego ducha. Jedyne rozwiązanie problemu uwikłania duszy w materię widział w wyzwoleniu z ciała.

Chrześcijaństwo zdecydowanie potępiało gnostycyzm, rozpoznając w nim doktrynę przynoszącą zgubne skutki dla społeczności. Zachęcało ludzi do ascezy, ale nie do niszczenia świata, podkreślało, że człowiek jest grzeszny, ale nie jest zły. Głosiło, że świat materialny jest dobry i stworzony po to, by służyć człowiekowi.

Kolejną heterodoksyjną względem ideału starożytną filozofią był późny stoicyzm, reprezentowany przez Marka Aureliusza. Jego poglądy Chesterton nazywa w skrócie „doktryną wewnętrznego światła”[280]. Ten rzymski filozof szukał boga nie w świecie, ale w sobie. Tym samym, jak zauważa Chesterton, cesarz oddawał cześć samemu sobie: „To, że człowiek powinien oddawać cześć swojemu wewnętrznemu bogu, znaczy ostatecznie tyle, że powinien oddawać cześć samemu sobie. Już lepiej niech czci słońce albo księżyc, cokolwiek, byle nie światło wewnętrzne; niech czci koty albo krokodyle, jeżeli jakieś znajdzie, ale niech nie czci boga w sobie”[281]. Jest to, według pisarza, najgorszy pogląd na życie, gdyż jego wyznawcy stają się egoistami

[278] G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, s. 134: „Wyłączne dążenie do osiągnięcia zdrowia zawsze prowadzi do czegoś niezdrowego. Nie można czynić z fizycznej natury bezpośredniego obiektu posłuszeństwa; trzeba się nią cieszyć, a nie oddawać jej cześć. Nie można brać poważnie gwiazd ani gór; w przeciwnym razie skończymy tam, gdzie skończyli starożytni wyznawcy kult natury. Ponieważ uważamy, że ziemia jest dobra, zaczniemy naśladować wszystkie jej okrucieństwa. Ponieważ uznamy, że seks jest zdrowy, wszyscy chorobliwie zapragniemy seksu”.
[279] Por. G.K. Chesterton, *Wiekuisty Człowiek*, s. 353.
[280] G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, s. 131.
[281] G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, s. 132.

oraz sami dla siebie kryterium i normą postępowania. Obiektywne dobro i prawda zdają się nie mieć dla niego znaczenia. Wydaje się, że Chesterton jest tu zbyt krytyczny wobec Marka Aureliusza lub zbytnio upraszcza jego myśl. W gruncie rzeczy cesarz uznawał panteistyczną wizję Jednego-Całości. Tak rozumiany Bóg jest źródłem tego, co istnieje oraz tym, co nadaje sens poszczególnym bytom, które powstają, a następnie nieuchronnie przemijają. W dziedzinie antropologii Marek Aureliusz wyróżniał ciało, duszę oraz najwyższą zasadę – rozum lub umysł. W świecie istnieje powszechna dusza rozumna, której fragmentami są poszczególne dusze ludzkie. Te założenia ontologiczne wskazują na pewne zasady w dziedzinie etyki, gdyż natura wskazuje człowiekowi kierunek, w którym należy iść. Należy rozwijać się moralnie poprzez czynienie dobra wobec innych ludzi oraz obcować z Bogiem, czy też bogami. W ten sposób niematerialny rozum podąży w kierunku umysłu innych ludzi oraz umysłu Boga, odkrywając w sobie sens własnego życia. Wbrew temu, co pisze Chesterton, Aureliusz nie nakazuje oddawania czci swojemu wewnętrznemu bogu, ale skłania do wychodzenia poza siebie. Jednakże w każdej panteistycznej wizji świata istnieje niebezpieczeństwo swoistej egolatrii, z racji takiej samej obecności Boga w człowieku jak i poza nim.

Na przykładzie starożytnej Kartaginy Chesterton krytykuje istniejący wtedy swoisty rodzaj materializmu praktycznego i pragmatyzmu ekonomicznego[282]. Nie był to materializm par excellence, ponieważ kraj ten wyznawał politeizm. Ten nadmorski kraj posiadający mentalność kupiecką, podejmował działania wtedy, kiedy istniała uzasadniona nadzieja na odniesienie wymiernych korzyści. Kryterium to stosowano także podczas wojen. Kartagińczycy uważali, że pieniądze są ważniejsze od wiary i zasad, że żołnierz będzie walczył, jeśli otrzyma żołd, niezależnie od jego morale. Jednak ich porażka w wojnach punickich pokazała, że prawdziwym motywem do działania i walki dla człowieka nie jest obietnica korzyści, ale takie wartości jak miłość, honor i Bóg. Według Chestertona, Rzymianie pokonali Hannibala, ponieważ mieli dużo szlachetniejsze motywy.

Wraz z pojawieniem się chrześcijaństwa odwieczny ideał został objawiony człowiekowi w postaci Ortodoksji. Chesterton zwraca uwagę na pozytywną rolę, jaką odegrało to wydarzenie.

[282] G.K. Chesterton, *Wiekuisty Człowiek*, s. 227-235.

Pierwszą zasługą chrześcijaństwa było, według Chestertona, rozpropagowanie w świecie starożytnym koncepcji Boga transcendentnego wobec świata. Chrześcijaństwo przejęło taką koncepcję Boga od starożytnego Izraela, jednakże z racji separowania się społeczności żydowskiej od innych narodów, to właśnie chrześcijaństwo, rozprzestrzeniając się po świecie starożytnym, rozpropagowało ten nowy sposób myślenia o rzeczywistości.

Cechą kultury starożytnej, w której pojawiło się chrześcijaństwo, była religijność politeistyczna. Oddawano cześć poszczególnym bóstwom dlatego, że były one odpowiedzialne za pewne sfery ludzkiej egzystencji, np. płodność, śmierć, muzyka. Ponadto rządziły one pewnymi siłami obecnymi w przyrodzie, takimi jak np. światło, winna latorośl, niebo, ziemia. Taka religijność nie była bez wpływu na ludzkie zachowania. Taka pobożność prowadzi do wynaturzeń ze względu na to, iż człowiek pragnie naśladować swojego bożka[283]. Ponadto politeizm doprowadził do takich zjawisk jak: erotyka w sztuce, zepsucie obyczajów, składanie ofiar z ludzi, zabobon, kult demonów i inne[284].

Taki świat zastało chrześcijaństwo, które pojawiło się właśnie w kręgu kultury hellenistycznej. Pogląd na świat, który zaproponowało chrześcijaństwo, Chesterton charakteryzuje w sposób następujący:

„Odpowiedź zaproponowana przez chrześcijaństwo była jak uderzenie mieczem: rozcinała na pół. W żadnym przypadku nie była to sentymentalna próba zjednoczenia. Krótko mówiąc, chrześcijaństwo oddzieliło Boga od wszechświata. To właśnie transcendencja i odrębność Bóstwa, którą wielu chce dziś usunąć z chrześcijaństwa, była jedynym powodem, dla którego ludzie chcieli być chrześcijanami”[285].

Chrześcijaństwo odrzuciło koncepcję Boga zamkniętego w świecie widzialnym, podkreślając, że jest On jeden i transcendentny wobec świata, swoją mocą nieskończenie przewyższa On nawet największe siły przyrody. Bóg został niejako przeniesiony ze sfery naturalnej do nadprzyrodzonej. Dzięki temu rzeczy z czasem zyskały właściwą sobie autonomię, a teologia weszła na wyższy poziom. Nakreślono w

[283] G.K. Chesterton, *Święty Franciszek z Asyżu*, s. 58. Chesterton tak pisze o starożytnych Grekach: „Najmądrzejsi ludzie świata postanowili być naturalni i pierwsza rzecz, którą zrobili, była najbardziej w świecie nienaturalna. Bezpośrednim wynikiem oddawania czci słońcu i słonecznemu zdrowiu natury była jakaś perwersja szerząca się niby zaraza morowa. Najwięksi i nawet najczystsi filozofowie nie mogli się widocznie uchronić od tego niskiego rodzaju obłąkania”.

[284] J. Parandowski zwraca uwagę na obecność wiary w demony w politeizmie greckim okresu końca starożytności – por. *Mitologia*, Iskry, Warszawa 1984, s. 27.

[285] G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, s. 135.

ten sposób dwa porządki istnienia – porządek Stwórcy i stworzenia. Istnieją one wobec siebie w określonej relacji.

Drugą zasługą chrześcijaństwa jest przyczynienie się do zmiany postrzegania człowieka poprzez nadania mu praw i traktowania go jako podmiotu. Źródłem zaangażowania chrześcijan na tym polu jest wiara w to, że odwieczny i wszechmocny Bóg stał się człowiekiem.

„Ale w zagadce Betlejem to niebo zstąpiło pod ziemię. Już w tym jednym fakcie widać przebłysk rewolucji, jakby odwrócenia świata do góry nogami. Na próżno próbowalibyśmy powiedzieć coś adekwatnego albo coś nowego o wpływie, jaki koncepcja bóstwa urodzonego poza nawiasem społeczeństwa, a nawet wyjętego spod prawa, wywarła na całą koncepcję prawa i jego obowiązki względem ubogich i odrzuconych. Z całą słusznością można powiedzieć, że w chwilę potem na świecie nie mogło już być niewolników. Co prawda, mogli jeszcze istnieć i nadal istnieli ludzie noszący to oficjalne miano, dopóki Kościół nie był dość silny, by owo zjawisko wyplenić; nie mogło już jednak istnieć pogańskie zadowolenie, z jakim przyjmowano korzyści czerpane z niewolniczego ustroju państwa”[286].

Chesterton dostrzega, że skutkiem takiej koncepcji Boga w chrześcijaństwie było radykalne dowartościowanie człowieka i jego praw. Z tej racji wszystko, co ludzkie, przestało być postrzegane czysto naturalistycznie. Skoro Stwórca utożsamił się z każdym człowiekiem, odtąd nikomu nie wolno wykorzystywać innych jako narzędzia. W wyniku tego pojawiły się zmiany w prawie wyrażające troskę o poszanowanie ludzkich praw, w tym zniesienie niewolnictwa[287]. Warto zaznaczyć, że to właśnie spod pióra chrześcijańskiego filozofa i teologa Boecjusza wyszła definicja osoby.

Chesterton uważa Imperium Rzymskie za największe osiągnięcie starożytności. Twierdzi, że było to, co prawda państwo pogańskie, ale reprezentowało pogaństwo najlepsze ze wszystkich ówcześnie istniejących. Chrześcijaństwo przejęło cywilizację starożytnych i wykorzystało w budowaniu społeczeństw doby średniowiecza. Odegrało zatem rolę łącznika, transmitera tradycji łacińskiej.

Rozwojowi chrześcijaństwa od samego początku towarzyszyła reakcja wobec jego doktryny i oddziaływania na świat. Pierwotny ideał odradzał się, ale spotykał się z przeciwnościami. Chesterton wylicza wiele wydarzeń, które były negacją idei

[286] G.K. Chesterton, *Wiekuisty Człowiek*, s. 270-271.
[287] Por. G.K. Chesterton, *Krótka historia Anglii*, s. 8-9.

proponowanych przez chrześcijaństwo[288]. Pierwszym takim zjawiskiem była herezja ariańska[289]. Zwycięstwo arianizmu nad ortodoksyjnym chrześcijaństwem w Cesarstwie Rzymskim dokonało się w IV wieku. Kryzys ariański był spowodowany popularnością heterodoksyjnej wersji chrześcijaństwa, która odrzucała odwieczną boską naturę Jezusa Chrystusa. Herezja ta była łatwiejsza do zracjonalizowania niż nauka o Jednym Bogu w trzech Osobach. Taka nieortodoksyjna wersja chrześcijaństwa stała się zjawiskiem szanowanym wśród elit późnego Cesarstwa. Po 350 roku arianizm stał się oficjalną religią na Wschodzie. W tym czasie biskupi ortodoksyjni musieli przyjąć herezję albo tracili urzędy. Przed rokiem 361 biskupi ariańscy objęli wiele katedr w cesarstwie. Na Wschodzie polityka proariańska trwała jeszcze do drugiej połowy lat siedemdziesiątych IV wieku. W 378 roku władzę objął Teodozjusz, który zakazał wyznawania arianizmu, a dla umocnienia ortodoksji zwołał sobór do Konstantynopola na rok 381. Dziesięć lat później chrześcijaństwo ortodoksyjne zostało podniesione do rangi religii państwowej.

Drugim znaczącym kryzysem wiary był, według Chestertona, nominalizm:

---

[288] Jeden z katalogów takich wydarzeń Chesterton przywołuje w swoim dziele *Wiekuisty Człowiek* w rozdziale zatytułowanym *Pięć pogrzebów wiary* (*Wiekuisty Człowiek*, s. 397-416. Por. także G.K. Chesterton, *Kościół katolicki i konwersja*, s. 162-168). Zwraca tam uwagę na kilka momentów, w których chrześcijaństwo znajdowało się w bardzo głębokim kryzysie, a mimo wszystko zawsze podnosiło się z upadku. Chesterton chce w ten sposób uzasadnić, że religia katolicka posiada w sobie nadprzyrodzoną siłę, co pozwala wnioskować, że ma ona Boskie pochodzenie i opiekę. Choć rozdział nosi tytuł *Pięć pogrzebów wiary*, to pisarz wspomina o sześciu zagrożeniach dla Kościoła i opisuje je w następującej kolejności: arianizm, nominalizm, islam, gnostycyzm, reformacja, oświecenie. Chesterton nie wyjaśnił, dlaczego wybrał te wydarzenia z okresu starożytności i średniowiecza. Chrześcijaństwo zmagało się z wieloma kryzysami o doniosłym znaczeniu, m. in.: wielkie prześladowania ze strony Cesarstwa Rzymskiego, schizma wschodnia, schizma zachodnia, czy niewola awiniońska. Porządek chronologiczny niektórych wydarzeń jest zakłócony. Ponadto niektóre zjawiska oddziaływały przez wieki z różnym natężeniem, np. islam zagrażał Europie od VII do co najmniej XVII wieku.
Podobną historię kryzysów Kościoła jak Chesterton, zaproponował jego przyjaciel i pisarz katolicki H. Belloc w książce *Wielkie herezje* (*Wielkie herezje*, tłum. J. Franczak, Wydawnictwo AA, Kraków, 2016, s. 25): „Zamierzam wybrać pięć głównych ataków tego rodzaju z całej serii ogromnej – niemal nieskończonej – liczby prób mniejszych i większych, jakie podejmowano, by zburzyć tę budowlę jedności i autorytetu.
Powodem, dla którego wybrałem tak małą ich liczbę – pięć i skoncentrowałem się na każdym ataku jako oddzielnym zjawisku, jest nie tylko konieczność związana, z konstrukcją i ograniczeniami, ale także fakt, że te pięć głównych form ataku należy do modelowych. Ta piątka, to w historycznym porządku ataki: 1) ariański, 2) muzułmański, 3) albigeński, 4) protestancki, 5) i ten, któremu nie przyznano jeszcze żadnej nazwy, ale który nazwiemy dla wygody «nowożytnym»".
Co ciekawe, są to te wydarzenia historyczne, które proponuje Chesterton, a jedyną różnicą jest brak nominalizmu w zestawieniu Belloc'a. Książka *Wielkie herezje* została opublikowana w 1938 roku, więc jest niemal pewne, że Belloc znał wydane 13 lat wcześniej dzieło *Wiekuisty Człowiek*, w którym Chesterton rozprawia się z sześcioma „pogrzebami wiary". Belloc tylko raz w swojej książce wspomina o Chestertonie, kiedy odwołuje się do napisanego przez niego poematu *Lepanto*. Podstawowa różnica pomiędzy tymi dwoma autorami w podjęciu tej tematyki jest taka, że Chesterton zasygnalizował jedynie pewne zagadnienie, a Belloc rozwinął je w oddzielnej książce. Nie jest to jedyny przypadek, kiedy Chesterton wprowadza nowatorskie wątki, a ktoś inny je rozwija.

[289] Por. G.K. Chesterton, *Wiekuisty Człowiek*, s. 399.

„Dlaczego tak dziwnie szybko, u zmierzchu świtu, który zajaśniał po nocy wczesnego średniowiecza, pojawił się tak głęboki sceptycyzm, napędzający walkę nominalizmu z realizmem? Albowiem spór realizmu z nominalizmem był tak naprawdę sporem realizmu z racjonalizmem albo z czymś jeszcze bardziej niszczycielskim niż to, co określamy mianem racjonalizmu. […] Nastąpiła wówczas jeszcze jedna z tych widmowych czy też symulowanych śmierci Kościoła. Chodzi mi o to, że zwycięstwo nominalizmu byłoby tym samym co zwycięstwo arianizmu: początkiem przyznania się do tego, że chrześcijaństwo zawiodło. Nominalizm jest o wiele bardziej fundamentalnym sceptycyzmem niż zwykły ateizm”[290].

Chesterton nazywa nominalizm sceptycyzmem ze względu na zanegowanie możliwości poznania tego, co ogólne. Nominaliści twierdzili, że rzeczy różnią się od siebie do tego stopnia, że nie da się ich poklasyfikować, a można je tylko nazwać[291]. Indywidualność poszczególnych bytów jest tak wielka, że nie może ona współistnieć z żadną cechą wspólną umożliwiającą uogólnienie. Podczas gdy ateizm neguje istnienie Boga, ale afirmuje świat bytów dostępnych zmysłowo, nominalizm – według Chestertona – podważa możliwość istnienia klas bytów, co za tym idzie ich gatunkowego poznania. Chesterton nazywa nominalizm bardziej fundamentalnym sceptycyzmem niż ateizm ze względu na to, że nominalizm jest teorią, która obejmuje zasięgiem wszystkie byty, a ateizm jedynie byt Boski.

Kierunek ten pojawił się w filozofii dwukrotnie: w XII i XIV-XV wieku. Pierwszy raz jego popularność trwała dość krótko i nie zaznaczyła się szczególniej w historii. Inaczej było, kiedy pojawił się drugi raz na początku XIV wieku. Jego najwybitniejszą postacią był wówczas franciszkanin Wilhelm Ockham. Kierunek ten negował istnienie przedmiotów abstrakcyjnych poza umysłem, redukując je do wytworów myśli lub wyrażeń języka. Odrzucił wartość ogólnoludzkiego, intelektualnego poznania, przyjął jedynie wiarę za sposób poznania Boga. Nie zanegował prawdziwości zdań dotyczących istnienia Boga, ale uznał, że żadnego z nich nie można udowodnić i odsyłał je do sfery wiary. Tym sposobem wprowadził ostry podział między filozofią i teologią i zerwał z chrześcijańską tradycją komplementarnej relacji wiary i rozumu, którą św. Augustyn określił słowami: *Credo ut intelligam, intelligo ut credam*. Taka filozofia będzie skutkowała w przyszłości trywializacją wiary i fideizmem. Uznając byty jednostkowe za jedyne realnie istniejące przedmioty,

[290] G.K. Chesterton, *Wiekuisty Człowiek*, s. 402.
[291] G.K. Chesterton, *Święty Tomasz z Akwinu*, s. 163-164.

nominalizm torował drogę empiryzmowi, który miał być jedynym słusznym i pewnym sposobem poznania rzeczywistości.

Na uwagę zasługuje fakt, iż pisarz wspomina o nominalizmie przy okazji pojawienia się tej idei w XII wieku. Wtedy został on przezwyciężony dzięki filozofii scholastycznej, a szczególnie dzięki św. Tomaszowi z Akwinu w XIII wieku. Kierunek ten jednak o wiele bardziej zaznaczył się po śmierci Akwinaty od początku XIV wieku, kiedy to rozpoczęła się druga epoka nominalizmu, połączona z empiryzmem i sceptycyzmem. Nominalizm był rozwijany na uniwersytetach przez cały wiek XIV do połowy XV wieku. Zastanawiające jest również to, że Chesterton nie wspomina o tym, jak duży wpływ miała druga fala nominalizmu na kształtowanie umysłów ówczesnych elit (brak zaufania do rozumu, indywidualizm), które 100 lat później podejmą walkę z papiestwem w okresie renesansu i reformacji. Wydaje się jednak, że krytyka nominalizmu jest przesadzona. Chesterton uważa nominalizm za rewolucję o takim znaczeniu jak arianizm. Dla niego odrzucenie pojęć ogólnych i abstrakcji ma bardzo dramatyczne i dalekosiężne skutki. Chesterton zwraca uwagę, że przy skrajnym nominalizmie nie ma możliwości poznania gatunkowego. Jeśli nie poznaje się gatunków, to tak naprawdę nie ma nauki w sensie klasycznym. Można wtedy stwierdzać wyłącznie pojedyncze fakty i je opisywać, ale nie można uchwycić struktury rzeczywistości. Na gruncie nominalizmu teologia również nie może się rozwijać, ponieważ opiera się ona na spekulacji i na ogólnych pojęciach. Chociaż „Bóg" nie jest pojęciem ogólnym, to jednak przypisywanie Bogu różnych cech dokonuje się dzięki daleko posuniętej abstrakcji z tego, co można dostrzec w świecie. Żeby Bogu można było cokolwiek przypisać, to należy wydobyć pewne cechy ze stworzonych rzeczy, pominąć nieistotne i odnieść do Boga same czyste atrybuty, np. sam byt, samą moc, samą dobroć itp. Teologia naturalna określa Boga za pomocą pojęć wysoce abstrakcyjnych. Jeśli nominalizm byłby prawdziwy, to nie można by o Bogu nic powiedzieć, chyba że językiem metafor i porównań. Pozostaje wtedy język biblijny i fideizm, ale wtedy nie ma już ani filozofii, ani teologii klasycznej.

Kolejne zagrożenie dla chrześcijaństwa w średniowieczu przyniosła inwazja islamu. Po zdobyciu znacznych terenów w Azji i Północnej Afryce islam zaczynał podbijać Europę już od VII wieku. W XII i XIII wieku stał się zagrożeniem na polu kultury, w tym nauki. Dla chrześcijaństwa zagrożeniem była arabska wersja Arystotelesa, obecna w ośrodkach intelektualnych od XIII wieku, a także, jak się wydawało, bardziej rozsądna koncepcja Boga w jednej Osobie. Chrześcijaństwo zostało

wtedy ocalone dzięki jedności państw europejskich, rozwojowi kultury, powstaniu uniwersytetów, pojawieniu się nowych zakonów, zaangażowaniu papiestwa i wspólnemu zorganizowaniu wypraw krzyżowych. Pierwsza krucjata miała miejsce w latach 1096–1099. Temat islamu jest podejmowany w niniejszej pracy także w kontekście upadku średniowiecza oraz filozofii religii.

Kolejnym zagrożeniem dla chrześcijaństwa w średniowieczu był rozwój sekt i ruchów gnostyckich[292]. Największa eskalacja ruchów gnostyckich w Europie przypadła na przełom XII i XIII wieku. Rozwijały się wtedy dwie największe sekty: katarzy i waldensi. Katarzy głosili dualizm ducha i materii, odrzucali świat materialny, co doprowadziło do pogardy dla życia. Zasady, jakie wprowadzali, były destrukcyjne dla całych społeczeństw. Inną liczną nieortodoksyjną grupą byli waldensi. Początkowo działali oni w łonie Kościoła, później znaleźli się pod wpływem katarów. Obie te sekty wraz z innymi niekatolickimi ruchami pokutniczymi znalazły duży posłuch szczególnie w południowej Francji i północnych Włoszech. Były obecne także w innych częściach Europy. Ich członkami byli kupcy, rzemieślnicy, chłopi, przedstawiciele rodów feudalnych, a nawet mnisi i biskupi. Kościół podjął walkę z tym zjawiskiem poprzez misje, działalność duszpasterską, krucjatę, nowe rozwiązania prawne oraz inkwizycję. Wielką pomoc przyniosły nowo powstałe zakony: franciszkański i dominikański. Bardzo skuteczny w walce z ówczesnymi herezjami okazał się św. Antoni Padewski.

Chesterton pisze o upadku Kościoła spowodowanym przez heretyckie sekty, jednakże sekty nie objęły całej Europy ani całego Kościoła. Można mówić o upadku katolicyzmu, ale jedynie na obszarach zajętych przez katarów i waldensów. Jest pewną przesadą mówienie o pełnym upadku Kościoła w tamtym czasie.

W XVI wieku rozpoczęła się kolejna próba. Był to czas kontestacji Kościoła w dobie renesansu i rozłamu podczas Reformacji. Chesterton zwraca uwagę, że był to czas upadku oraz chaosu w dziedzinie ideowej. Okres poprzedzający wystąpienie Marcina Lutra charakteryzował się krytyką ówczesnych instytucji oraz spuścizny średniowiecza. Owa kontestacja była szczególnie dostrzegalna w głównym nurcie umysłowym, jakim był humanizm. Falę krytyki podjęła i na nowo roznieciła Reformacja. Ten okres przyniósł zerwanie jedności z Kościołem wielu obszarów Europy, rozlew krwi, wojny domowe, niszczenie dorobku kultury, rozbicie jedności Christianitas.

[292] Por. G.K. Chesterton, *Wiekuisty Człowiek*, s. 404.

Chestertona zwraca uwagę na zjawisko sceptycyzmu obecne w epoce nowożytnej i wskazuje, że głównym jego źródłem był nierozstrzygnięty konfliktu między chrześcijaństwem a islamem, a następnie, między katolicyzmem a protestantyzmem. Reakcją na pojawiający się sceptycyzm był racjonalizm i sprzeciw wobec doktryny i autorytetu Kościoła. Na kształtowanie się tych postaw istotny wpływ miały wydarzenia rozgrywające się w XV, a następnie w XVII wieku, o którym Chesterton pisze tak:

„Ale tak czy inaczej, zaczęło się to od gwałtownych kontrowersji purytanów i zakończyło się pytaniem. Było to pytanie otwarte, ale była to również otwarta rana. Nie chodzi tylko o to, że koniec XVII wieku był najbardziej nierozstrzygający ze wszystkich epok. Trzeba pamiętać, że był on również nierozstrzygający w kwestii, na której zakończenie ludzie zawsze liczyli. Używając dosłownego znaczenia słowa «zakończyć», spodziewali się, że rana się zamknie”[293].

Pisarz zwraca uwagę na pomijany fakt, że do XVII wieku podział o charakterze religijnym pomiędzy narodami był czymś nienaturalnym i nieakceptowalnym dla mieszkańców Europy. Wcześniej dla wszystkich było oczywiste, że jedność jest celem, o który trzeba zabiegać aż do przezwyciężenia rozbicia. Tak myśleli protestanci, wyruszając na podbój katolicyzmu i tak również myśleli katolicy, przystępując do kontrreformacji. Podziałów jednak nie udało się przezwyciężyć żadnej ze stron, a protestantyzm wkrótce wszedł na drogę dalszego rozczłonkowania. Pojawiła się więc zupełnie nowa sytuacja i zapanował nowy klimat duchowy i intelektualny o charakterze sceptycznym. Jeśli konflikt między chrześcijanami pozostaje nierozstrzygnięty, to nie warto im ufać, gdyż być może wszyscy oni się mylą. Postawa sceptyczna swymi korzeniami sięga jednak okresu wcześniejszego. Na jej rozwój miały wpływ porażki wojsk chrześcijańskich w walkach z muzułmanami w wieku XV i wcześniejszych. Nierozstrzygnięty konflikt chrześcijaństwa z islamem zapoczątkował okres XVI-sto wiecznego sceptycyzmu, którego najwybitniejszym przedstawicielem był M. de Montaigne. Skutkiem sceptycyzmu będzie empiryzm i racjonalizm ustanawiający rozum jako najwyższy autorytet rozstrzygający o prawdzie. Odtąd poszukiwanie

[293] G.K. Chesterton, *The Spice of Life: And Other Essays*, ed. D. Collins, tłum. własne, Dufour Editions, 1964, s. 92: “But anyhow it began with the ferocious controversies of the Puritans and it ended with a question. It was an open question, but it was also an open wound. It was not only that the end of the seventeenth century was of all epochs the most inconclusive. It was also, it must be remembered, inconclusive upon a point which people had always hoped to see concluded. To use the literal sense of the word ‘conclude’, they expected the wound to close”.

pewności będzie dokonywało się obszarze nauk, a więc w ramach tego, co doczesne, a nie nadprzyrodzone i objawione.

Chesterton zwraca uwagę na to, że wojny sprzyjają rozwojowi sceptycyzmu. Nierozwiązany konflikt z muzułmanami, a potem konflikt między katolikami a protestantami osłabił wiarę i podważył autorytet całej dziedziny, jaką jest religia. Jeśli Bóg dopuścił do tak wielu klęsk i niepomyślności, to wówczas to, co głosi religia, staje się dla ludzi niezrozumiałe.

W myśl tego, co pisze Chesterton, porażka, a następnie rozpad chrześcijaństwa był decydującym czynnikiem kształtującym oblicze Europy i świata przez całe stulecia. Potwierdza to pogląd, który żywił również Chesterton, że idee, w tym kwestie religijne mają dla człowieka fundamentalne znaczenie i są głównym czynnikiem kształtującym kulturę. Pomijanie jej znaczenia dla człowieka jest błędem. Milczenie na temat religii i jej znaczenia skutkuje niezrozumieniem człowieka i jego dziejów[294].

Chesterton zauważa jednak, że to człowiek doby renesansu i reformacji sam zdecydował o porzuceniu ideału katolickiego i dorobku średniowiecza. Uczynił to nie dlatego, że ideał był zacofany i prymitywny, ale dlatego, że był trudny do zrealizowania. Nasz Autor pisze: „Nie było tak, że ideał chrześcijański wypróbowano i uznano za nieodpowiedni. Uznano go za trudny i pozostawiono niewypróbowany”[295]. Ideału chrześcijańskiego nie udało się całkowicie zrealizować nawet w epoce trwającego tysiąc lat średniowiecza. Ideał ten okazał się bardzo wzniosły, ale zarazem wymagający. Ówcześni nie chcieli go kontynuować, dlatego obrali nowe idee, ich kształt ukaże się jasno w nowożytności i oświeceniu.

Wraz z nadejściem Oświecenia „ideał” został po raz kolejny odrzucony. Był to czas, w którym ogłoszono „schyłek religii”. Chesterton znał tę epokę, gdyż urodził się i tworzył w schyłkowym jej okresie. Oświecenie było epoką racjonalizmu, empiryzmu i naturalizmu, a w końcowym etapie, materializmu i ewolucjonizmu. Naczelną kategorią stał się postęp, nie tylko w naukach przyrodniczych, ale również w innych dziedzinach

[294] G.K. Chesterton, *Krótka historia Anglii*, s. 88: „Samo tylko wyliczanie angielskich królów i parlamentów, jak to ma miejsce w wielu podręcznikach historii, bez jednego słowa o tym zdumiewającym przekształceniu życia codziennego pod wpływem religii, to głupota tak piramidalna, że brak dla niej nawet stosownego porównania. W słabym przybliżeniu można by ją oddać poprzez paralelę z bliższych nam czasów, gdybyśmy zamienili miejscami religię i sekularyzm. Wyobraźmy więc sobie, że jakiś klerykalny czy rojalistyczny pisarz ogłasza spis arcybiskupów Paryża z lat 1750–1850, zaznaczając skrupulatnie, że jeden z nich umarł na czarną ospę, inny ze starości, a jeszcze innemu, osobliwym przypadkiem, ucięto głowę — lecz całkowicie przemilczając naturę i nawet nazwę rewolucji francuskiej”.
[295] G.K. Chesterton, *Co jest złe w świecie*, tłum. M. Reda, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz 2013, s. 51.

wiedzy. Typowym przedstawicielem „teorii postępu" był Spencer. Inna ważna postać tego okresu to Pearson. Ten wybitny przedstawiciel scjentyzmu uznawał, że pewna jest jedynie ta wiedza, którą potwierdzają nauki przyrodnicze. Twierdził on także, że nauka ma misję religijną. Poglądy scjentystyczne na przełomie XIX i XX wieku były przyjmowane przez większość uczonych i większość inteligencji[296]. Jednak już w okresie międzywojennym wiara w naukę oraz nieomylność i pewność wiedzy zaczęła się załamywać. Pozytywizm zaczął ustępować miejsca nieufności wobec rozumu, indywidualizmowi oraz relatywizmowi.

Chesterton kończy opowiadanie historii i jej interpretację na czasach sobie współczesnych. Jest on świadkiem odrzucania ideału przez bolszewizm w Rosji radzieckiej oraz przez eugenikę w Wielkiej Brytanii i innych krajach. O marksizmie i eugenice traktuje niniejsza praca w ostatnim rozdziale.

Pozostaje jeszcze jedna idea, która rozwijała się na oczach angielskiego pisarza, a której skutków nie będzie mu dane oglądać na ziemi. Chodzi o nazizm hitlerowski w Niemczech. Genezę tego zjawiska Chesterton dostrzega nie w wydarzeniach początku XX wieku, ale w reformacji i jej następstwach[297]. W kontekście reformacji należy nadmienić, że ideał, który stał się łatwo dostępny wraz z pojawieniem się chrześcijaństwa na ziemi, został odrzucony przez reformatorów. Przetrwał on w pełni w Kościele katolickim. Wspólnoty protestanckie przyjęły jedyne niektóre jego elementy. Z tego powodu ewoluowały, a z czasem się zdeformowały. Chesterton porównuje je do skamielin, czyli znalezionych martwych organizmów, które choć zachowują dawny kształt i rozmiary, to z ich wnętrza zniknęła dawna organiczna treść i zamieniła się w skamieniałość. Podobnie i protestantyzm, z początku żywotny i dla wielu atrakcyjny zmienił z czasem swoją treść, ale zachował zewnętrzny kształt[298]. Jedna z przyczyn, na

[296] Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Tom III, s. 83.

[297] Chesterton postrzega reformację jako źródło kryzysu cywilizacji zachodniej, w tym kryzysu państwa niemieckiego I połowy XX wieku: „muszę najpierw powiedzieć parę słów o reformacji protestanckiej i o tym, że wprawdzie nie pod jej wpływem, lecz pod wpływem jej wciąż działających skutków cywilizacja chrześcijańska jest dziś zdezorientowana i błąka się po manowcach". G.K. Chesterton, *Źródło i mielizny*, s. 40; „W rzeczywistości ideologia nazistowska powstała przed wojną światową, ba, przed wojną francusko-pruską; jej korzenie sięgają głęboko w przeszłość, do czasów, kiedy protestanckie obrzeża Niemiec tylko częściowo wyłoniły się z barbarzyństwa, aby niebawem powrócić od pogaństwa. W swojej obecnej hitlerowskiej formie jest to po prostu ideowa końcówka dziewiętnastowiecznej ideologii pruskiej; końcówka, rzekłbym, wytarta i wyleniała". G.K. Chesterton, *Źródło i mielizny*, s. 325.

[298] Chesterton zwraca uwagę, że pokolenia protestantów, które przyszły po Lutrze i Kalwinie, nie poniosły w przyszłość tego, co zaoferowali im ojcowie reformatorzy: „Luter doprowadził sam siebie do swoistej wszechogarniającej furii, lecz ta furia ewidentnie nie mogła kipieć w następnych pokoleniach. Kalwin miał podejście logiczne, ale użył tej logiki, by obmyślić taki projekt społeczny, jakiego ludzkość długo by nie wytrzymała, co od początku było całkowicie jasne". G.K. Chesterton, *Źródło i mielizny*, s. 43.

jaką wskazuje Chesterton, która spowodowała utratę jego żywotności, jest odrzucenie tego, co w katolicyzmie „było najbardziej naturalne i bliskie ludzkiemu sercu; zwalczali na przykład modlitwę za zmarłych albo łagodny, pełen łaski wizerunek Serdecznej Matki, Opiekunki Ludzi[299]". Chesterton podkreśla, że protestantyzm szybko zatracił swą żywotność, a jego idee zatraciły atrakcyjność, którą wydawały się posiadać na początku. Po pewnym czasie w miejsce dawnych idei pojawiły się nowe, a jedną z nich była ideologia nazizmu.

Angielski pisarz tak opisuje powyższą słabość protestantyzmu: „Teologiczna i teoretyczna treść reformacji zanikła zdumiewająco szybko, a puste miejsce, które po niej zostało, wypełniło się niemal równie szybko innymi ideami. Na czym one polegają, w wielu wypadkach dobrze widać, także wówczas, gdy nie wyglądają groźnie, jednak najlepiej jest to widoczne w wypadku tej idei, która pręży dziś muskuły i szykuje się do konfrontacji – Religii Rasowej, stworzonej przez Niemców"[300].

Przykład podany przez Chestertona dotyczący protestanckich (choć nie w całości) Niemiec dla jednych będzie trafny, a dla innych niesprawiedliwy. Należy podkreślić, że nie cały protestantyzm ewoluuje w kierunku ideologii nazizmu. Ponadto, od Lutra do Hitlera minęło około 400 lat, co wydaje się dosyć długim okresem, by wiązać drugiego z pierwszym. Chesterton chce również oddać sprawiedliwość Lutrowi i podkreśla, że był on wierzącym chrześcijaninem, a jego posunięcia były dalekie od tego, co zaproponowali niemieccy naziści. Ich propozycje były niekiedy całkowitą odwrotnością tego, co głosił Luter[301]. W tym miejscu należy podkreślić, że Chesterton nie miał żadnych złudzeń wobec Hitlera w Niemczech. Był pierwszym intelektualistą angielskim, który publicznie skrytykował jego rządy[302].

To, na co chce zwrócić uwagę Chesterton w swej genealogii nazizmu, to pewna prawidłowość polegająca na tym, że jeśli jakaś wspólnota religijna przestaje

[299] G.K. Chesterton, *Źródło i mielizny*, s. 43.
[300] G.K. Chesterton, *Źródło i mielizny*, s. 44.
[301] G.K. Chesterton, *Źródło i mielizny*, s. 46: „Lecz gdy patrzymy na rozwój nazizmu po prostu jako na proces historyczny przez pryzmat nauki i filozofii dziejów, jest oczywiste, że te puste miejsca, gdzie w początkach reformacji pienił się szalał fanatyzm religijny, wypełniły się dzisiaj fanatyzmem równie spienionym i szalonym, ale o treści całkowicie odmiennej. Ci, którzy obecnie buntują się tak jak Luter, buntują się przeciw Lutrowi".
[302] Komentator Chestertona i prezes *American Chesterton Society* Dale Ahlquist podaje listę tragicznych wydarzeń z historii świata mających miejsce w okresie II wojny światowej, które Chesterton zapowiadał kilka lat wcześniej. Było to między innymi ostrzeżenie przed użyciem przemocy względem Żydów, czy zapowiedź, że wojna rozpocznie się na granicy z Polską. Angielski pisarz trafnie przepowiedział również zjawiska społeczne i ekonomiczne, które przetoczyły się przez świat w minionych dekadach, a niektóre przetaczają się obecnie. D. Ahlquist, *Apostoł zdrowego rozsądku Gilbert Keith Chesterton (1874-1936)*, Fronda-Apostolicum, Warszawa-Ząbki 2008, s. 213-217.

zachowywać swoje pierwotne zasady, a zrywa z własną tradycją i podąża według powszechnie przyjętych wzorców, to podlega wewnętrznemu przeobrażeniu i dokonuje zmiany wyznawanych paradygmatów. To niebezpieczeństwo jest tym większe, gdy podmiana treści doktrynalnych dokonuje się przy zachowaniu zewnętrznej formy. Wspólnoty protestanckie weszły na tę drogę w momencie zerwania jedności z papieżem. Według Chestertona, właściwą postawę prezentuje chrześcijaństwo katolickie, ponieważ nie dostosowuje się do zmieniającego się świata. W podobnym duchu pisarz wyraża się o islamie jako o religii, która nie zmienia starego kanonu swych zasad[303].

Interpretacja historii świata zaproponowana przez Chestertona jest oryginalną propozycją. Jest ona osadzona na założeniu, że ludzie albo realizują prastary ideał, albo występują przeciwko niemu. Z powodu grzechu pierworodnego ideał ten pozostawał częściowo ukryty, jednak wraz z pojawieniem się chrześcijaństwa został on w pełni ukazany światu. W opinii Chestertona to właśnie chrześcijaństwo katolickie ów ideał posiada i szczegółowo definiuje w swojej doktrynie. Walka z Kościołem to zarazem odrzucanie odwiecznego ideału, stąd Chesterton tak wiele uwagi poświęca wydarzeniom minionych 2 tysięcy lat historii Kościoła. Wielokrotne odradzanie się Kościoła oznacza, że pewne idee stale powracają i potrafią przetrwać pomimo idei konkurencyjnych. Dla Chestertona katolicyzm stanowi zbiór takich trwałych i niezwyciężonych idei.

Jak widać, historiozofia Chestertona jest pisana z określonego religijnego punktu widzenia. Można się z nią zgadzać lub nie. Nie można jednak odmówić jej oryginalności i konsekwencji.

5.3. Mistrzowie ideału: św. Franciszek z Asyżu i św. Tomasz z Akwinu

W historiozofii Chestertona szczególną rolę odgrywają dwie książki: *Święty Franciszek z Asyżu* i *Święty Tomasz z Akwinu*. Z jednej strony są opowieściami o dwóch osobach, a z drugiej strony dopełniają koncepcję dziejów człowieka i jego zmagania się

[303] G.K. Chesterton, *Źródło i mielizny*, s. 46: „Podstawowy morał, jaki z tego płynie, jest tak wielki, prosty i uderzający, że prędzej czy później nie da się go ukryć przed światem. Odkąd ludzie zaczęli odrzucać Kościół, aby oprzeć się wyłącznie na własnym, prywatnym osądzie, ich osąd raz po raz okazywał się tak skrajnie błędny, że wręcz przekracza to ludzkie pojęcie. Ci, którzy oderwali się od katolickich fundamentów, wkrótce stracili własne. Ci, którzy okopali się na pozycjach z dala od Autorytetu, niebawem nie mogli tych pozycji utrzymać. Islam przetrwał, bo zatrzymał się w rozwoju; można nie bez racji powiedzieć, że jeśli wciąż mocno stoi na nogach, to dlatego, że nie daje ani kroku naprzód. Ale protestantyzm nie zdołał ustać w wartkim potoku dziejów Zachodu".

z ideałem. Franciszek i Tomasz wnieśli do tego zmagania się coś bardzo ważnego. Byli mistrzami ideału. Ich znaczenie dla historii jest w pełni widoczne dopiero na tle poprzedzającej ich epoki wczesnego średniowiecza.

Po starożytności nastąpił okres, w którym chrześcijaństwo odegrało wyjątkową rolę. Chesterton określa ten okres jako czas pokuty i oczyszczenia z kultu natury oraz z różnych form zła obecnego w kulturze starożytnej i nadaje mu ramy czasowe od IV do XII-XIII wieku. Tak pisze o ludziach żyjących w pierwszych wiekach średniowiecza:

„To bynajmniej nie przenośnia, że ci ludzie potrzebowali nowych niebios i nowej ziemi, splugawili bowiem rzeczywiście własną ziemię i nawet własne niebo. Jakżeby mogli szukać rozwiązania swych spraw, podnosząc wzrok ku niebu, skoro na nim wypisane były gwiazdami legendy erotyczne; jakżeby mogli nauczyć się czegoś od miłości do ptaków i kwiatów, skoro opowiadali o nich takie sprośne historie miłosne?”[304]

Chrześcijaństwo wskazało światu błąd tkwiący w człowieku: „wesołą dobrą nowiną przyniesioną przez Ewangelię była nowina o grzechu pierworodnym”[305]. Chesterton zauważa, że chrześcijaństwo zaproponowało diagnozę, ale również sposób na wyjście z sytuacji, w której znalazła się ludzkość końca starożytności. Tym, co zaproponowało, była surowość obyczajów oraz asceza. Okazało się, że ówcześni ludzie tę pokutę podjęli:

„Musieliby iść na pustynię, gdzie nie było kwiatów albo nawet do pieczary, gdzie nie mogli widzieć gwiazd. Na tę pustynię i do tej pieczary najwyższa kultura ludzka poszła na kilka stuleci, i to było najmądrzejsze, co potrafiła uczynić. Tylko zupełna nadprzyrodzoność mogła jej dać zbawienie; jeżeliby Bóg nie mógł jej zbawić, to bogowie nie mogliby na pewno. Pierwotny Kościół nazywał bogów pogaństwa diabłami i pierwotny Kościół miał słuszność. […] Oni sami wiedzieli znacznie lepiej od nas, co im dolega, i jakie to diabły ich kuszą i dręczą zarazem; toteż umieścili na tym długim okresie historii tekst: «A ten rodzaj nie wypędza się inaczej jak przez modlitwę i post»”[306].

Był to długi, bo trwający około 800 lat okres ascezy, w którym Europa powoli odwracała się od politeizmu i kultu natury, a kierowała się w stronę transcendentnego Boga. Dokonywało się to istotnie już od III wieku, kiedy to zaczął się rozwijać ruch

[304] G.K. Chesterton, *Święty Franciszek z Asyżu*, s. 61.
[305] G.K. Chesterton, *Święty Franciszek z Asyżu*, s. 59.
[306] G.K. Chesterton, *Święty Franciszek z Asyżu*, s. 62.

anachorecki w Egipcie i Palestynie. Z czasem pojawiły się surowe zakony monastyczne, które dokonały chrystianizacji Europy i wywierały istotny wpływ na duchowość kontynentu. Według Chestertona, okres ekspiacji skutkował ewolucją obyczajów, zerwaniem z idolatrią i zmianą mentalności.

Przejście z epoki pokuty do nowych czasów Chesterton opisuje następująco:

„Stopniowo na tym szarym tle zaczyna ukazywać się piękno jako coś istotnie świeżego i delikatnego, a nade wszystko zdumiewającego. Powracająca znów miłość nie jest już tym, co się dawniej zwało miłością platoniczną, a tym, co dziś jeszcze nazywamy miłością rycerską. Kwiaty i gwiazdy odzyskały pierwotną niewinność. Ogień i woda stają się godne być bratem i siostrą świętego. Oczyszczenie pogaństwa nareszcie się dokonało. […] Wszystko jest niby świeże utworzone rzeczy, które czekają na nowe imiona od kogoś, to ma przyjść, aby je po nazywać. Ani wszechświat, ani ziemia nie mają już teraz dawnej ponurości świata. Czekają na nowe pogodzenie się z człowiekiem, ale są już zdolne do takiej zgody. Człowiek zdarł ze swej duszy ostatni strzęp kultu natury i może do natury powrócić”[307].

Zgodnie z tym, co uważa Chesterton, po okresie ekspiacji człowiek zaczął inaczej patrzeć na świat. Rzeczy przestały być obiektami, których trzeba się bać, ubóstwiać je czy obłaskawiać. Stały się natomiast przedmiotami, którymi bez obawy można się posługiwać. Wskutek tego ludzie wyzwolili się od lęku przed panteistycznie rozumianym światem i teraz mogą wejść w niejako nową z nim relację[308]. Odtąd świat zyskał równowagę między tym, co nadprzyrodzone a tym, co doczesne. Dzięki temu człowiek mógł bez obaw angażować się w doczesność, mając świadomość, że to, co przemijalne nie jest ani bezwartościowe, ani absolutne. Jest dobre, ponieważ pochodzi od Boga i do Niego należy. Taka postawa była jedną z przyczyn kulturotwórczej siły chrześcijaństwa w średniowieczu. Chesterton tak to podsumowuje:

„Duch średniowiecza uwielbiał angażować się w doczesne życie, bo traktował doczesność nie jako całość, lecz część większej całości. Prawo udziału w życiu było przywilejem nadanym z zewnątrz”[309].

Wraz z pojawieniem się XII i XIII wieku nastała nowa epoka, epoka chrześcijańskiego i łacińskiego odrodzenia. Chesterton zwraca uwagę na dwie postacie, które odegrały wybitną rolę w tym czasie, tj. na Franciszka z Asyżu i Tomasza z

[307] G.K. Chesterton, *Święty Franciszek z Asyżu*, s. 67.
[308] Podobną myśl wyraża N. Bierdiajew w książce *Nowe średniowiecze*, Towarzystwo wydawnicze Rój, Warszawa 1936, s. 76-77.
[309] G.K. Chesterton, *Krótka historia Anglii*, s. 81.

Akwinu. Obu tym świętym pisarz poświęcił oddzielne opracowania. O świętym z Asyżu tak pisał:

„[…] święty Franciszek przeszedł przez cały świat niby Odpuszczenie Boże. Chcę przez to powiedzieć, że z jego ukazaniem się nastąpiła chwila, kiedy ludzie mogli się pogodzić nie tylko z Bogiem, ale i z przyrodą i – co ze wszystkiego najtrudniejsze – z samymi sobą. Albowiem nastąpiła chwila, kiedy całe stęchłe pogaństwo, które zatruwało świat starożytny, zostało wreszcie z organizmu społecznego usunięte. Święty Franciszek otworzył wrota ciemnych wieków jakby czyśćcowego więzienia, w którym ludzie oczyścili się bądź jako pustelnicy na pustyni, bądź jako bohaterzy w wojnach z barbarzyńcami. […] Tak więc zauważyłem, że w poezji tego pierwszego włoskiego poety nie ma ani śladu całej owej mitologii pogańskiej, która trwała jeszcze długo po pogaństwie”[310].

Według Chestertona, św. Franciszek otwierał symbolicznie nową epokę w dziejach świata, która pojawiła się wraz z nadejściem wieku XII i XIII. Rozpoczął się czas, w którym kultura zachodnia była już oczyszczona z pogaństwa, tak iż mogła podjąć się tworzenia własnej kultury opartej na własnych wzorcach, ideałach, mogła zaproponować własne, nowe formy, co uczyniła np. w sztukach plastycznych z rezultatem, który wielu zachwyca do dziś. Pisząc *Pieśń słoneczną*, która uchodzi za pierwszy utwór w języku włoskim, Franciszek z Asyżu nie kierował się kanonami antycznymi w treści ani w formie dzieła. Utwór wyraża całkowicie chrześcijański stosunek człowieka do świata, gdzie wszystkie stworzenia są postrzegane jako bracia i siostry człowieka, a nie mniej czy bardziej potężne bóstwa, ze względu na pochodzenie od tego samego Boga.

Chesterton przypomina znaną prawdę, że XII i XIII wiek był okresem niezwykle bujnego rozkwitu kultury i twórczości. Było to widoczne w powstaniu uniwersytetów, rozwoju stylu gotyckiego, chrześcijańskiej interpretacji arystotelizmu, itp. Cechą charakterystyczną tego „odrodzenia” było to, iż jego źródło i inspiracja znajdowały się wewnątrz ówczesnej cywilizacji. Inaczej będzie w XVI wieku, kiedy to renesans będzie oznaczał kontestację dorobku Europy łacińskiej i czerpanie ze wzorców antycznych. Ponadto, jak zauważa Chesterton, był to czas postępu przy jednoczesnym braku rewolucji w nowożytnym znaczeniu tego słowa:

[310] G.K. Chesterton, *Święty Franciszek z Asyżu*, s. 196-197.

„Wiek trzynasty był z pewnością okresem postępowym; może jedynym okresem rzeczywiście postępowym w dziejach ludzkości. Ale właśnie dlatego można go słusznie nazwać postępowym, że jego postęp był bardzo zgodny z ładem. Jest to rzeczywiście i naprawdę przykład epoki reform bez rewolucji. Ale te reformy były nie tylko postępowe, lecz i praktyczne, i bardzo korzystne dla wysoce praktycznych instytucji: magistratów, gildii kupieckich i cechów rzemieślniczych”[311].

Wydaje się, że Chesterton uznaje „złoty wiek scholastyki” za wyjątkowy ze względu na znaczny postęp cywilizacyjny i kulturowy przy równoczesnym niewystępowaniu przeciwko religii katolickiej, czego odwrotność będzie pewną cechą charakterystyczną późniejszych ruchów religijno-społecznych oraz rewolucji już od XIV wieku.

Być może rozwój nie byłby tak intensywny, gdyby nie pojawienie się zakonów żebraczych franciszkanów i dominikanów. Człowiekiem, który miał wielki wpływ na religijność i sztukę tamtych czasów, był św. Franciszek, natomiast umysłem, który odegrał najdonioślejszą rolę w dziedzinie teologii i filozofii, był św. Tomasz z Akwinu. Doktor Anielski był w swojej epoce w wielu aspektach nowatorski, a nawet „rewolucyjny”[312]:

„Po prostu jako jeden z faktów, które odgrywają znaczną rolę w dziejach, zgodnie z prawdą należy podać, że św. Tomasz był bardzo wielkim człowiekiem, który pogodził religię z rozumem, który skierował go ku nauce doświadczalnej i podkreślał, że zmysły są oknami duszy, a rozum ma boskie prawo odżywiać się faktami i że zadaniem wiary jest strawić ciężkie mięso najtwardszej i najpraktyczniejszej filozofii pogańskiej”[313].

Chesterton podkreśla zasługi Doktora Anielskiego, którego darzy szczególnym uznaniem. Między innymi zwraca uwagę na zwrot ku doświadczeniu zmysłowemu w poznaniu, którego dokonał Akwinata. Tą część swej doktryny Tomasz zaczerpnął od Arystotelesa, a stanowiła ona istotne novum w okresie złotego wieku scholastyki. Chesterton zdaje się nawiązywać do słów Tomasza z *De veritate*: „Praeterea, nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu”[314]. Jednakże Chestertonowi nie chodzi jedynie o podkreślenie wagi empiryzmu genetycznego, który sam w sobie był wkładem w rozwój

[311] G.K. Chesterton, *Święty Franciszek z Asyżu*, s. 97-98.
[312] Por. R. Heinzmann, *Filozofia średniowiecza*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1999, s. 198.
[313] G.K. Chesterton, *Święty Tomasz z Akwinu*, s. 23.
[314] Tomasz z Akwinu, *De veritate*, q. 2 a. 3 arg. 19, źródło: https://www.corpusthomisticum.org/qdv02.html, dostęp: 8.07.2023.

kultury. Pisarz zwraca uwagę, że stanowi to pewnego rodzaju dowartościowanie człowieka, który sam jest odpowiedzialny za własne poznanie, posługując się doświadczeniem i rozumem. Poznanie świata jest możliwe, ponieważ istnieje on tak samo rzeczywiście jak podmiot poznający. To zdroworozsądkowe twierdzenie, będące jedną z zasad tomizmu, jest fundamentem kultury i rozwoju. Jest ono także bliskie Chestertonowi, a pisarz odwołuje się do niego wielokrotnie.

Św. Tomasz miał swój znaczny udział w procesie integrowania wiary i rozumu, które dokonało się ostatecznie w XIII wieku. Stojąc na stanowisku, że istnieje jedna prawda niezależnie od dróg do niej prowadzących, zaangażował filozofię Arystotelesa, która stała się dobrym narzędziem do wyrażenia dogmatów katolickich. Dokonało się to przy zachowaniu autonomii porządku nadprzyrodzonego i przyrodzonego. Zachowanie autonomii stworzeń, w tym człowieka, było sposobem ukazania wartości i godności istoty ludzkiej[315].

Chesterton przywołuje jeszcze jeden istotny aspekt, w którym widoczna jest kulturotwórcza rola chrześcijaństwa:

„Św. Franciszek stawał się podobniejszy do Chrystusa, lecz ani trochę nie podobniejszy do Buddy, gdy spoglądał na lilie polne albo ptaki niebieskie. A św. Tomasz stawał się bardziej chrześcijaninem, a wcale nie bardziej uczniem Arystotelesa, gdy podkreślał, że Bóg i Jego obraz wszedł przez materię w kontakt ze światem materialnym. Ci święci byli w najściślejszym znaczeniu tego słowa humanistami, ponieważ podkreślali olbrzymie znaczenie istoty ludzkiej w teologicznym schemacie wszechrzeczy. Ale nie byli oni humanistami, którzy kroczą drogami postępu wiodącymi do modernizmu i ogólnego sceptycyzmu, albowiem humanizm ich stwierdzał dogmat, obecnie nieraz uważany za najbardziej przesądny superhumanizm”[316].

Podkreślając fakt wcielenia Boga, Franciszek i Tomasz jeszcze wyraźniej ukazywali wartość każdego stworzenia, a szczególnie osoby ludzkiej. Chesterton nazywa ich humanistami ze względu na to, że całym życiem, w tym także swoim pisarstwem, pracowali na rzecz pełniejszego ukazania doniosłości bycia człowiekiem. Być może w przytoczonym fragmencie pisarz odnosi się do epoki humanizmu XVI

[315] G.K. Chesterton, *Święty Tomasz z Akwinu*, s. 29-30: „Moglibyśmy nawet powiedzieć, że zawsze bronił niezależności rzeczy zależnych. Nalegał na to, że taka rzecz może posiadać własne prawo w swoim własnym zakresie. Taka była jego postawa wobec autonomii rozumu, a nawet i zmysłów. «Córką jestem w domu ojca mego, ale panią we własnym». I w tym właśnie znaczeniu podkreślał pewną dostojność w człowieku, której często nie dostrzegano w czysto teistycznych uogólnieniach mówiących o Bogu. Nikt nie powie, że chciał on oddzielić człowieka od Boga; chciał on tylko człowieka od Boga odróżnić”.
[316] G.K. Chesterton, *Święty Tomasz z Akwinu*, s. 26

wieku, jednakże był to inny humanizm niż ten z czasu złotego wieku scholastyki. Humanizm nowożytny stawiał w centrum człowieka i jego wytwory, więc siłą rzeczy ograniczył się do tego, co ludzkie. Humanizm XIII wieku nie negował tego, co ludzkie, ale postrzegał człowieka w perspektywie Boga, który przyjął ludzką naturę i wprowadził ją do nieba. Dzięki temu człowiek staje się podobny do Boga, na ziemi może nawiązać ścisłą z Nim komunię, a po śmierci i połączeniu się duszy z ciałem, będzie oglądał Boga w chwale niebieskiej. Zatem, zgodnie z tą nauką istota ludzka znajduje się na zupełnie innym poziomie niż pozostałe stworzenia, Chesterton nazywa takie spojrzenie na człowieka *superhumanizmem*.

Na kanwie postaci Franciszka i Tomasza Chesterton zaprezentował niektóre wątki filozofii dziejów. Jednym z nich jest teza, że w okresie wczesnego średniowiecza chrześcijaństwo oczyściło kulturę z elementów panteistycznych i kultu natury odziedziczonych po starożytności. Ten okres ascezy zakończył się na postaci św. Franciszka i skutkował zmianą podejścia do otaczającego świata. Podczas gdy starożytni traktowali naturę jako przedmiot czci, to dla świętego z Asyżu była ona już zaledwie „siostrą", czyli obiektem danym od Boga w darze człowiekowi. Bóg, który jest jedyny godny uwielbienia, jest transcendentny wobec świata, któremu udziela istnienia. Starożytni ubóstwiali naturę, Franciszek natomiast cieszył się nią jako darem od Boga i jako wyrazem Jego miłości do człowieka. Zatem mówili o tej samej rzeczywistości, ale co innego mieli na myśli. Franciszek jest zachwycony istnieniem, podobnie jak Tomasz. Franciszek wyraża swój zachwyt jako poeta i mistyk, Tomasz jako intelektualista i filozof. Na przykładzie tych dwóch postaci Chesterton dostrzega splot dziejów z ideami, istotną zależność kultury od wyznawanych przekonań. Jest to potwierdzenie jego tezy wyrażonej w *Heretykach*, że świat zmienia się za sprawą ludzkich idei.

5.4. Znaczenie średniowiecza

Z ostatnich dwóch paragrafów wynika, że w historiozofii Chestertona ogromną i pozytywną rolę odgrywa średniowiecze. Zarzucano mu niejednokrotnie jego romantyczne przywiązanie do tej epoki. Prawdą jest, że idealizował on kulturę średniowieczną do tego stopnia, że nie uwzględniał w należnym stopniu społecznych, politycznych i ekonomicznych nierówności, które były w niej obecne. Jest możliwe, że przeceniał on średniowiecze, chociaż chwaląc ten okres w historii, podkreślał głównie

dokonania w dziedzinie sztuki (architektury i poezji), filozofii oraz teologii i duchowości. Jednakże nie jest prawdą, że opowiadał się za powrotem do średniowiecznego sytemu społecznego, politycznego, ekonomicznego i edukacyjnego. Średniowiecze służyło mu za swoisty model cnót. Ponadto należy dodać, że w czasach Chestertona w Wielkiej Brytanii wiedza na temat zalet kultury średniowiecznej była bardzo niska. Wyglądało to tak, jakby historia dokonała wielkiego skoku od kultury antycznej do renesansowej, nie pozostawiając pomiędzy nimi nic poza zacofaniem wieków średnich. Wychwalając średniowiecznych świętych, poetów czy sztukę romańską i gotycką, miał na celu walkę z przekonaniami, które postrzegały średniowiecze jedynie w kategoriach ignorancji. Ponadto jego apologia średniowiecza wynikała z faktu, że chciał wskazać w ten sposób miejsce, gdzie człowiek współczesny może odnaleźć duchową równowagę zachwianą przez scjentystyczny i pozytywistyczny pogląd na świat.

Chesterton był rozmiłowany w średniowieczu i postrzegał je jako okres, w którym ideały, które były dla niego najważniejsze, miały odpowiednią przestrzeń do rozwoju[317]. Samego średniowiecza nie idealizował, ale zauważał również jego braki i niedociągnięcia. Co szczególnie interesujące, pisarz postrzegał średniowiecze jako dopiero początkowy okres rozwoju chrześcijańskiej Europy jako początek właściwej drogi, pisał tak:

„Sympatyków średniowiecza oskarża się niekiedy, co samo w sobie jest wystarczająco absurdalne, o próbę udowodnienia, że był to czas doskonały. W rzeczywistości, wszystkie argumenty mediewistyczne opierają się na fakcie, że był on niedoskonały. Był niedoskonały w takim sensie, w jakim niedoskonałe jest rozwijające się jeszcze dziecko”[318]. Chesterton dostrzegał w średniowieczu wiele rzeczy, które nie były ostatecznie ukształtowane i wymagały korekty. Odrzuca argument krytyków przytaczających skądinąd prawdziwe fakty na temat braków obecnych w tej epoce. Pisarz broni średniowiecza, podkreślając, iż to etap początkowy, ale naznaczony dynamicznym rozwojem. Można w nim zaobserwować zjawisko, które współcześnie jest uważane za ważny i pożądany przymiot, tj. postęp.

[317] Por. M. Gaździcki, *G.K. Chesterton - myśliciel, który wciąż ma wiele do powiedzenia - rozmowa z Prof. Anną Walczuk*, w: „Teologia polityczna co tydzień”, nr 11/2016, źródło: https://teologia polityczna.pl/g-k-chesterton-mysliciel-ktory-wciaz-ma-wiele-do-powiedzenia-rozmowa-z-prof-anna-walczuk-tpct-11-, dostęp: 9.07.2023.
[318] G.K. Chesterton, *Nowe Jeruzalem*, s. 381.

Mimo że średniowiecze trwało około 1000 lat, Chesterton nazywa je zaledwie początkiem drogi, a nie uważa je za miejsce docelowe. Zwraca uwagę na to, że w swoim dynamizmie mogło przybrać właściwy kierunek rozwoju, a jednak obrało kierunek zły.

Pisarz odnosi epokę średniowiecza do starożytności, w której istniało i rozwijało się państwo rzymskie. Zwraca uwagę, że w przypadku istnienia średniowiecza sytuacja była zupełnie inna niż w przypadku Cesarstwa Rzymskiego, o którym Chesterton pisze, że doszło do swojej pełni i przez kilka wieków istniało, rozprzestrzeniając po świecie własne osiągnięcia. Gdyby jednak Cesarstwo upadło, kiedy Kartagina nie do końca została pokonana lub Galia podbita tylko w połowie, wtedy obserwowalibyśmy cywilizację, która nie dokończyła tego, co zamierzała. Chesterton uważa, że podobnie sytuacja wygląda w przypadku wieków średnich i ujmuje to w następujących słowach: „Średniowiecznicy nie tylko nie zrobili tego, co mogli, ale nie dokończyli tego, co rzeczywiście robili. I świadczą o tej dziwnej, niesamowitej i niespełnionej obietnicy czasu nie tylko sukcesy, ale przede wszystkich chyba porażki tych ludzi”[319]. Zwraca uwagę, że cywilizację rzymską słusznie ocenia się jako pewną rzeczywistość domkniętą i spełnioną. Średniowiecze natomiast okazało się epoką, która mimo że osiągnęła bardzo wiele, zaktualizowała swój potencjał jedynie w części.

Oceniając średniowiecze, Chesterton zwraca uwagę nie tyle na osiągnięcia natury technicznej czy poznania naukowego, co jest istotnym kryterium dla współczesnego człowieka, ile na zdobycze natury duchowej będące skutkiem wewnętrznego rozwoju człowieka. Dawne katedry są odbiciem duszy ludzkiej nakierowanej ku Bogu, a ukształtowanej przez duchowość katolicką, uniwersytety są symbolem tego, co społeczności Christianitas udało się osiągnąć w dziedzinie poznania, głównie, choć nie wyłącznie w zakresie filozofii i teologii. Istnienie średniowiecznych parlamentów i cechów rzemieślniczych dowodzi tego, że ówczesnym udało się wypracować takie struktury, które umożliwiały partycypowanie w sprawowaniu władzy i wzięciu odpowiedzialności za społeczność czy grupę zawodową większej liczbie osób[320]. Chesterton zwraca również uwagę na fakt, iż chrześcijaństwo dźwignęło cywilizację europejską na wysoki poziom po upadku Cesarstwa Rzymskiego i wędrówce ludów. Pisarz wspomina o „wiekach ciemnych”, które zwykło się określać jako okres trwający od V do połowy X wieku. Nawet jeśli okres podnoszenia na wyższy

[319] G.K. Chesterton, *Nowe Jeruzalem*, s. 377-378.
[320] Por. G.K. Chesterton, *Nowe Jeruzalem*, s. 382.

poziom cywilizacyjny nowych ludów, przybyłych ze Wschodu do Europy, trwał znacznie dłużej niż 300 lat (od X do XIII wieku), jak zakładałby Chesterton, to istotne jest, że rozpoczął się w wyjątkowo niesprzyjających okolicznościach i od bardzo niskiego poziomu ówczesnej kultury. Ponadto pisarz zwraca uwagę, że ważne jest to, do czego mogła dojść ta epoka, a nie doszła, ponieważ zbyt szybko się zakończyła. Zaczęła chylić się ku upadkowi, kiedy jej owoce nie były jeszcze dojrzałe, a to, co się pojawiło u szczytu tej epoki w XIII wieku, było dopiero początkiem okresu wielkiego rozwoju. Wydaje się, że niektóre osiągnięcia, które pojawiły się bezpośrednio po średniowieczu, były owocem rozwoju minionych epok i mogły lub powinny być przypisywane wiekom średnim.

Jak zauważa Chesterton, remedium na problemy epoki średniowiecza nie pochodziło z zewnątrz, ale znajdowało się w niej samej. Chcąc naprawić to, co było złe w średniowieczu, nie należało odcinać się od tej kultury, ale trwać wewnątrz, wykorzystując obecne w niej tendencje reformatorskie, które Chesterton nazywa dośrodkowymi. Pisarz podkreśla, że nikt, kto znajdował się poza cywilizacją chrześcijańską, katolicką, nie jest w stanie jej naprawić. Nikt z zewnątrz nie mógł jej naprawić w epoce wieków średnich, jak również nie może tego dokonać i dzisiaj.

„Morał jest taki, że żaden człowiek nie powinien opuszczać tej cywilizacji. Ona sama może się uleczyć, ale ci, którzy ją opuszczają, nie mogą jej uleczyć. Ani Nestoriusz, ani Mahomet, ani Kalwin, ani Lenin nie uleczyli, ani nie uleczą prawdziwego zła Chrześcijaństwa; ponieważ odcięta ręka nie uleczy całego ciała. […] W międzyczasie, wewnątrz ciała chrześcijańskiego świata, istniała wieczna i dośrodkowa tendencja w kierunku odkrycia słusznej równowagi pomiędzy tymi wszystkimi ideami. Wszyscy ci, którzy się oderwali, byli odśrodkowi, a nie dośrodkowi; odeszli na pustynię, aby rozwijać samotną doktrynę[321]".

Epoka średniowiecza jako epoka na wskroś religijna charakteryzowała się tym, co wyróżnia chrześcijaństwo katolickie, a co wysoko cenił Chesterton – dążeniem do wewnętrznej równowagi pomiędzy poszczególnymi ideami. Przez wieki tę równowagę udawało się zachowywać i tendencje odśrodkowe były równoważone przez

[321] G.K. Chesterton, *Chaucer*, Faber and Faber, London, 1932, s. 293: "The moral is that no man should desert that civilization. It can cure itself; but those who leave it cannot cure it. Not Nestorius nor Mahomet nor Calvin nor Lenin have cured, nor will cure, the real evils of Christendom; for the severed hand does not heal the whole body. [...] Meanwhile, within the body of the Christian world, there was a perpetual and centripetal tendency towards the discovery of a just balance of all these ideas. All those who broke away were centrifugal and not centripetal; they went away into deserts to develop a solitary doctrine".

dośrodkowe. W pewnym momencie dokonało się jednak coś, co zachwiało cywilizacją christianitas, a tendencje dośrodkowe stały się na tyle słabe, że przestały równoważyć przeciwne. Na kanwie tego, co pisze Chesterton, można sformułować zasadę, że cywilizacja trwa tak długo, jak długo posiada wewnętrzną żywotność, która spaja ją od środka, jest źródłem rozwoju i daje siłę do odparcia tendencji destrukcyjnych. Samo istnienie zjawisk przeciwnych danej cywilizacji nie jest jeszcze najistotniejsze. Najważniejsza jest jej żywotność, która pozwala opierać się nawet największym przeciwnościom zewnętrznym.

Chesterton zwraca uwagę na to, jak istotne znaczenie zarówno dla rozwoju, jak i dla upadku kultury łacińskiej miała konfrontacja z islamem. Jednym z powodów rozkwitu kultury chrześcijańskiej XII i XIII wieku była reakcja na oszczędność form i treści sztuki muzułmańskiej, z którą chrześcijanie intensywniej zetknęli się podczas wypraw krzyżowych, Chesterton pisze tak:

„Reakcją najbardziej rzucającą się w oczy i najbardziej reprezentatywną była ta reakcja, która stworzyła arcydzieła okresu nazywanego okresem sztuki chrześcijańskiej, przede wszystkim zaś tej sztuki, która stworzyła owe groteski gotyckiej architektury, nie tylko żyjące, ale i wierzgające nogami. […] Stokrotny posiew kamiennych posągów wyrósł we wszystkich świątyniach i na ulicach Europy”[322].

Chrześcijanie zetknęli się ze sztuką muzułmańską, w której obowiązuje zakaz przedstawiania postaci Boga, aniołów, ludzi oraz zwierząt. Z tego powodu w sztuce religijnej islamu zastosowanie ma wyłącznie ornamentyka roślinna, geometryczna oraz pismo. Zakaz nie obowiązywał w sztuce niereligijnej, ale miał wpływ na kierunek jej rozwoju. Wobec takiego stanowiska odpowiedzią ze strony chrześcijan był rozwój sztuki figuratywnej. Przykładem takiego dzieła sztuki może być kaplica Najświętszej Maryi Panny w katedrze w Ely w Anglii, zbudowana w latach 1321-1349. Samych tylko figur naturalnej wielkości umieszczono w Lady Chapel aż 147. Konfrontacja z islamem przeszła z pola bitwy na obszar kultury.

Chesterton podkreśla wielki dynamizm w rozwoju kultury epoki średniowiecza. W jego opinii zasadniczy wpływ na rozwój kultury w obrębie cywilizacji chrześcijańskiej miały dwa elementy doktryny – były to: transcendencja Boga i wcielenie. Dzięki temu zachowano odpowiednią równowagę pomiędzy tym, co nadprzyrodzone, a tym, co doczesne. Osiągnięcia w dziedzinie kultury dokonane przez

[322] G.K. Chesterton, *Krótka historia Anglii*, s. 84.

wyznawców Chrystusa na przestrzeni wieków obejmują wiele dziedzin, Chesterton zwraca uwagę na kilka: wyparcie religijności opartej na kulcie natury, przechowanie dzieł starożytnych i przekazanie ich następnym pokoleniom, dowartościowanie człowieka i nadanie mu statusu osoby, zaproponowanie przez św. Franciszka i św. Tomasza zrównoważonego, niemniej jednak afirmatywnego podejścia do dzieła stworzenia, zintegrowanie sfer wiary i rozumu, dowartościowanie kobiet, wskazanie na miłość i szacunek do tego, co święte jako na czynniki kulturotwórcze, promowanie idei równości, która stała się z czasem początkiem dla powstania demokracji europejskich. Chesterton zwracał uwagę na dziedzictwo duchowe, artystyczne, intelektualne i religijne, jakie pozostawiły po sobie wieki średnie.

Rozważając o wiekach średnich, Chesterton nie pomija kwestii niezwykle istotnej, jaką był upadek średniowiecza. Kres wieków średnich stanowi dla niego wielką zagadkę, którą trudno jest wytłumaczyć[323]. Pisarz proponuje własne wyjaśnienie i zwraca uwagę na dwa zagadnienia, które z tym się wiążą: koniec tego okresu przyszedł nagle oraz upadek był skutkiem wewnętrznych procesów, które z kolei miały również swoją przyczynę. Rozwiązanie zaproponowane przez Chestertona jest zarówno bardzo oryginalne jak i dyskusyjne. Według niego, tym, co uruchomiło procesy destrukcyjne w łonie kultury łacińskiej, była utrata Jerozolimy przez chrześcijan na rzecz muzułmanów, a w konsekwencji upadek Królestwa Jerozolimskiego[324]. W ten sposób pisarz podkreśla duchowy związek pomiędzy chrześcijaństwem obecnym w Europie a posiadaniem miejsc świętych w Palestynie. Na dostęp do miejsc uświęconych obecnością Chrystusa, Jego Matki i Apostołów Chesterton patrzy jako na dostęp do źródła żywotności Europy[325]. Uważa, że: „Świat chrześcijański był wówczas jakby jednym narodem, a

[323] G.K. Chesterton, *Nowe Jeruzalem*, s. 382-383: „Im więcej czyta się o historii, tym trudniej jest wytłumaczyć ów sekret średniowiecznej cywilizacji i jej tajemniczy rozkład od wewnątrz. […] To naprawdę wielka zagadka historii; im bardziej realistycznie badamy sprawy średniowiecza, tym bardziej będzie nas dziwić ów szczególny, postępujący paraliż, który nagle dotknął rzeczywistość tak męską i tak pełną nadziei".

[324] G.K. Chesterton, *Nowe Jeruzalem*, s. 384: „Nie da się tego udowodnić ani obalić; i musi to brzmieć jak zwykły strzał ignoranta. Osobiście jednak, sądzę, że zmarła ona z rozczarowania. Sądzę, że całe średniowieczne społeczeństwo upadło, ponieważ wraz z utratą Jerozolimy – straciło serce".

[325] G.K. Chesterton, *Nowe Jeruzalem*, s. 388: „Sądzę, że to właśnie pamięć porażki była tym, co sprawiło, że wielkie nadzieje cywilizacji średniowiecznej powoli obumarły od środka. Chrześcijaństwo i rycerstwo rzuciły swoje siły przeciwko Mahoundowi – i Mahound nie uległ; cień jego rogatego hełmu, sierp Półksiężyca, wciąż zalegał na ich słonecznych ziemiach; Rogi Hittinu. Słodkie strumienie życia, płynące do cechów i szkół, zakonów rycerskich i zakonów żebraczych z nagła przedziwnie odmieniły się i ochłodziły".

Ziemi Święta frontem”[326]. Na tym froncie chrześcijańscy rycerze okazali się słabsi i ponieśli druzgocącą porażkę.

Chesterton dostrzega przyczynę upadku średniowiecza w utracie Jerozolimy w starciu z muzułmanami. Wskazuje tu na porażkę wojsk chrześcijańskich z wojskami sułtana Saladyna w bitwie pod Hittin 4 lipca 1187 roku, czego skutkiem była utrata wielu terenów w Palestynie, w tym Jerozolimy 2 października 1187 roku. Mimo, że chrześcijanie odzyskali ją na kilkanaście lat w XIII wieku, a Królestwo Jerozolimskie upadło ostatecznie w 1291 roku, to dzień klęski pod Hittin można uznać za symboliczną datę klęski rycerstwa chrześcijańskiego w walce z wojskami muzułmańskimi.

Co do pojawienia się skutków porażki krzyżowców w Palestynie, to Chesterton pozostaje niespójny. Z jednej strony pisze, że cywilizację łacińską dotknął nagły paraliż, a z drugiej strony wskazuje na długi okres czasu obejmujący ponad 200 lat i zwraca uwagę na wiek XV jako na ten czas, w którym kryzys średniowiecza był widoczny. Wskazywanie na 1187 rok jako na moment, w którym zaczął się okres upadku, może budzić pewne wątpliwości z racji na to, że Chesterton wskazuje na wiek XIII jako na epokę szczególnie bujnego rozwoju kultury łacińskiej oraz czas, w którym żyły postacie wyjątkowo bliskie pisarzowi – św. Franciszek czy św. Tomasz.

Wydaje się, że można jednak przyjąć rok klęsk w Palestynie 1187 jako ten, który rozpoczyna proces zmiany w umysłowości Europejczyków. Dla kultury, w której wiara katolicka odgrywała pierwszorzędną rolę, pamięć o porażce w walce o święte miejsca, gdzie chrześcijaństwo się zaczęło, będzie tym, jak pisze Chesterton, „co sprawiło, że wielkie nadzieje cywilizacji średniowiecznej powoli obumarły od środka”[327]. Porażka w walce z muzułmanami odebrała ducha społeczeństwom chrześcijańskim, ponieważ uznano, że pojawił się ktoś, kogo nie sposób zwyciężyć. Chesterton odnosi konfrontację chrześcijan z muzułmanami do duchowej walki dobra ze złem i pisze tak: „Zło wyda się niepokonane głównie tym, którzy próbują je zwyciężyć. Ostatecznie będzie wyglądać tak, jakby naprawdę posiadło ono sekret sukcesu; ci zaś, którzy z nim przegrali, będą nosić w swoich sercach gorzką pamięć porażki”[328]. Według Chestertona, tej smutnej pamięci nie przysłoni nawet radość z pokonania muzułmanów w Hiszpanii, czy inne sukcesy w walkach z wyznawcami Półksiężyca. Utrata Miasta Świętego i klęska

[326] G.K. Chesterton, *Krótka historia Anglii*, s. 78.
[327] G.K. Chesterton, *Nowe Jeruzalem*, s. 388.
[328] G.K. Chesterton, *Nowe Jeruzalem*, s. 388.

wypraw krzyżowych oddziałały, według niego, nieporównywalnie mocniej na bieg historii niż zwykło się powszechnie przyjmować.

Odnosząc się do książki Chestertona *Krótka historia Anglii,* J. Rydzewska – tłumaczka i komentatorka jego dzieł – zwraca uwagę na inne przyczyny upadku średniowiecza[329]. Wskazuje na parlamenty, które zamiast troski o lud stały się areną walk pomiędzy możnowładcami. Jako przyczynę bezpośrednią Rydzewska wskazuje za Chestertonem, na bunt bogaczy, którzy odrzucili system społeczny i ideowy stojący u podstaw cywilizacji średniowiecznej. W książce o historii Anglii Chesterton zwraca uwagę na czynniki bezpośrednie mające wpływ na upadek starej cywilizacji. W książce *Nowe Jeruzalem* wydanej 3 lata później (1920 rok) snuje refleksje historiozoficzne i stara się dotrzeć do prawdziwych przyczyn upadku mających charakter ideowy, a nie ekonomiczny czy polityczny.

Bez względu na to, jak ocenimy jego hipotezę, że zdobycie Jerozolimy rozpoczęło proces upadku średniowiecza, mamy tu do czynienia z pewną filozoficzną refleksją nad wybranym fragmentem dziejów. Na przykładzie upadku średniowiecza Chesterton po raz kolejny zwraca uwagę, że na dzieje świata decydujący wpływ mają idee. Według niego, średniowiecze upadło, bo chrześcijanie utracili to, co było dla nich najważniejsze, utracili dostęp do źródła swojej tożsamości, a Ziemia Święta była fundamentem ich tożsamości. Przez utratę dostępu do źródła ich siły duchowe osłabły. Chesterton prezentuje taki rodzaj historiozofii, który podkreśla, że warstwa duchowa ma decydujący wpływ na dzieje ludzkości.

Chesterton broni idei wypraw krzyżowych, choć nie wybiela wszystkich poczynań krzyżowców. Ubolewa jednak nad sposobem potraktowania tych rycerzy przez następne pokolenia, począwszy od epoki renesansu[330]. Idea krucjat została potępiona, wyśmiana i uznana za absurdalną.

Chesterton zwraca uwagę, że nie należy utożsamiać średniowiecza z katolicyzmem. Kościół nie był jedynym czynnikiem mającym wpływ na ówczesny świat. Chrześcijaństwo odegrało ważną rolę służebną wobec społeczeństw i wykonało pracę, w wyniku której świat wieków średnich stał się dobrym miejscem dla rozwoju człowieka.

---

[329] J. Rydzewska, *Chesterton dzieło i myśl*, s. 272.

[330] G.K. Chesterton, *Nowe Jeruzalem*, s. 405: „Zginęli, a następne wieki przywaliły ich groby ciężkimi głazami pogardy; pogrzebano ich pod warstwą śmiechu i błazenady. Gdy renesans rozdął się w racjonalizm ostatnich wieków, nic nie wydawało się bardziej absurdalne niż to, że ktoś mógłby walczyć i wykrwawiać się na odległej pustyni, nie tylko za jakiś grób – ale za pusty grób".

W rozważaniach Chestertona średniowiecze jest także punktem odniesienia do krytyki współczesnej mu cywilizacji. Pisarz podkreśla, że był to szczytowy okres rozwoju kulturowego i cywilizacyjnego. Jego teza stoi w kontrze wobec założeń ewolucjonizmu historycznego, który zakłada, że apogeum rozwoju ma miejsce obecnie w związku z postępem naukowym, technicznym, moralnym i społecznym. Według tej teorii, dawne dzieje były naznaczone pewnymi brakami, które dziś jesteśmy w stanie rozpoznać i eliminować. Według Chestertona, nie jest prawdą, że cywilizacja stale wznosi się na coraz wyższy poziom. Świat osiągnął już szczyt i od pewnego momentu nastąpił regres, doprowadzając ludzkość w niektórych dziedzinach życia do poziomu barbarzyństwa. Przykładem tego są praktyki eugeniczne, doprowadzenie rzesz ludzi do stanu ubóstwa i uczynienie z nich współczesnych niewolników właścicieli wielkich środków produkcji, czy zanik poczucia świętości i nierozerwalności małżeństwa[331]. Chesterton podkreśla, że dokonało się to z powodu odrzucenia tradycyjnej moralności, a nie z racji odwiecznych i koniecznych praw dziejowych. Pisarz odkreśla, że nie ma ewolucyjnej konieczności w dziejach świata, ale jest wybór należący do osób posiadających wolną wolę. Ideał średniowieczny, a więc życie moralne, społeczne, rodzinne, zakonne, itp. był próbą zbliżenia się do ideału sprzed grzechu pierworodnego. Teraz prawdziwym postępem, jaki może uczynić ludzkość, jest „krok wstecz", czyli powrót do tego, co było w wiekach średnich, ponieważ to, co było ówcześnie, było bliższe ideałowi niż to, co ma miejsce obecnie. Krytyka współczesnej cywilizacji, jakiej podejmuje się Chesterton, osadza się na odniesieniu do szczytu cywilizacji, jakim było średniowiecze.

„Kult" średniowiecza w pismach Chestertona był konsekwencją m.in. jego filozofii człowieka, do której przejdę w następnym rozdziale.

[331] Por. G.K. Chesterton, *Zabobon rozwodów, Osąd doktora Johnsona*, tłum. M. Reda, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz 2012, s. 92-93.

6. Filozofia człowieka

6.1. Natura ludzka

Istotną częścią dorobku Chestertona jest jego antropologia. Pisarz odwoływał się w tej dziedzinie do nauki katolickiej i starał się ją rozwijać. Głosił, że człowiek został powołany do istnienia przez Boga. Jako jedyne z widzialnych stworzeń jest obdarzony niematerialną, nieśmiertelną duszą, posiada wolną wolę i rozum. Każdy człowiek jest osobą i posiada własną godność. Jej ostateczna i najwyższa afirmacja ma swoje źródło w dogmatach chrześcijańskich o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boże i o wcieleniu Boga.

W swojej twórczości Chesterton dużo miejsca poświęca rozważaniom na temat rozumu i wolnej woli. Rozum czyni człowieka podobnym do Boga. Intelekt analizuje nie tylko prawdy abstrakcyjne, ale również dane dostarczane przez zmysły – „wierzę, że istnieje pośrednia dziedzina zjawisk dostarczanych przez zmysły w tym celu, by stały się przedmiotem rozważań rozumu, i że na tym polu rozum ma prawo rządzić jako przedstawiciel Boga w człowieku”[332]. Chesterton postrzega rozum jako władzę daną człowiekowi do dyspozycji. Jej nadzwyczajność i transcendowanie świata natury w oczach Chestertona jest tak oczywiste, że odnosi go wprost do Boga. Rozum można postrzegać jako objawianie się Boga w człowieku. Chesterton podkreśla wagę wolności, równocześnie przypominając, iż jest ona środkiem do celu wykraczającego poza samo bycie wolnym. Tym celem jest dobro, ku któremu zmierza działanie. Działanie bez celu nie jest wolne, jest przypadkowe. Od sposobu wykorzystania rozumu i woli zależy jego los na ziemi i po śmierci. Właściwe posługiwanie się wolnością rozwija człowieka. Kiedy czyni dobro, aktualizuje swoje zdolności i przysparza szczęścia sobie i całej społeczności, w której żyje. Kiedy postanawia czynić zło, degraduje siebie i innych. Zły moralnie konkretny czyn Chesterton nazywa grzechem, grzechem pierworodnym zaś określa pierwsze ludzkie nieposłuszeństwo wobec Boga i stan, w którym znalazł się świat wskutek pierwszego grzechu. Konsekwencje pierwszego grzechu są wielorakie, a doświadczają ich wszyscy ludzie[333].

Zanegowanie wolnej woli prowadzi do powstania kontrowersji natury teoretycznej i praktycznej. Przykładem jest to, że podważenie istnienia wolnej woli w

[332] G.K. Chesterton, *Święty Tomasz z Akwinu*, s. 21.
[333] Por. paragraf o grzechu pierworodnym 6.2.

człowieku skutkuje zaprzeczeniem poczucia odpowiedzialności za jego decyzje i czyny[334]. Jeśli człowiek jest zdeterminowany i działa według pewnego przymusu, to nie powinien być nagradzany za dobry czyn oraz karany za czyn zły. Jednakże, nawet jeśli zakłada się determinizm, to współczesne państwa nie zrezygnowały z karania za przestępstwa. Chesterton zauważa tu jedną z niekonsekwencji współczesnych systemów społecznych.

Pisarz nie kwestionuje cech wyróżniających poszczególne osoby, ale podkreśla, że nie ma różnych „rodzajów" ludzi, takich, że z natury jeden „rodzaj" jest lepszy od drugiego. Zwraca uwagę, że tego powodu chrześcijaństwo odrzuca system kastowy, w którym władzę sprawuje wąskie grono osób, a przywilej ten pochodzi np. z urodzenia. Przekonanie o równości ludzi względem siebie dało narodom chrześcijańskim moralne prawo do sprzeciwu wobec prób budowania społeczeństw w oparciu o cechy posiadane dzięki elitarnemu pochodzeniu. Chesterton zwraca tu uwagę na arystokrację, o której pisze: „Arystokracja nie jest instytucją: arystokracja jest grzechem, i to zazwyczaj bardzo powszednim. Oznacza to po prostu, że ludzie poddają się naturalnej skłonności do pewnej pompy i do wygłaszania pochwał na temat potężnych tego świata, co jest najłatwiejszą i najoczywistszą rzeczą na świecie"[335]. Pisząc o arystokracji, pisarz odnosił się do arystokracji angielskiej, którą postrzegał jako grupę ludzi ulegających pokusie wywyższania się nad innymi z racji posiadanego majątku i wpływów politycznych, a nie z racji dziedziczenia jakiś wyjątkowych przymiotów ponadnaturalnych. Zwraca także uwagę na fakt, iż istnieje istotna różnica pomiędzy krajami chrześcijańskimi i niechrześcijańskimi krajami Dalekiego Wschodu w kwestii postrzegania nierówności społecznych i pojawiającej się na tym tle arystokracji. „Odkąd Europa stała się chrześcijańska, jej wyjątkową zasługą było to, że zawsze w głębi serca traktowała arystokrację jako słabość – najczęściej jako słabość, z którą trzeba było jakoś żyć. Jeśli ktokolwiek chciałby ocenić tę zasługę, powinien się udać w rejony pozachrześcijańskie, przesiąknięte inną atmosferą filozoficzną. Powinien na przykład porównać europejskie klasy społeczne z indyjskimi kastami. Arystokracja w Indiach jest o wiele straszniejsza, bo została w większym stopniu zintelektualizowana. Twierdzi się tam z całą powagą, że hierarchia społeczna odpowiada hierarchii duchowej; że w jakimś nieuchwytnym, uświęconym sensie piekarz jest lepszy od rzeźnika. Natomiast chrześcijaństwo nigdy, nawet w swej najbardziej ekstrawaganckiej czy bezmyślnej

[334] Por. G.K. Chesterton, *Autobiografia*, s. 217-218.
[335] G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, s. 211.

odmianie, nie dowodziło, że w jakimś uświęconym sensie baron jest wartościowszy niż rzeźnik”[336]. Chesterton podkreśla, że istniejąca w Europie elitarna grupa ludzi zwana arystokracją nie była ufundowana na zasadzie jakiejś odmiennej struktury ontycznej, jak to miało miejsce np. w indyjskim systemie kastowym[337]. Jej powstanie było raczej wynikiem procesów społecznych, jednakże nie stała za tym jakaś specjalna ideologia o wyższości jednego rodzaju ludzi nad drugimi.

Innym elementem antropologii, na który zwracał uwagę Chesterton, było przekonanie o niezmienności natury ludzkiej. Pisarz dostrzegał niebezpieczeństwo zastosowania doktryny ewolucjonizmu do antropologii. Obawiał się, że skutki takiego podejścia obecne będą także w życiu społecznym w postaci usprawiedliwiania niesprawiedliwości społecznych i wyzysku biednych. Jeśli istota człowieka jest czymś plastycznym, to nie można jej odnieść do żadnego trwałego wzorca. Można ją natomiast dowolnie zmieniać i stymulować tak, aby utworzyć pożądane właściwości[338]. Dla Chestertona jest jasne, że ludzie, którzy będą poddani konieczności adaptacji do określonych warunków, to będą osoby należące do najniższych klas społecznych. W ten sposób jeszcze bardziej może pogłębić się wyzysk i niesprawiedliwość.

Antropologię Chestertona dopełnia refleksja nad chrześcijańską nauką o grzechu pierworodnym i jego skutkach.

6.2. Grzech pierworodny i zło

Zagadnienie grzechu pierworodnego jest istotną częścią teorii zła zaproponowanej przez Chestertona. Doktryna ta w jego w wydaniu jest ortodoksyjna, tj. zbieżna z katolicką myślą filozoficzną i teologiczną. Dogmat o grzechu pierworodnym jest wyjaśnieniem wielu ważnych kwestii dla człowieka i, zdaniem Chestertona,

[336] G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, s. 213.
[337] Por. G.K. Chesterton, *Co jest złe w świecie*, s. 120-121.
[338] G.K. Chesterton, *Co jest złe w świecie*, s. 288-289: „Bogaty człowiek może zacząć hodować plemię karłów, by byli jego dżokejami i plemię gigantów, by byli jego portierami. Stajenni mogą się rodzić z pałąkowatymi nogami, krawcy ze skrzyżowanymi; sprzedawcy perfum mogą mieć długie, wielkie nosy zwieszone do ziemi jak tropiące psy, a zawodowi kiperzy mieć wyrytą na twarzy straszną minę kogoś, kto próbuje wina. Obojętnie jak szalonego obrazu użyjemy, to nie wyrazi on paniki ludzkiej wyobraźni, jeśli tylko dopuści ona myśl, że niezmienna istota zwana człowiekiem może zostać zmieniona. […] To jest koszmar, który nam zagraża za sprawą idei adaptacji. To jest koszmar, który nie jest wcale tak odległy od rzeczywistości”.

stanowi jedyne wiarygodne wyjaśnienie tajemnicy istnienia zła w człowieku i świecie[339].

Punktem wyjścia dla rozważenia, czym jest zło, są założenia ontologiczne[340]. Najważniejszym z nich jest istnienie Boga, który stworzył świat, pozostając wobec niego transcendentnym. Stworzenie jest dobre z racji tego, że otrzymało swoje istnienie od Boga, który jest dobry. Co ważne, Bóg stworzył wyłącznie dobro, z czego wynika, że samo istnienie bytów jest czymś dobrym. W świecie zamierzonym przez Boga między bytami panował ład. Ten pierwotny stan harmonii Chesterton nazywa ideałem, Rajem oraz Edenem. W tym świecie Bóg umieścił stworzenia najdoskonalsze, wyposażone w racjonalność oraz wolną wolę umożliwiającą im podejmowanie decyzji w sposób autonomiczny. Chesterton podkreśla, że wolność jest darem dla człowieka, a jej posiadanie podkreśla ludzką godność. Wolna wola jest tak wielką wartością, że nawet, jeśli jest źle użyta, to lepiej ją mieć niż jej nie mieć[341]. Wolność jest autentyczna tylko wtedy, gdy nie jest absolutna, np. gdy podlega ograniczeniom dogmatu i temu, co nakazuje zdrowy rozsądek. Błędem jest rozumienie wolności jako zupełnej swobody. Aby zachować pierwotny stan harmonii, człowiek powinien postępować według zasad określonych przez Stwórcę. Człowiek, niestety, sprzeciwił się Bożemu zamysłowi, przez co zniszczył pierwotny ład i ideał. Jak pisze jeden z komentatorów Chestertona: „Tak więc, dla Chestertona, istnieje projekt w naturze, porządek we wszechświecie i etyczny wzór do naśladowania dla istot ludzkich. Kiedy jednak istoty ludzkie postępują wbrew temu wzorcowi lub go naruszają, cierpi na tym całe stworzenie. Dzieło zostaje rozbite i rozerwane, a zatem musi zostać ponownie złożone w całość”[342]. Harmonia zostaje naruszona z powodu złego wykorzystania wolnej woli.

Chesterton będzie definiował zło w kontekście wolności człowieka. Tak pisze na temat zła, które nazywa wygnaniem z raju: „Wygnanie z raju to pogląd na życie. Jest to nie tylko jedyny pogląd niosący oświecenie, ale też jedyny pogląd niosący energię i

[339] Pisarz zwraca uwagę, że w różnych kulturach i religiach ludzie mieli przekonanie, że na świat wkradł się nieporządek, który zniszczył pierwotny ład. To poczucie wynikało z obserwacji świata, w którym było obecne zło w postaci niesprawiedliwości, chorób, cierpienia, wojen. Przekonanie o tym, co chrześcijaństwo nazywa grzechem, nie było obce żadnej epoce – autor tak o tym pisze: „Ludzie mieli najróżniejsze wierzenia, ale zawsze wierzyli, że z ludzkością jest coś nie tak”. G.K. Chesterton, *Wiekuisty Człowiek*, s. 76.

[340] Dla lepszego ukazania, czym jest grzech pierworodny, odwołuję się w tym miejscu do pewnych zagadnień obecnych także w innych paragrafach niniejszej pracy.

[341] Por. G.K. Chesterton, *Dla sprawy*, s. 18.

[342] D.B. Reyburn, *Chestertonian dramatology*, tłum. własne, University of Pretoria, 2012, s. 30: “So, for Chesterton, there is design in nature, order in the universe and an ethical pattern for human beings to follow. But when human beings move against or violate this pattern, all of creation is affected. The play is fractured and disconnected and therefore needs to be put back together again”.

nadzieję. Utrzymuje on, […] że żyjemy w dobrym świecie, który źle potraktowaliśmy, a nie, że tkwimy zatrzaśnięci w pułapce złego świata. Zło – to złe wykorzystanie wolnej woli, co oznacza, że może ono być ostatecznie naprawione przez dobre wykorzystanie wolnej woli"[343]. Zło jest zatem skutkiem działania człowieka, a nigdy Boga, a swoją genezą sięga ludzkiego umysłu i woli czyli elementów duchowych, a nie materii. Początek zła i jego istota jest niematerialna, w materii się tylko objawia. Grzech pierworodny, o którym często wspomina Chesterton, oznacza pierwszy akt nieposłuszeństwa człowieka wraz ze wszystkimi jego konsekwencjami, a są nimi: skłonność każdego człowieka do popełniania zła, rozbicie systemu cnót, naznaczenie złem ludzkich wytworów, tj. kultury, skłonność do deprawacji tego, co naznaczone jest ludzką działalnością – pisarz nazywa to starzeniem się świata[344].

Obecna kondycja człowieka, czyli stan po grzechu pierworodnym jest czymś nienaturalnym. To, co prawdziwe i autentyczne zostało utracone, tak charakteryzuje to Chesterton:

„Podstawowym paradoksem chrześcijaństwa jest to, że nie uważa ono zwyczajnej kondycji człowieka za stan pełni zdrowia i rozsądku; normalność nazywa nienormalnością. Oto najgłębsza zasada filozofii upadku pierwszych ludzi. W interesującym nowym katechizmie Sir Oliviera Lodge'a, pierwsze dwa pytania brzmią: «Kim jesteś?» i «Jakie zatem znaczenie ma grzech pierworodny?». Pamiętam, że zabawiałem się kiedyś pisaniem własnych odpowiedzi na te pytania. Na pytanie: «Kim jesteś?» potrafiłem odpowiedzieć jedynie: «Bóg raczy wiedzieć». Natomiast na pytanie: «Co oznacza grzech pierworodny?» mogłem odpowiedzieć z całkowitą szczerością: «Że kimkolwiek jestem, nie jestem sobą». Oto podstawowy paradoks naszej religii: coś,

[343] G.K. Chesterton, *Dla sprawy*, s. 225.

[344] Chesterton zwraca uwagę na pewną konsekwencję grzechu pierworodnego, jaką jest psucie się moralności, ludzkich instytucji i relacji, jeśli tylko pozostawi się je bez nieustannej odnowy. Jest to tendencja stała i towarzyszy człowiekowi tak długo, jak on istnieje. Brak reakcji na pojawiające się zło będzie skutkował coraz większą jego eskalacją. Pisarz nazywa to „doktryną grzechu pierworodnego", „upadkiem ludzkości" oraz „odwieczną rewolucją". W myśl tego, co pisze Chesterton, że zło nie godzi się na żadne ograniczenia i eskaluje, jeśli człowiek mu się nie sprzeciwi. Równocześnie Chesterton zauważa, że ten sam proces we współczesnej kulturze bywa interpretowany całkowicie odmiennie. Odchodzenie od tradycyjnej moralności jest postrzegane jako coś pozytywnego i nazywane postępem ludzkości: „Chrześcijaństwo odezwało się znowu: «Od zawsze uważam, że ludzie są z natury nieudacznikami, że ludzkie cnoty same w sobie mają skłonność do psucia się i starzenia; zgodnie z moją nauką, stworzenia ludzkie bywają podatne na błędy, zwłaszcza te, które są szczęśliwe, dumne i którym dobrze się wiedzie. Tę odwieczną rewolucję, tę żywioną od wieków podejrzliwość nazywasz (jako nieprecyzyjnie wyrażający się współczesny człowiek) doktryną postępu. Gdybyś był filozofem, nazwałbyś ją tak, jak ja ją nazywam: doktryną grzechu pierworodnego. Możesz tę rzecz nazywać kosmicznym postępem, ile ci się żywnie podoba. Ja nazywam ją po imieniu – upadkiem ludzkości»". G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, s. 204-205.

czego nigdy w pełni nie poznaliśmy, jest nie tylko lepsze od nas, ale także bardziej naturalne dla nas niż my sami”[345].

Grzech utrudnił człowiekowi poznanie samego siebie. Człowiek zatracił własną tożsamość, świadomość tego, kim jest i jak wielką wartość posiada[346]. To, co jest w stanie poznać o sobie, jest zaledwie częścią prawdy o nim samym. Każdy byłby kimś więcej, byłby bardziej sobą, gdyby nie popadł w grzech. Z tego powodu człowiek na tym świecie może czuć się wyobcowany, wiedząc, że nie jest to ostateczne miejsce jego przeznaczenia.

Przemyślenia Chestertona na temat epistemicznych skutków grzechu przypominają rozważania Platona z dialogów *Fajdros*[347] oraz *Państwo*[348]. W *Fajdrosie* Platon stwierdza, że grzech popełniony przez duszę spowodował, iż zapomniała ona, kim była wcześniej. W *Państwie* odwołuje się do mitu o bogini Lete, której królestwo otacza rzeka Zapomnienia. Dusza, przepływając przez rzekę oraz pijąc z niej wodę, zapomina, kim była wcześniej i popada w letarg, czyli stan zapomnienia[349]. Od tego momentu nie wie ona, kim jest, skąd przyszła i dokąd podąża. Choć Chesterton nie używa terminu „letarg” w kontekście grzechu i jego opisywanych tu skutków, to wydaje się, że można określić nim w sposób metaforyczny sytuację człowieka po wygnaniu z Raju.

W rozważaniach na temat zła Chesterton zwraca uwagę na pewien rodzaj egalitaryzmu. Skoro wszyscy ludzie posiadają tę samą naturę i taką samą godność, to również taką samą skłonność do zła. Grzech dotyka wszystkich ludzi bez wyjątku, ale

[345] G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, s. 279.

[346] G.K. Chesterton, *Dla sprawy*, s. 224: „Ważne, że prawda o ludziach może być bez trudu ukazana pod alegoryczną postacią opowieści o ogrodzie. Opowieść ta mówi, że człowiek, czym by nie był, z pewnością nie jest zaledwie bezmyślną ogrodową rośliną, która wyciągnęła korzenie z gleby i zaczęła na nich chodzić; jakąś dalią z parą oczu i uszu. Jest czymś innym, czymś dziwnym i jedynym w swoim rodzaju; już bardziej przypomina posąg boga, stojący kiedyś w ogrodzie; ale jest to posąg, który spadł z piedestału i leży potłuczony w trawie”.

[347] Platon, *Fajdros*, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1958, s. 77: „Ale przypomnieć sobie z tego, co tu, rzeczy z tamtego świata, nie każda dusza równie łatwo potrafi, bo niejedna za krótko widziała to, co tam, a inna, spadłszy tu, nie miała szczęścia i jakimś podobieństwem zwiedziona tknęła się grzechu i zapomina o tym świętym, co kiedyś oglądała. Mało która pamięta należycie”.

[348] Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003, s. 338: „skierowali się wszyscy na Dolinę Zapomnień poprzez upał i żar okropny. Tam nie było drzew ani czegokolwiek, co ziemia wydaje. A że już się miało ku wieczorowi, więc rozłożyli się obozem nad Rzeką Beztroski - wody tej rzeki żadne naczynie nie utrzyma. Pewną miarę tej wody każdy koniecznie wypić musiał. Których rozum od tego nie ustrzegł, pili ponad miarę. A kto ją pija wciąż, ten zapomina o wszystkim”.

[349] Polskie słowo „letarg” pochodzi od greckiego ληθᾱργΐᾱ (letargia), od: λήθη (lete) – zapomnienie i ἀργία (argia) – bezczynność, co może znaczyć: bezczynność z powodu zapomnienia. Por. także: A. Maryniarczyk SDB, *Veritas sequitur esse*, w: „Roczniki filozoficzne”, Tom XLVII I, zeszyt I, Lublin 2000, s. 80.

równocześnie każdy wezwany jest do osiągnięcia tego samego celu, jakim jest powrót do utraconego ideału. Źródło zła nie znajduje się na zewnątrz, ale w człowieku.

Nauka o grzechu pierworodnym podkreśla kruchość dobra i jego utracalność. Chesterton nazywa to „doktryną warunkowej radości”[350]. Zakłada ona, że istnienie wielkiego dobra jest uzależnione od spełnienia warunku, którym jest powstrzymanie się od zła, choćby najmniejszego[351].

Porównując człowieka do drewnianego posągu, istotę ludzką charakteryzuje następująco: „Po pierwsze, drewno zostało uformowane z zewnątrz, i to z zewnątrz odciśnięto w nim celowo pewien obraz – obraz Boga. Po drugie, obraz ten został uszkodzony i zniekształcony tak, że obecnie znajduje się w stanie zarazem lepszym i gorszym niż zwyczajne ogrodowe rośliny, które na swój sposób pozostały doskonałe, idealnie zgodne z projektem”[352]. Pisarz podkreśla podobieństwo człowieka do Boga i naznaczenie istoty ludzkiej złem. Podkreśla także idealną zgodność natury z zamiarem Stwórcy. W ten sposób pomija fakt, że cały świat stworzony, a nie tylko ludzie został w jakiś sposób dotknięty grzechem ludzi i naznaczony pewnego rodzaju nieporządkiem.

Odwołując się do tradycyjnego rozróżnienia pomiędzy złem fizycznym a złem moralnym, należy podkreślić, że, według Chestertona, w świecie mamy do czynienia jedynie ze złem moralnym, tzn. z niewłaściwym użyciem tego, co zostało stworzone przez Boga i jako istniejące jest dobre[353]. Jest to oryginalna teza Chestertona, który wszelkie zło sprowadza do zła moralnego. Ta uwaga wydaje się być istotna ze względu na to, iż sam Chesterton nie zawsze dokładnie artykułuje różnicę między znaczeniem rzeczownika „zło” a przymiotnika „zły”. Jak podkreśla Lauer: „Można mówić o

[350] G.K. Chesterton, *Ortodoksja,* s. 92: „Aby zaspokoić moją skłonność do pedanterii, nazwę ją Doktryną Warunkowej Radości. […] Wielkie, przyprawiające o zawrót głowy sprawy zależą zawsze od jednego, drobnego czynu, od którego trzeba się powstrzymać. Szalony wir spraw, które obietnica taka wypuszcza na wolność, jest uzależniony od jednego zakazu”.

[351] G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, s. 94-95 „Trzeba jednak pamiętać, że kruchość to nie to samo co nietrwałość. Uderz w szkło, a nie przetrwa ani chwili. Jeżeli jednak go nie uderzysz, przetrwa tysiąc lat. Zrozumiałem, że tak samo jest z ludzką radością zarówno w krainie elfów, jak i na ziemi; szczęście zależy od zaniechania czynu, którego mógłbyś dokonać w każdej chwili. Na dodatek często nie jest jasne, dlaczego nie powinieneś tego robić”.

[352] G.K. Chesterton, *Dla sprawy*, s. 224-225.

[353] Rzeczy stworzone nie są złe same w sobie. Mogą zaistnieć wobec nich złe zamiary bądź mogą być źle użyte, ale nadal pozostają ontycznie dobre: „To, że «widział Bóg wszystkie rzeczy, które uczynił: i były bardzo dobre» – zawiera w sobie pewną subtelną myśl, za którą przeciętny pesymista nadążyć nie może albo której w pośpiechu nie zauważył. Teza ta brzmi, że nie ma rzeczy złych, ale jest tylko złe użycie rzeczy. Albo – jeśli kto woli – nie ma rzeczy złych, ale tylko złe myśli, a w szczególności złe intencje. […] Ale można mieć złe zamiary co do rzeczy dobrych; i dobre rzeczy, jak świat i ciało, zostały wypaczone przez zły zamiar zwany czartem. Lecz i on nie może uczynić rzeczy złymi; pozostają one takie same, jak w pierwszym dniu stworzenia. Samo dzieło niebios było materialne: uczynione z materialnego świata. Dzieło piekła jest całkowicie duchowe”. G.K. Chesterton, *Święty Tomasz z Akwinu*, s. 96.

instrumentach, pistolecie, mieczu, bombie jako o «złych», w tym sensie, że nie spełniają dobrze swojej zamierzonej funkcji; nie można ich nazwać «złem». Jedynym złem, o jakim można tu mówić, jest złe użycie, do którego ktoś je wykorzystuje, zła intencja użytkownika. Z drugiej strony, w myśli Chestertona nigdy nie ma mowy o bezrefleksyjnej kanonizacji tego, co naturalne, ale z całą pewnością jest uznanie, że zło nie jest nieodłączną częścią natury, nawet jeśli jest nią niedoskonałość; jeśli zło ma w ogóle istnieć, musi zostać wprowadzone przez istoty, które są czymś więcej niż tylko naturalne, istoty, które jako jedyne mogą w sensie moralnym być dobre lub złe, właśnie dlatego, że mogą zarówno wiedzieć, jak i mieć wolną wolę[354]". Lauer podkreśla, że zło nie ma charakteru substancjalnego, ale jest skutkiem wyboru dokonanego przez istoty wolne i posiadające możliwość zdobywania wiedzy. Zatem każde zło ma charakter moralny, ale przejawia się wielorako: w krzywdzie, którą człowiek czyni sam sobie oraz innym, w bólu i cierpieniu, ale także w nieporządku istniejącym w świecie przyrody, który możemy dostrzec w postaci kataklizmów i katastrof.

Odnosząc się do klasycznych złożeń bytowych materii i formy oraz istoty i istnienia, można postawić tezę, że zło dotyka formy bytu oraz jego istoty. Zło wprowadza nowy i niewłaściwy układ w materii. Materia pozostaje ta sama, ale jej wewnętrzna struktura i zorganizowanie stają się wadliwe i nieuporządkowane. Zło powoduje de-formację bytu. W przypadku istoty i istnienia zło dotyka uposażenia treściowego bytu, powodując, że treść staje się niepełna. Przedmiot nie dysponuje taką treścią, jaka została zamierzona wobec niego przez twórcę. Zło nie ma jednak wyższości nad aktem istnienia, ten pozostaje nadal wyłącznie w gestii dawcy istnienia. Wynika to z faktu, że istnienie jest elementem transcendentnym wobec istoty. Zło nie ma w sobie władzy nad faktem istnienia przedmiotu i nie może go anihilować, ale powoduje, że byt nie jest w pełni aktualizowany.

Skoro zło jest skutkiem niewłaściwego wykorzystania wolnej woli, może być naprawione przez współpracę z Bogiem i właściwe jej użycie. Chesterton podkreśla, że przezwyciężanie tego, co jest złe, nie należy rozpoczynać od identyfikacji tego, co jest niewłaściwe, a to można określić jedynie w odniesieniu do tego, co jest prawidłowe,

[354] Q. Lauer, *Philosopher without portfolio*, tłum. własne, s. 53: "One can speak of an instrument say, a gun, a sword, a bombas «bad», in the sense that it does not perform its intended function well; one cannot call it «evil».' The only evil one can speak of here is the evil use someone puts it to the evil intent of the user. On the other hand, there is never any question in Chesterton's thought of an unthinking canonization of the natural, but there quite definitely is a recognition that evil is not part and parcel of nature, even though imperfection is; if evil is to exist at all it has to be introduced by beings who are more than merely natural, beings who alone can in the moral sense be either good or evil, precisely because they can both know and freely will".

wobec tego, co powinno być. Zatem na wstępie powinno być jasne określenie tego, co jest dobre. Tu po raz kolejny pisarz zwraca uwagę na konieczność posiadania trwałego ideału, będącego precyzyjnym określeniem stanu docelowego, aby ulepszać świat, należy najpierw wiedzieć, czym jest ulepszenie. Błędem jest natomiast brak refleksji nad tym, co jest dobre i co być powinno. Brak takiej refleksji pisarz uważa za istotny błąd naszych czasów: „Zatytułowałem tę książkę *Co jest złe w świecie*, na co można jasno i łatwo odpowiedzieć. Złe jest to, że nie pytamy, co jest dobre”[355]. Brak refleksji nad tym, co powinno być, może być skutkiem porzucenia idei celowości w filozofii oświeceniowej. Chesterton będzie wielokrotnie odwoływał się do tej idei i ukazywał, jak wiele można przy jej pomocy wyjaśnić.

Porzucony ideał jest w przekonaniu Chestertona tym, co należy na nowo osiągnąć. Dążenie do precyzyjnie określonego w ten sposób celu uznaje za jedyną drogę do przezwyciężenia wszystkich kryzysów, w jakie popada człowiek. Ponieważ obecna sytuacja nie jest czymś naturalnym, człowiek powinien podjąć wysiłek aby zbliżyć się do stanu sprzed grzechu. Chesterton nazywa to rewolucją, która jest buntem przeciwko rozpanoszeniu się zła na tym świecie. Była to swoiście rozumiana rewolucja, która nie oznaczała zniszczenia, ale odbudowę[356].

Powrót do ideału zakładający konieczność unikania zła może być postrzegany jako jedno z ograniczeń ludzkiej egzystencji. Pisarz zwraca jednak uwagę na to, że samo istnienie człowieka i otaczającego go świata jest tak wielkim darem, że najróżniejsze nawet ograniczenia są i tak niewielką ceną za dar życia[357]. Według niego: „Zapłatą za niezwykłą radość z całą pewnością może być zwykła moralność”[358]. Postawa etyczna jawi się wówczas jako naturalna powinność i akt sprawiedliwości wobec Stwórcy.

Jeśli w rozumieniu Chestertona, zło jest pojawieniem się dysharmonii w świecie, to oznacza, że nie posiada ono sensu, tj. żadnego dobrego celu. Historia jednak podaje przykłady, kiedy zło czyniono w sposób bardzo przemyślany i systemowy. Można zatem doszukać się w nim pewnej myśli, która za nim stoi i stwierdzić, że celem zła jest

[355] G.K. Chesterton, *Co jest złe w świecie*, s. 15.
[356] G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, s. 193: „Ortodoksyjni chrześcijanie zawsze są za rewolucją, bo muszą zmienić obecną sytuację, w której w ludzkim sercu Bóg został zdeptany przez Szatana. Na tamtym świecie piekło zbuntowało się przeciwko niebu; na tym niebo buntuje się przeciw piekłu. Ortodoksi są zwolennikami rewolucji, rewolucja bowiem oznacza odnowę. W każdej chwili możesz zrobić coś, aby zbliżyć się do doskonałości, której nikt nie oglądał od czasów Adama”.
[357] G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, s. 95: „Uznałem więc, że sama egzystencja jest tak ekscentrycznym dziedzictwem, iż nie powinienem uskarżać się na niezrozumiałość jej ograniczeń”.
[358] G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, s. 97

zniszczenie tego, co dobre. Jeśli istnieje cel, to musi być osoba, która go wyznacza. W tym wypadku musi być to ktoś, kto radykalnie sprzeciwia się Bogu.

Pojawiają się jednak pytania o to, kto odpowiada za kataklizmy i katastrofy? W jaki sposób zło moralne przekłada się na nieporządek w świecie fizycznym? W jaki sposób moralne wybory wpływają na świat? Należy się nad tym zastanowić, gdyż Chesterton o tym nie pisze. Należy wziąć dwa rozwiązania pod uwagę – za zło fizyczne odpowiadają ludzie albo złe duchy. Wydaje się, że w duchu jego filozofii powinno się wskazać na działanie ludzkie jako na źródło zła ontycznego. Skoro tak wielką rolę przyznaje on grzechowi pierworodnemu, to oznacza, że grzech pierworodny wpływa nie tylko na człowieka, ale również na przyrodę, zmienia naturę całego świata. Ludzka wola ma decydujący wpływ na kształt świata i to nie tylko kultury, ale i natury. W tym kontekście lepiej można zrozumieć przytaczane już wcześniej słowa pisarza: „Sporne jest nie to, czy świat materialny zmienia się za sprawą naszych idei, lecz czy na dłuższą metę zmienia się za sprawą czegokolwiek innego”[359]. Ludzkie idee w postaci wyboru zła skutkują dysharmonią w świecie. Oznacza to, że wola człowieka ma tak ogromne znaczenie, że może zaburzyć cały naturalny porządek. Takie znaczenie ludzkich decyzji może mieć swoją genezę w tym, że człowiek posiada osobistą godność i wielką wartość, nieporównywalną z wartością żadnego innego widzialnego stworzenia. Człowiek jest celem, dla którego wszechświat został uczyniony. Cała przyroda i kosmos pełnią rolę służebną wobec niego. Kiedy istota ludzka występuje przeciwko Stwórcy, cały świat ulega dysharmonii. Podobną myśl wyraził Jan Paweł II w adhortacji *Reconciliatio et Paenitentia*[360], w której pisał, że grzech skutkuje w człowieku, który go popełnia, w innych ludziach oraz w całym świecie. Jako przyczynę rozproszenia negatywnych skutków zła papież podał „ludzką solidarność”, którą można rozumieć jako posiadanie tej samej ludzkiej natury lub wspólne pochodzenie od Boga.

Drugie rozwiązanie to przyjęcie, że oprócz człowieka istnieją złe duchy – istoty wolne, silniejsze od człowieka, które również ulegają deprawacji i są twórcami zła fizycznego w naturze. Obie odpowiedzi są do dyskusji, jednakże zdecydowanie bliższa Chestertonowi jest pierwsza, że wolność ludzka wpływa na cały świat i wprowadza

[359] G.K. Chesterton, *Heretycy,* s. 11.

[360] Jan Paweł II, *Reconciliatio et paenitentia,* nr 16: „dusza, która upada przez grzech, pociąga za sobą Kościół i w pewien sposób cały świat. Innymi słowy, nie ma grzechu, nawet najbardziej wewnętrznego i tajemnego, najściślej indywidualnego, który odnosiłby się wyłącznie do tego, kto go popełnia. Każdy grzech rzutuje z mniejszą lub większą gwałtownością, z mniejszą lub większą szkodą na całą strukturę kościelną i na całą ludzką rodzinę”. Źródło: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_02121984_reconciliatio-et-paenitentia.html, dostęp: 7.07.2023.

dysharmonię w świecie. O złu w aspekcie fizycznym Chesterton pisze mało, ale to, co wyszło spod jego pióra, można tak zinterpretować. Twierdzenie Chestertona, że zło fizyczne wynika ze zła moralnego, jest odważną tezą filozoficzną.

Świat nie ulega całkowitej dysharmonii z racji nieustannie udzielającego się dobra, którego źródłem jest Bóg. Naprawa naruszonego ładu przebiega tym szybciej, im człowiek jako korona wszystkich stworzeń będzie chciał podporządkować się Bogu i powrócić do utraconego ideału, który powinien obrać jako swój cel.

Koncepcję zła zaproponowaną przez Chestertona, a opierającą się na twierdzeniu, że zło ma charakter moralny i narusza istniejącą w świecie harmonię, można nazwać korupcyjną koncepcją zła (łac. *corruptio* – zepsucie, psucie się) z tej racji, że zło powoduje zniszczenie ideału i pierwotnego ładu. Dwie rzeczy są ważne dla Chestertona koncepcji zła: po pierwsze, pisarz zarysowuje coś, co można by nazwać właśnie korupcyjną koncepcją zła; po drugie, psucie zaczyna się od ludzi, z czego wynika, że zło moralne ma prymat nad złem fizycznym i jest źródłem zła fizycznego. Niestety, jest kwestia, której pisarz nie poruszył, ale którą należy dopowiedzieć: mechanizm przejścia ze zła moralnego do zła fizycznego. Jest to pewien brak w teorii Chestertona. Natomiast jego teoria posiada tę zaletę, że wyjaśnia pojawienie się zła w świecie. Jego wyjaśnienie ma charakter teologiczny w tym sensie, że sięga do opowieści religijnej. Z drugiej strony jest to wyjaśnienie filozoficzne, gdyż Chesterton pokazuje, że opowieść religijna stanowi najlepsze wyjaśnienie faktu zła.

7. Etyka społeczna

7.1. Zasady postępowania

Etyka, którą proponuje Chesterton, to refleksja nad tradycyjną moralnością, ze szczególnym uwzględnieniem moralności katolickiej. Pisarz broni tradycyjnych zasad i dyskutuje z poglądami przeciwnymi. Zwraca uwagę zwłaszcza na dwie cechy, które powinna posiadać dobra doktryna moralna – zasady powinny być ujęte w jeden spójny system oraz powinny być niezmienne. Podkreśla też społeczny wymiar zasad. Dlatego Chesterton skupia się w swej refleksji nad etyką społeczną. Opiera się ona jednak na ogólnych założeniach, od których zaczniemy.

Chesterton uzasadnia najpierw konieczność uznania istnienia zasad postępowania. To usprawiedliwienie jest konieczne, ponieważ mogą one być postrzegane jako ograniczenie wolności. Są one częścią świata, stąd należy je rozpoznać i respektować. Na prawo moralne można spojrzeć podobnie jak na prawa rządzące światem materialnym. Wchodząc z nim w kontakt, człowiek musi uznać prawa natury i ograniczenia poszczególnych przedmiotów[361]. Jeśli tego nie zrobi, zburzy panujący ład i porządek. Pisarz podkreśla, że ograniczenia stanowią istotną część ludzkiej egzystencji.

Chesterton zwraca uwagę, że cnoty, wzorce i zasady postępowania tylko wtedy służą człowiekowi, kiedy pozostają w jednym spójnym systemie. Rozbicie tego systemu przynosi wielorakie negatywne skutki:

„Świat współczesny nie jest zły; w pewnym sensie świat współczesny jest o wiele za dobry. Jest to świat pełen zdziczałych, zmarnowanych cnót. Kiedy system religijny ulega rozbiciu (jak chrześcijaństwo uległo rozbiciu podczas reformacji), prowadzi to nie tylko do rozplenienia się w świecie występków. Co prawda, wypuszczone na wolność rzeczywiście plenią się obficie i przynoszą wiele szkód, lecz uwolnione cnoty plenią się jeszcze obficiej i szkodzą jeszcze bardziej. Współczesny świat jest pełen chrześcijańskich cnót, które oszalały. Oszalały dlatego, że zostały odseparowane od siebie i błąkają się po świecie samotnie”[362].

[361] G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, s. 65: „Z chwilą wkroczenia w świat faktów wkraczamy w świat ograniczeń. Można uwolnić przedmioty od praw zewnętrznych lub przypadkowych, nie sposób jednak uwolnić ich od praw ich własnej natury”.
[362] G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, s. 48.

Odseparowanie cnót od siebie grozi zwyrodnieniem, subiektywizmem i przeakcentowaniem poszczególnych, z pominięciem pozostałych. Skutki ich dezintegracji ponosi zawsze człowiek.

Chesterton omawia bliżej takie wartości jak litość, prawda, pokora. Negatywnymi skutkami odseparowania ich od siebie są anarchia, obojętność na dobro człowieka i sceptycyzm[363]. Zwraca uwagę, że dopiero odizolowanie cnót pokazuje, jak niebezpieczny dla człowieka i nieobliczalny w skutkach jest rozpad spójnego systemu wartości[364]. Wynika z tego następujący wniosek: aby postępować właściwie i nie zagubić się w życiu, należy mieć odniesienie do spójnego systemu etycznego, obejmującego całość ludzkiej egzystencji.

Chesterton podkreśla, że spójną doktrynę moralną posiada religia katolicka. Ta koherencja jest możliwa dzięki istnieniu pewnej właściwości, którą pisarz nazywa „nową równowagą":

„Oto największa zasługa, jaką można przypisać etyce chrześcijańskiej: odkrycie nowej równowagi. Pogaństwo przypominało marmurową kolumnę, która trzymała się w pionie dzięki symetrii i doskonałej proporcji kształtów. Chrześcijaństwo okazało się natomiast podobne do wielkiego, romantycznie nieforemnego głazu, który co prawda chwieje się pod dotknięciem ręki, ale dzięki doskonałej równowadze nieregularnych wypukłości może królować na swoim miejscu tysiąc lat"[365].

„Nowa równowaga" polega na równoważeniu jednej cnoty przez inną, a nie na ograniczaniu przeciwieństw. W ten sposób chrześcijaństwo rozwiązało problem istnienia w świecie przeciwstawnych skrajności. Autor tak o tym pisze: „Pogańscy myśliciele twierdzili, że cnoty należy szukać w stanie równowagi, chrześcijanie natomiast ogłosili, że należy jej szukać w konflikcie: w zderzeniu dwóch pozornie sprzecznych namiętności"[366]. Zasada ta jest obecna we wszystkich ważniejszych zagadnieniach teologicznych, także w etyce. Oto jej przykłady: Chrystus jest doskonale Bogiem i doskonale człowiekiem, człowiek powinien cieszyć się ze swej wielkiej godności i równocześnie smucić się z powodu swego grzechu, trzeba wybaczyć to, czego po ludzku wybaczyć nie sposób, potępić zło i mieć litość dla przestępcy. W tym

[363] G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, s. 48-51.
[364] G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, s. 175-176: „Chrześcijański pasterz nie wiódł za sobą stada owiec, ale stado byków i tygrysów, straszliwych pojęć i krwiożerczych doktryn, z których każda była na tyle mocna, by zmienić się w fałszywą religię i dokonać spustoszenia świata. Ne można zapominać, że Kościół zajmował się przede wszystkim właśnie niebezpiecznymi pojęciami; od wieków był pogromcą lwów".
[365] G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, s. 173-174.
[366] G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, s. 162.

kontekście Chesterton podaje poetycką definicję chrześcijaństwa, które godzi przeciwieństwa. Według niego, chrześcijaństwo jest „nadludzkim paradoksem, dzięki któremu dwie przeciwstawne namiętności mogą płonąć obok siebie”[367]. Pisarz dodaje, że owa równowaga jest możliwa jedynie w ściśle określonych ramach. Tym, co spaja wszystkie wartości i zapewnia im równowagę, jest Bóg[368]. Chesterton odwołuje się tu do kategorii współistnienia przeciwieństw, która ma swoją długą historię w filozofii klasycznej. O wyłanianiu się przeciwieństw pisał już Anaksymander, a o jedności przeciwieństw Heraklit z Efezu[369].

Chesterton uważa, że mimo iż spójny system katolickich wartości został rozbity, to cnoty istnieją nadal i to nie tylko w świecie, w którym Kościół odgrywa ważną rolę, ale również tam, gdzie świadomie zrywa się z dawną tradycją. Chesterton uważa, że współczesne poszczególne wartości i dobre idee odłączyły się kiedyś od wspólnego katolickiego źródła:

„Tak samo jak dawne religijne manie, również współczesne manie pochodzą od katolickich idei; tak samo materializm, spirytyzm, jak i purytanizm. Każdy z nich najpierw przyjmuje za pewnik jakiś katolicki dogmat, następnie popada w przesadę prowadzącą do obłędu, a później zazwyczaj broni się przed nim i odrzuca go jako błąd, przybliżając się kilka kroków z powrotem do domu. Taki heretyk prawie zawsze cechuje się tym, że chociaż zapamiętale kwestionuje każdy inny dogmat katolicki, nigdy nie przyjdzie mu do głowy, by zakwestionować jego własny dogmat katolicki; chyba nawet nie wie, że można by go zakwestionować”[370].

Według Chestertona, nie tylko błędy na tle religijnym, zwane herezjami, mają swoje źródło w doktrynie katolickiej, ale również ideologie. Powstają poprzez odseparowanie jakiejś idei od systemu dogmatów, a następnie uczynienia z niej myśli przewodniej w interpretacji świata. Pisarz podaje kilka przykładów takich idei: kalwini podkreślają wszechmoc Boga, kwakrowie i socjaliści – prostotę, komuniści – równość ludzi, spirytyści – istnienie duchów[371]. Chesterton nie neguje wartości tych idei, ale zauważa ich niewystarczalność i nieadekwatność wobec złożoności świata. Współczesny zsekularyzowany humanizm żyje wartościami przekazanymi mu przez

[367] G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, s. 260.
[368] G.K. Chesterton, *Eugenika i inne zło*, tłum. M. Reda, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz 2012, s. 112: „Bóg musi bowiem oznaczać, między innymi, ową mistyczną i nieogarnioną równowagę wszystkich rzeczy, dzięki której mogą one co najmniej stać prosto i trwać”.
[369] Kategorią jedności przeciwieństw (łac. coincidentia oppositorum) posługiwał się Mikołaj z Kuzy, ale także G. Bruno, F.W.J. Schelling i F. Brentano.
[370] G.K. Chesterton, *Kościół katolicki i konwersja*, s. 103.
[371] Por. G.K. Chesterton, *Kościół katolicki i konwersja*, s. 103-105.

starożytną tradycję chrześcijańską[372]. Mimo że spójna doktryna katolicka została odrzucona, to jednak niektóre jej idee pojawiają się w kulturze. Chrześcijaństwo nie zapoczątkowało wszystkich dobrych idei. Niektóre przejęło ze starożytności pogańskiej, ale je po swojemu zinterpretowało. Chesterton podkreśla, że współczesny świat nie tworzy nowych idei, które mogłyby być na tyle trwałe by przekazać je przyszłym pokoleniom. Przejmuje jedynie stare idee, ale jest na tyle słaby duchowo, że nie jest w stanie ich rozwijać, skutkiem czego szybko obumierają. Mimo że świat odrzuca chrześcijaństwo, to jednak potrzebuje go. Według Chestertona, katolicyzm jest jedynym miejscem, z którego może czerpać siły do własnej odnowy.

Drugim wymogiem wobec doktryny moralnej, zdaniem Chestertona, jest to, aby była ona niezmienna. Jej trwałość jest konieczna, ponieważ funduje ona ideał, do którego należy dążyć. Trwałość ideału jest również konieczna ze względu na to, że ludzka natura nie podlega zmianie. Ideał jest rozumiany przez Chestertona jako cel konieczny do osiągnięcia. Staje się on również wzorcem oceny życia moralnego, a bez niego nie istnieje kryterium pozwalające na ocenę kierunku zmian. Posiadanie jasno określającego celu jest warunkiem postępu w życiu moralnym, o czym Chesterton pisze tak:

„Człowiek powinien mieć jasną koncepcję, czego konkretnie chce – i wtedy nie pozwoli, by coś, czego chce, zostało porwane i zmiażdżone przez bieg ewolucji. Ideał może być dowolnie rewolucyjny lub reakcyjny, lecz musi być stały. […] Jak człowiek ma wiedzieć, czego chce, jak ma w ogóle chcieć tego, czego chce, jeśli nieustannie się to zmienia? Postęp, w pozytywnym znaczeniu tego słowa, nie polega na szukaniu kierunku, w którym można by iść w nieskończoność. […] Prawdziwy postęp polega na szukaniu miejsca, w którym można by się zatrzymać”[373].

Wspomniane przez Chestertona miejsce, w którym człowiek może się zatrzymać, to cel, który chce osiągnąć. Moralność powinna pomóc człowiekowi stawać się lepszym, a to wiąże się z istnieniem katalogu określonych wymagań. Współczesny świat ma jednak inną wizję postępu. Zakłada ona, że postęp to ewolucja moralności przejawiająca się w ciągłym zmienianiu zasad[374]. Taka moralność traci swoje znaczenie

[372] G.K. Chesterton, *Dla sprawy*, s. 13: „Świat współczesny, ze swymi współczesnymi ideami, żyje z katolickiego kapitału. Używa i zużywa prawdy, które przechowały się w starym skarbcu chrześcijaństwa – włączając w to oczywiście prawdy znane poganom, lecz skrystalizowane przez chrześcijan – sam jednak nie zapoczątkowuje żadnych nowych własnych entuzjazmów”.
[373] G.K. Chesterton, *Obrona wiary,* s. 131-132.
[374] Trwałość ideału katolickiego, przy nieustannej zmianie zasad, charakterystycznej dla współczesnego świata, jest tym, co według Chestertona, może przyciągać do Kościoła - pisze o tym w dosyć długim

jako azymutu dla świata, ponieważ rewiduje swoje normy względem aktualnie wyznawanych mód. W istocie jest podporządkowaniem się ciągle zmieniającej się współczesności[375]. Należy zwrócić uwagę, że kategorię „ewolucja moralności" można postrzegać na dwa sposoby – jako proces niezależny od człowieka, jak rozumie się ewolucję na gruncie biologii lub jako zmiany zasad postępowania wprowadzane decyzją samego człowieka. Pisarz argumentuje przeciwko obydwu tym sposobom podejścia do moralności. Moralność nie musi podlegać nieustannemu rozwojowi, w przypadku niektórych jej norm można zaobserwować regres. Przykładem jest tutaj odrzucenie wyjątkowo ważnej idei, jaką jest monoteizmu, a w jej miejsce wprowadzenie politeizmu i kultu natury. Ewolucji moralności zaprzeczył również fakt wybuchu I wojny światowej. Współczesny mu pacyfizm twierdził, że wojny należą do dawnych czasów, a obecne relacje między państwami będą już pokojowe. Historia zadała temu kłam. Chesterton należał do zagorzałych przeciwników pacyfizmu[376]. Pacyfizm był popularnym ruchem na przełomie XIX i XX wieku oraz w okresie międzywojennym.

W kontekście rozważań o moralności warto zwrócić uwagę na pewien pozytyw wynikający z posiadania trwałej doktryny. Jest nim obrona ludzkiej wolności. Chesterton podkreśla, że chrześcijańska nauka poprzez swoje normy i nakazy chroni godność i wolność człowieka. Dopiero w ramach stałych zasad człowiek może bezpiecznie żyć i się rozwijać. Istnienie ograniczeń w rzeczywistości sprzyja swobodzie[377].

---

eseju pt. *Moich sześć nawróceń* (G.K. Chesterton, *Źródło i mielizny*, s. 39-94). Uważa, że gdyby nie był katolikiem, dokonałby konwersji po tym, jak biskupi anglikańscy zmienili tradycyjne nauczanie i zaakceptowali stosowanie antykoncepcji w 1930 roku. Pisze on: „ten dokument był po prostu zwieńczeniem długotrwałego procesu, pełnego kompromisów i tchórzliwych uników w sprawie seksu. Był ostateczną kapitulacją, poprzedzoną bezustannym wycofywaniem się na coraz słabsze pozycje" (s. 55-56). Pozostałe racje, które skłoniłyby go do nawrócenia to: erozja protestantyzmu do tego stopnia, że treści chrześcijańskie zostają zastępowane przez różne świeckie idee i ideologię; świat bez odniesienia do trwałych zasad chrześcijańskich nie podąża prostą drogą rozwoju, ale, nie mając wyznaczonego celu, jest niewolnikiem mód i popada z jednych skrajności w inne; upadek Kościoła anglikańskiego, ludzi, którzy nim kierowali oraz jego zależność od państwa; naukowcy (a Chesterton pisze to w latach 30-tych) przestali już głosić swoje tezy z całkowitą pewnością i przekonaniem o nieomylności; erozja świata polityki i brak wierności głoszonym ideałom.

[375] G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, s. 185-186: „Postęp powinien oznaczać ciągłe zmienianie świata w celu dostosowania go do naszej wizji. Dziś jednak postęp oznacza ciągłą zmianę owej wizji. […] Postęp powinien znaczyć, że stale zbliżamy się do Nowego Jeruzalem. Zamiast tego oznacza on, że Nowe Jeruzalem stale oddala się od nas. Nie zmieniamy rzeczywistości tak, aby ją dopasować do naszych ideałów. Zmieniamy ideały: to o wiele łatwiejsze".

[376] Por. Por. K. Sadło, *Człowiek, który był Chestertonem*, s. 107-112; G.K. Chesterton, *Obrona świata*, tłum. J. Rydzewska, Fronda-Apostolicum, Warszawa-Ząbki 2006, s. 279-285.

[377] G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, s. 278: „Zewnętrzny pierścień chrześcijaństwa stanowią twarde straże etycznych wyrzeczeń i zawodowych księży, ale za tym nieludzkim pierścieniem strażników dawne

Pisarz przedstawia swoją hipotezę genezy moralności. Według niego, początkiem i fundamentem ludzkiej moralności jest szacunek i cześć wobec tego, co święte. Troska o dobro moralne jest od początku blisko skojarzona z religią:

„Moralność nie wzięła się stąd, że jeden człowiek powiedział do drugiego: «Nie uderzę cię, jeśli ty mnie nie uderzysz»; nigdzie nie znajdziemy śladu podobnej transakcji. Istnieją natomiast ślady tego, że obaj powiedzieli zgodnie: «Nie możemy się bić w Świętym miejscu». Doszli do moralności, broniąc religii. Nie kultywowali odwagi; walczyli w obronie świątyni i odkryli, że stali się odważni. […] Dziesięć Przykazań, które okazały się wspólne większej części ludzkości, były niczym innym jak wojskowymi rozkazami, kodeksem pułku wydanym po to, by zapewnić bezpieczeństwo pewnej arce w drodze przez pustynię. Anarchia była złem, ponieważ stanowiła zagrożenie świętości. I dopiero wtedy, gdy został wyznaczony dzień święty dla Boga, ludzie odkryli, że ustanowili równocześnie święto dla siebie”[378].

Zachowania moralne nie są skutkiem umowy społecznej, lecz wynikiem poszanowania tego, co święte. Sfera sacrum jest dla człowieka wartością na tyle istotną, że jest w stanie skłonić go do zmiany postępowania. Jednym z przykładów, jak ta zasada została zrealizowana, jest wkład chrześcijaństwa w dowartościowanie kobiety w społeczeństwie. Chesterton podkreśla, że szacunek dla kobiet rozwinął się pod wpływem kultu Matki Bożej:

„Jednym z głównych wdzięków tego nowego okresu [późnego średniowiecza] jest znamienny kult godności kobiety, kult, który często zacieśnia znaczenie pojęcia „rycerskość” albo je może wyolbrzymia. Ten kult stanowił bunt przeciw jednemu z najjaskrawszych braków w gładkiej cywilizacji Saracenów. Muzułmanie obarczeni byli z natury rzeczy dawnym wschodnim stosunkiem do kobiety, brakowało im bowiem szczególnego natchnienia, płynącego z kultu Dziewicy. Mylilibyśmy się, twierdząc, że rycerski pogląd na kobietę był tylko afektacją. Był nią chyba tylko w tym znaczeniu, w którym afektacja pojawia się zawsze tam, gdzie jest jakiś ideał”[379]. Atencja do kobiet wiązała się z rozwojem kultu Matki Boga. Średniowieczna wiara posiadała bowiem cztery główne cechy: oparcie na Piśmie Świętym, kult świętych, nabożeństwo do

ludzkie życie tańczy jak dziecko i pije wino jak mężczyzna; chrześcijaństwo jest bowiem jedynym systemem, który chroni wewnątrz pogańską wolność. Natomiast ze współczesną filozofią rzecz ma się całkowicie odwrotnie: zewnętrzny pierścień jest niewątpliwie artystyczny i wyzwolony. Rozpacz czyha we wnętrzu”.

[378] G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, s. 117-118.

[379] G.K. Chesterton, *Krótka historia Anglii*, s. 86.

człowieczeństwa Chrystusa oraz kult Dziewicy Maryi[380]. Estyma do kobiet w kulturze łacińskiej była również pewnego rodzaju reakcją na stosunek do kobiet w islamie.

Podobną myśl prezentuje A. Walczuk, która, reflektując myśl Chestertona, zwraca uwagę na fakt, że stosunek do kobiet w epoce średniowiecza wyrastał z etosu rycerskiego, a ten z kolei z szacunku dla Matki Bożej[381]. Oczywiście kult Maryi nie jest dziełem średniowiecza, rozwijał się on przez wieki od samego początku chrześcijaństwa, jednakże w średniowieczu bujnie rozkwita i osiąga on wyjątkowe piękno. Można przypuszczać, że poprawa statusu kobiety we wcześniejszym okresie miała również tę samą przyczynę religijną, opartą na chrześcijańskiej wizji człowieka. Należy stwierdzić, że motyw nadprzyrodzony stał się decydujący w formowaniu nowego patrzenia na kobietę jako na istotę różną od mężczyzny, słabszą fizycznie, pełniącą inne role, ale obdarzoną taką samą godnością i mającą z woli Boga niezastąpioną misję do spełnienia. Skoro sam Bóg narodził się z Maryi, to należy się jej cześć, a w konsekwencji szacunek wszystkim innym kobietom. Szacunek dla kobiet potwierdza tezę Chestertona, że świat zmienia się na lepsze, kiedy człowiek uwielbia to, co nadprzyrodzone i otacza szacunkiem to, co prawdziwie godne czci.

Podkreślając religijną genezę moralności, Chesterton neguje teorię o jej ewolucyjnych początkach, jak również o ewolucji ludzkich zasad postępowania:

„Powiedzenie, że moralność jakiejś epoki bywa diametralnie różna od moralności innej epoki stanowi wyświechtany frazes nowoczesnego intelektualizmu. I podobnie jak inne takie frazesy jest kompletnie pozbawione sensu. Jeśli dwie moralności są całkowicie różne, czemu jedną i drugą nazywamy moralnością? To zupełnie jakby ktoś powiedział: «Wielbłądy w rozmaitych krajach są całkiem inne; niektóre mają po sześć nóg, inne są beznogie; niektóre mają łuski, inne pióra; jedne są zielone, a inne trójkątne. Nie mają żadnych cech wspólnych». Normalny rozsądny człowiek zapyta wówczas: «Więc czemu każdego z nich nazywasz wielbłądem? Co dla ciebie znaczy wielbłąd? Jak poznajesz wielbłąda, kiedy go widzisz?». Oczywiście, że

[380] Por. D. Rops, *Kościół w czasach katedr i krucjat*, tłum. E. Burska, instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2019, s. 52-59.

[381] „Myślę, że także rycerski stosunek do kobiet, wyrastający z religijności maryjnej. Szacunek, który Matce Bożej okazywali rycerze, przenosił się na każdą kobietę będącą odzwierciedleniem Maryi. Dla Chestertona nie było nic bardziej mylnego niż wizja Średniowiecza jako czasu obskurantyzmu, ciemnoty i poniżania kobiet w systemie patriarchalnym, gdzie liczy się tylko mężczyzna. […] Oczywiście było mnóstwo wyjątków i sytuacji, które zaprzeczały rycerskiej idei wyniesienia kobiety na piedestał, niemniej jednak Chesterton dostrzegał przede wszystkim ogólne zasady określające klimat intelektualny i kulturowy, czyli etos epoki, a według tego etosu szacunek oddawany kobiecie ze względu na Maryję był właśnie jedną z cech Wieków Średnich”. *G.K. Chesterton - myśliciel, który wciąż ma wiele do powiedzenia - rozmowa z Prof. Anną Walczuk*, w: „Teologia polityczna co tydzień”.

istnieje niezmienna istota moralności, […] idealny moralista ujrzy ponadczasową etyczną wartość w każdym kodeksie etycznym”[382].

Niektóre aspekty hipotezy o ewolucji zasad zostały już omówione we wcześniejszych paragrafach niniejszej pracy. Tutaj zostanie poddana analizie sensowność mówienia o przekształcaniu się jednej moralności w inną przy założeniu, że istnieje pewna ciągłość pomiędzy poszczególnymi stadiami ewolucji zasad postępowania. Chesterton zaznacza, że mówienie o ewolucji etyki jest nieuzasadnione ze względu na istotne różnice uniemożliwiające porównanie moralności istniejącej w różnych epokach historycznych. Dowodzi tego, odwołując się do sposobu porównywania między sobą różnych zwierząt. Zauważa, że nikt nie uzna, iż do jednej rodziny wielbłądowatych należą zwierzęta, które mają sześć nóg oraz te, które są beznogie, jak również mające łuski, pióra, będące koloru zielonego, czy trójkątnego kształtu. Podobnie uważa, że nie należy orzekać terminów „etyka” i „moralność” o każdej teorii zasad postępowania. Podkreśla, że istnieje tylko jedna moralność, ta, która urzeczywistnia niezmienną istotę moralności. Źródło i wzorzec moralności pisarz umieszcza w prawie naturalnym i chrześcijańskim kodeksie norm. Pozostałe modele zachowań odbiegające od tego paradygmatu nie zasługują na miano moralności. Zatem, według Chestertona, moralność jest rzeczywistością niezmienną i mającą swoje jasno określone ramy. Jest przez to ideałem, z którym można porównać każdy światopogląd i obyczaj. Nie oznacza to, że moralność jest obecna jedynie w etosie chrześcijańskim – elementy ponadczasowej etyki są obecne w wielu kodeksach regulujących ludzkie obyczaje. Jednakże nie są one kodeksami moralnymi, a jedynie zawierają elementy moralności. Odwołują się wtedy do niektórych cnót, których pełny zbiór znajduje się w etyce chrześcijańskiej.

Chesterton rozumie moralność w takim znaczeniu, że moralność chrześcijańska, a uściślając, katolicka, jest dla niego paradygmatyczna. Jest to analogiczne podejście jak w jego odniesieniu do religii, którą chrześcijaństwo katolickie rozumie jako religię *sui generis*. Gdyby jednak używać terminów moralność w znaczeniu szerokim i nazywać każdy zbiór norm – moralnością lub etyką, to katolicka moralność będzie moralnością *sui generis*.

Chesterton uważa, że nie można dziś uważać za dobre tego, co przez wieki powszechnie uważano za złe. To, że tak się dzieje, dokonuje się poprzez zmianę

[382] G.K. Chesterton, *Heretycy*, s. 219-220.

kryteriów dobra i zła. Jeśli zmienia się kryteria oceny, nie można w żaden sposób porównać zjawisk, które miały miejsce na przestrzeni historii. Ideał zawsze musi pozostawać taki sam. Dostosowując się do niego, człowiek może realizować drogę postępu moralnego. Jedynie taki postęp w dziedzinie etyki dopuszcza Chesterton. Zachodzi on po stronie podmiotu, a nie wzorca moralności.

7.2. Główne idee społeczne

Poglądy społeczne Chestertona są warunkowane przez przekonanie pisarza co do celu istnienia państwa i polityki w ogóle. Według niego: „Celem ustroju politycznego jest szczęście człowieka. Dla tych, którzy wyznają pewne przekonania religijne, zależy ono od nadziei na większe szczęście, której państwo nie może zagrażać”[383]. Pisarz podkreśla, że państwo i polityka powinny realizować to wszystko, co służy szczęściu człowieka w doczesności i w wieczności. Prawa i zasady regulujące życie doczesne nie mogą stać w sprzeczności z prawami Boskimi, jak również ich realizacja nie może utrudniać osiągnięcia szczęścia, które człowiek pragnie zdobyć z racji wyznawania pewnych przekonań religijnych.

Punktem wyjścia do rozważań o kwestiach społecznych jest dla Chestertona konieczność ustalenia pewnego ideału społeczeństwa, jak i stosunków pomiędzy obywatelami. Za kwestię fundamentalną uważa nie tyle diagnozę obecnych problemów, co określenie celu, do którego powinno się zmierzać. Właśnie w definiowaniu tego, co uważa się za słuszne i co należy ostatecznie osiągnąć, są największe rozbieżności i toczą się najgorętsze spory. Pisarz zaangażował się w tę dyskusję i nakreślił swoją doktrynę.

W centrum swej filozofii społecznej Chesterton stawia rodzinę. Jej dobro postrzega jako fundament społeczeństwa i państwa. W stosunku do państwa rodzina jest czymś bardziej pierwotnym. Zwraca uwagę na to, że rodzina jest najstarszą ludzką instytucją. Jej genezą nie jest lęk, ale spontaniczne przyciąganie się ludzi przeciwnych płci, z czasem przeradzające się w miłość[384]. Podkreśla, że rodzina powinna opierać się na trwałej więzi małżonków.

[383] G.K. Chesterton, *The Outline of sanity*, tłum. własne, Dodd, Mead and Company, New York, 1927, s. 163: “The aim of human polity is human happiness. For those holding certain beliefs it is conditioned by the hope of a larger happiness, which it must not imperil”.
[384] Por. G.K. Chesterton, *Zabobon rozwodów, Osąd doktora Johnsona*, s. 58.

Dobro rodziny – jako dobro najbardziej naturalnej wspólnoty ludzkiej – stanowiło dla niego kryterium oceny idei politycznych i rozwiązań problemów społecznych. Przy czym Chesterton wyraźnie podkreślał, że warunkiem koniecznym istnienia rodziny jest własność. Stąd jego „familio-centryzm" szedł w parze z dystrybucjonizmem, czyli poglądem, że każda rodzina powinna posiadać ziemię i dom, a gdy ich nie posiada, powinna je otrzymać (stąd postulat dystrybucji majątku). Każdy powinien mieć jakiś rodzaj własności, którą mógłby kształtować na wzór Boga, który ukształtował człowieka. W uzasadnieniu prawa do własności Chesterton odwołuje się do teologii.

W ten sposób Chesterton przeciwstawiał się brytyjskiemu kapitalizmowi, którego rezultatem było skupienie własności w rękach niewielu osób oraz socjalizmowi, który postulował przejęcie własności przez państwo. Poniżej najpierw omówię dystrybucjonizm Chestertona, a następnie przejdę do jego obrony rodziny, oraz związanej z tą obroną krytyki eugeniki. Uczynię to na tle opisu sytuacji społecznej Wielkiej Brytanii w czasach, w których żył w niej Chesterton.

7.3. Diagnoza sytuacji społecznej

Kontekstem, w którym formowały się konkretne poglądy Chestertona w kwestiach społecznych, było rozwarstwienie społeczne oraz rzesze biednych żyjących w slumsach wielkich miast Anglii. Zarówno on jak i wielu innych przedstawicieli brytyjskiej elity dostrzegało ten problem i przedstawiało własne rozwiązania tego zagadnienia.

Na przełomie XIX i XX wieku znaczny procent Brytyjczyków żył w ubóstwie. Był to pośrednio skutek rewolucji przemysłowej, kiedy to w czasie rewolucji i bezpośrednio po niej rzesze ludzi wyjechały ze wsi do miast. W szybkim tempie rozwijały się ośrodki przemysłowe, takie jak Londyn, Manchester, Leeds czy Birmingham. W 1900 roku Londyn był światową metropolią, liczył około 5 milionów mieszkańców. Niestety, ponad 30% mieszkańców Londynu żyło w biedzie, w dzielnicach nędzy panowały głód, choroby, zimno, przestępczość. Na przełomie XIX i XX wieku ubóstwo w Wielkiej Brytanii było obecne zwłaszcza w rodzinach robotniczych. W tym okresie nawet regularna praca nie wystarczała, aby chronić rodziny przed niedostatkiem, a niskie płace były ważną przyczyną ubóstwa. W

rodzinach robotniczych, jeśli rodzice nie posiadali większych kwalifikacji i mieli więcej niż trójkę dzieci, wskaźnik ubóstwa przekraczał 60%[385].

Przyczyn istnienia całej rzeszy ubogich w Anglii na początku XX wieku należy doszukiwać się – zdaniem Chestertona – w wydarzeniach historycznych zapoczątkowanych wraz z pojawieniem się reformacji w Anglii w XVI wieku. Wtedy to rozpoczął się proces pozbywania społeczeństwa majątku. Biedni na szeroką skalę pojawili się w Anglii po likwidacji klasztorów przez Henryka VIII w 1540 roku. Do tego czasu ubogimi opiekował się Kościół poprzez klasztory i parafie. W latach 1536-1540 zostały zlikwidowane wszystkie klasztory (ponad 800) w Anglii i Walii. Mieszkało w nich około 10 tysięcy zakonników i sióstr zakonnych. Cały majątek, w tym dobra ziemskie, dzieła sztuki i biblioteki przeszedł na własność państwa. Pisarz zwraca uwagę na uległość społeczeństwa wobec faktu odbierania ziemi, wobec faktu likwidacji klasztorów przez władze[386] oraz uległość wobec odebrania prawa do korzystania ze wspólnych gruntów[387]. Dokonywało się to, jak przekonywano, w imię postępu. Warstwą społeczną, która sprzyjała tym zmianom, była arystokracja[388]. Pisarz zwraca uwagę, że nie przechowuje ona tradycji, ale hołduje zmieniającej się modzie. Arystokracja angielska stawała po stronie postępu, dlatego popierała reformację przeciwko Kościołowi katolickiemu. Zabór majątków kościelnych przez władzę wzbogacił arystokrację, a bunty ludności przeciwko takim działaniom zostały stłumione. Nie jest jednak prawdą, że lud na Wyspach w ogóle się nie buntował. Jesienią 1536 roku wybuchł bunt w północnej części Anglii w obronie konfiskowanych klasztorów, zwany Pielgrzymką Łaski. Przywódca R. Aske zdołał zgromadzić nawet armię 30 tysięcy zbrojnych. Powstanie zakończyło się niepowodzeniem w grudniu 1536 roku i było jedynym ludowym wystąpieniem w Anglii za czasów Henryka VIII.

Od tego czasu proces przejmowania własności postępował. Przybrał on postać zjawiska zwanego ogradzaniem pól (ang. enclosure of the commons). Wielcy

[385] I. Gazeley, A. Newell, *Poverty in Britain in 1904: An Early Social Survey Rediscovered*, Institute for the Study of Labor, Discussion Paper No. 3046, 2007, s. 26.

[386] Historyk Kościoła W.H. Carroll zauważa: „Prześladowanie zgromadzeń zakonnych wstrząsnęło Anglikami, ale potrafili się z nim pogodzić i dostosować". W.H. Carroll, *Historia chrześcijaństwa. Tom 4. Podział chrześcijaństwa*, tłum. J. Morka, Wektory, 2011, s. 212-213. Należy nadmienić, że za panowania Henryka VIII dokonano egzekucji 72 tys. osób, co stanowiło 3% ludności Anglii. Tamże, s. 212.

[387] Por. G.K. Chesterton, *Co jest złe w świecie*, s. 87. W Anglii istniała wywodząca się ze średniowiecza instytucja ziemi gromadzkiej. Istniała ona obok ziemi prywatnej, mogli z niej korzystać zarówno chłopi, jak i panowie ziemscy.

[388] G.K. Chesterton, *Krótka historia Anglii*, s. 166: "Arystokracja angielska, będąca głównym tworem reformacji, zasługuje bez wątpienia na pewną pochwałę, którą uważa się obecnie prawie ogólnie za pochwałę bardzo wysoką: była zawsze postępowa".

właściciele przejmowali na własność grunty wspólne, które dotychczas służyły całej wiejskiej społeczności[389]. Przejmowano również ziemie użytkowane przez biednych oraz wypędzano dzierżawców. Tereny, które w ten sposób pozyskano, przeznaczano na pastwiska dla owiec i pod uprawy lnu. Największą skalę proces ten osiągnął w XVIII i XIX wieku w związku z rewolucją przemysłową. Ogradzanie pól spowodowało rozwój posiadłości ziemskich oraz dramatyczne zubożenie mieszkańców wsi i pogłębienie ekonomicznej przepaści między chłopstwem a szlachtą. Mieszkańcy wsi, którzy utracili dostęp do ziemi, przenosili się do miast. Ludzie, którzy kiedyś pracowali na roli oraz ich potomkowie, stali się z czasem najemnikami w fabrykach. Grodzenie pól spowodowało wiele sprzeciwów ludności chłopskiej. Przykładowo, już w 1549 roku w Norfolk wybuchło powstanie chłopskie, na czele którego stanął Robert Kett. Jego przyczyną było niezadowolenie chłopów z powodu przejmowania ich dóbr z przeznaczeniem na pastwiska dla owiec. Powstanie trwało krótko i upadło w tym samym roku.

Niedługo po likwidacji klasztorów i likwidacji dóbr przeznaczonych na pomoc ubogim pojawił się w Anglii problem licznej klasy ubogich mieszkańców. Wiązały się z tym kradzieże, żebractwo i napady na drogach[390]. Sytuacji nie poprawiły surowe kary za złodziejstwo, włącznie z karą śmierci.

---

[389] Ogradzanie gruntów przeznaczonych do wspólnego użytkowania przez zwykłych obywateli dokonane przez arystokrację i szlachtę spowodowało, że ta ziemia, która niegdyś obejmowała około 30% powierzchni Anglii, zmniejszyła swój areał do zaledwie 3% powierzchni kraju. *Who owns England? History of England's land ownership and how much is privately owned today*, źródło: https://www.countryfile.com/news/who-owns-england-history-of-englands-landownership-and-how-much-is-privately-owned-today/, dostęp: 8.07.2023. Pierwotnie ogradzanie gruntów odbywało się na podstawie nieformalnej umowy. Jednak w XVII wieku rozwinęła się praktyka uzyskiwania zezwolenia na mocy ustawy Parlamentu. Od lat pięćdziesiątych XVII wieku ogradzanie na mocy ustawy parlamentarnej stało się normą. W sumie w latach 1604-1914 Parlament uchwalił ponad 5 200 ustaw o ogradzaniu, które dotyczyły nieco ponad jednej piątej całkowitej powierzchni Anglii, czyli około 6,8 mln akrów (1 akr to jest 0,4046 hektara). *Enclosing the land*, źródło: https://www.parliament.uk/about/living-heritage/transformingsociety /towncountry/landscape/overview/enclosingland/, dostęp: 8.07.2023.

[390] Angielski protestancki historyk, myśliciel i polityk, Wilhelm Cobbett (1763-1835) w swojej książce pt. *Historyja reformy protestanckiej w Angliji i Irlandyji* tak pisze o sytuacji w Anglii w okresie rządów królowej Elżbiety: „Gdy żebractwo, włóczęgostwo i napadanie na drogach, głównie w blizkości stolicy, ogromnie się rozpowszechniły, już hojne szafowanie szubienicami nie wystarczało; kazała więc ogłosić prawo wojenne. Ten jeden fakt dowodzi najoczywiściéj, jak zgubny wpływ wywarła *Reforma* na moralny stan narodu, i jest zarazem charakterystycznem piętném rządu, który nastąpił wskutek téjże Reformy". W. Cobbett, *Historyja reformy protestanckiej w Angliji i Irlandyji*, tłum. J. Kropiwnicki, Wydawnictwo Pardwa, Leszno, 2020, s. 202.

Cobbett w swoich tekstach uzasadniał, że Anglia była krajem znacznie bogatszym przed Reformacją niż na przełomie XVIII i XIX wieku. Wspomina także o Irlandii, która, będąc krajem zamożnym, pod rządami angielskich protestantów została doprowadzona do ruiny i nędzy. Pisał odważnie, co nie przeszkodziło temu, żeby został wybrany do Izby Gmin. Por. również: W. Cobbett, *Społeczne skutki reformacji*, Przekład z angielskiego, F. Mildner & Sons (Publishers), Londyn 1947. Do Cobbetta odwoływał się Chesterton oraz inni dystrybucjoniści. W 1925 roku Chesterton poświęcił mu oddzielną książkę.

Cobbett podaje, że rozpowszechnienie się biedy w Anglii w XVI wieku ma przyczyny religijne[391]. Pierwszą jest likwidacja klasztorów jako etap wprowadzania nowej religii na Wyspach – chrześcijaństwa anglikańskiego. Druga ma charakter teologiczny i wiąże się protestanckim rozumieniem dobrych uczynków. Idąc za nauką Lutra, jego religijni zwolennicy głosili, że do osiągnięcia zbawienia wystarcza sama wiara, a dobre uczynki nie są do zbawienia potrzebne. Z drugiej jednak strony, złe uczynki, tj. grzechy nie mogą człowieka pozbawić łaski zbawienia. Stąd naturalna cnota miłości bliźniego, podkreślana w katolickiej teologii jako konieczna do zbawienia, została przez doktrynę protestancką podważona, a jej odrzucenie przyniosło liczne skutki społeczne w postaci wyzysku słabszych i braku wrażliwości wobec biednych. Nie będę tu wchodził w ocenę diagnozy Cobbetta. Przytaczam ją dlatego, że wywarła wpływ na myśl Chestertona.

Niesprawiedliwy podział ziemi, który nie zmienił się istotnie po dzień dzisiejszy[392], wpłynął na kształt angielskiego kapitalizmu. Chesterton ubolewał nad tym, gdy pisał: „Prawda jest taka, że Anglia stała się krajem kapitalistycznym, ponieważ od dawna była krajem oligarchicznym”[393]. Liberalny kapitalizm angielski, jaki opisywał Chesterton, stał się formą współczesnego państwa niewolniczego. Jego niesprawiedliwość była ufundowana na rażącej dysproporcji majątkowej między właścicielem fabryki czy kopalni a robotnikiem tam pracującym. Odnosząc kapitalizm do oligarchii, Chesterton zwracał uwagę na związek między władzą sprawowaną przez wąską grupę osób, umocowanych swoim stanem posiadania, a rozwojem gospodarki w czasie rewolucji przemysłowej, którego beneficjentem stała się również wąska grupa właścicieli fabryk, kopalń, banków i innych. Zarówno w pierwszym okresie nowożytnego państwa angielskiego, jak i w drugim, uprzywilejowaną grupą społeczną była stosunkowo niewielka grupa posiadaczy. Znaczenie pozostałej części społeczeństwa, ze względu na skromniejszy stan majątkowy, było ograniczone. Na kanwie rozważań Chestertona można sformułować zasadę, której pisarz wprost nie

[391] Por. W. Cobbett, *Historyja reformy protestanckiej w Angliji i Irlandyji*, s. 200-201.
[392] G. Shrubsole autor książki *Who Owns England?: How We Lost Our Land and How to Take It Back* (HarperCollins Publishers, 2020) szacuje, że obecnie ok. 30% ziemi w Anglii posiada arystokracja i szlachta, 18% korporacje, 17% przemysłowcy, oligarchowie i bankierzy z City, 8,5% szeroko pojęty sektor publiczny, 2% organizacje charytatywne zajmujące się ochroną przyrody, 1,4% król i rodzina królewska, 0,5% Kościół anglikański, a tylko 5% angielskiej ziemi należy do indywidualnych drobnych posiadaczy, którzy mają zarówno własny dom jak i ziemię. Shrubsole nie był w stanie określić własności 17% gruntów. Połowa gruntów należy do mniej niż 1% populacji.
[393] G.K. Chesterton, *The Outline of sanity*, tłum. własne, s. 19: “The truth is that England became a capitalist country because it had long been an oligarchical country”.

wyraża, ale która oddaje jego myśl, że człowiek realnie posiada tyle wolności osobistych i władzy, ile posiada majątku. A tyle realnie ma majątku, ile posiada ziemi.

Dostrzegając wielkie obszary biedy w Wielkiej Brytanii i widząc ludzi nie mających własnego domu, oferujących własną pracę najemną, Chesterton zastanawia się nad przyczyną tego zjawiska. Dostrzega, że drobna własność w Anglii nie istnieje i zastanawia się nad tym, dlaczego przeciętny człowiek w Anglii nie ma własnego domu? Winien temu jest on sam, jak i filozofia, którą wyznaje. Sceptycyzm zaczął pozbawiać obywatela nadziei i pragnień oraz celu, do którego zmierza. Stąd jego starania stały się coraz słabsze. Jak pisze Chesterton: „Jego proste pragnienie posiadania domu jest wyśmiewane jako burżuazyjne, sentymentalne lub rażąco chrześcijańskie”[394]. Anglicy przestali wysuwać żądania co do posiadania własnego domu jako niepoważne i staroświeckie. Co ciekawe, według tego, co pisze Chesterton, zabór mienia uzasadniano aktualnie istniejącymi i popularnymi poglądami. W XVIII wieku uzasadniano naturalizmem, czyli przekonaniem, że człowiek jest częścią przyrody. Na przełomie wieku XIX i XX proces ten tłumaczono socjalistyczną doktryną o ekonomicznej walce klas. Posługując się doktryną o postępie, „bogaci”, jak nazywa ich Chesterton, pozbawili społeczeństwo własności, a potem narzucili im pracę w fabrykach. Proces ten ostatecznie ukształtował współczesny system niewolniczy, w którym robotnik i jego rodzina pozostają zależni od pracodawcy.

Podążając za tokiem myśli Chestertona, cztery wieki nowożytnego i współczesnego społeczeństwa angielskiego można ogólnikowo scharakteryzować, przywołując cztery terminy, każdy odnoszący się do jednego z wieków między XVI a XIX: kalwinizm, purytanizm, (kapitalistyczny) industrializm, socjalizm. Pisarz podkreśla związki przyczynowo-skutkowe pomiędzy nimi. Chesterton zwraca uwagę, że kalwinizm doprowadził do purytanizmu. Pisarz jest tutaj niezbyt ścisły, ponieważ purytanizm jest odmianą kalwinizmu. Wydaje się, że chciał zwrócić uwagę na to, że w wyniku pewnych procesów w XVI i XVII wieku powstała pewna odmiana kalwinizmu, jaką jest purytanizm. Ten z kolei stał się ojcem kapitalizmu przypadającego na XVIII wieku. Spośród czterech wymienionych epok wyróżnia się ostatnia, tj. socjalizm. Był on – w XIX wieku jeszcze tylko jako idea – reakcją na pewne procesy zaistniałe w ekonomii angielskiej. Miał być sposobem rozwiązania nabrzmiałych problemów ekonomiczno-społecznych, które zostały odziedziczone po poprzedniej epoce. Wiele z

[394] G.K. Chesterton, *Co jest złe w świecie*, s. 82.

tych problemów zostało przeniesione w czasy współczesne Chestertonowi. Pisarz miał okazję się z nimi zapoznać, jednakże odrzucił rozwiązania proponowane zarówno przez liberalny kapitalizm, jak i przez socjalizm. Chesterton był zwolennikiem trzeciej drogi, zwanej dystrybucjonizmem.

7.4. Dystrybucjonizm

Rozwiązanie problemów społecznych Chesterton widział w odbudowie silnej rodziny, dlatego popierał to, co służyło rozwojowi rodziny, a sprzeciwiał się temu, co ją niszczyło. Dostrzegał, że rodzina wymaga naprawy i pomocy. Będzie się ona rozwijać wówczas, gdy będzie bezpieczna i niezależna ekonomicznie. Stan angielskich rodzin Chesterton diagnozuje następująco: „W tym momencie większość Anglików jest po prostu zbyt biedna, by być rodziną. Są na tyle rodzinni, na ile to możliwe, znacznie bardziej od klasy rządzącej; ale nie mogą uzyskać tego dobra, które zostało złożone w instytucji rodziny, po prostu dlatego, że nie mają wystarczająco dużo pieniędzy”[395]. Pisarz postrzega ubóstwo jako zasadniczą przyczynę złej kondycji rodzin angielskich. Z tej racji uważa, że obywatele nie są w stanie zaktualizować całego dobra, które zostało złożone w rodzinie. Rodzinę, a przez to społeczeństwo niszczy się, gdy zabiera się dom, nakazuje się obydwóm rodzicom pracować, a dzieci oddaje się pod państwową opiekę i edukację.

Co ciekawe, dla rozwiązania różnych problemów społecznych pisarz zwykle wskazuje na konieczność poprawy kondycji moralnej. W przypadku osób biednych sprawę stawia nieco inaczej. Dostrzega zło, jakie jest obecne w tym środowisku, jednakże nie akcentuje go. Nie lekceważy znaczenia pracy nad poprawą moralności wśród najniższych klasach społecznych, jednakże jest zdania, że to, co należy najpierw zrobić dla tych ludzi, to przekazać im własność, aby stali się niezależni.

Chesterton widzi rozwiązanie podstawowych problemów trapiących rodzinę poprzez dystrybucję społeczną – rozproszenie własności „wielkich fortun i wielkich posiadłości”[396], a chodzi mu zwłaszcza o grunty rolne. Jest to dla niego sposób na uratowanie własności prywatnej i ocalenie rodziny w Anglii[397]. Zauważa, że wielką

[395] G.K. Chesterton, *Co jest złe w świecie*, s. 303-304.
[396] G.K. Chesterton, *Co jest złe w świecie*, s. 305.
[397] G.K. Chesterton, *Co jest złe w świecie*, s. 305: „Możemy teraz uniknąć socjalizmu tylko poprzez zmianę tak szeroko zakrojoną jak socjalizm. Jeśli mamy uratować własność prywatną, musimy ją

własność prywatną można rozbić na dwa sposoby: albo poddać kolektywizacji i przejąć na rzecz państwa lub z pomocą państwa rozdysponować między społeczeństwo, tj. dokonać uwłaszczenia. Pisarz opowiadał się za tą drugą formą, dlatego zaczął propagować dystrybucjonizm[398]. Współpracownik Chestertona i jego przyjaciel Hilary Belloc charakteryzuje postulowane przez nich państwo dystrybucjonistyczne jako państwo, „w którym środki produkcji stanowiłyby własność indywidualną ogółu obywateli"[399]. Jest to państwo, w którym własność prywatna jest możliwie jak najbardziej upowszechniona, stając się fundamentem rozwoju i niezależności poszczególnych rodzin. Czesław Strzeszewski definiuje dystrybucjonizm jako: „Kierunek społecznej doktryny chrześcijańskiej postulujący konieczność upowszechnienia i decentralizacji własności wytwórczej, zapoczątkowany w Anglii przez G.K. Chestertona (1874-1936) i H. Belloca (1870-1953), a kontynuowany w Stanach Zjednoczonych przez myślicieli protestanckich, m.in. H. Agara, O.E Bakera i R. Borosodiego"[400].

Dystrybucjonizm nie sprzeciwiał się jakimkolwiek formom własności, także dużemu kapitałowi, ale zwracał uwagę, że drobna własność jest podstawą wolności i bezpieczeństwa obywatela, rodziny oraz społeczeństwa. Dystrybutyści nie uważali również, że wszystkie grunty muszą być posiadane na tych samych warunkach, jedne mogą być indywidualne, inne gminne itp. Rozdysponowanie ziemi spowoduje, że państwo nabierze ogólnego charakteru jako państwa chłopskiego (org. „general character of a peasant state"[401]), co nie oznacza, że wszyscy mają być rolnikami. Takie społeczeństwo korzysta z zasobów ziemi, ale również nie wyklucza nowoczesnych maszyn, którymi się posługuje. Istnienie licznej grupy drobnych właścicieli oznaczałoby koniec walki klas, rozumianej jako konflikt między pracodawcą a robotnikiem najemnym.

---

rozproszyć, niemal tak twardo i radykalnie, jak to uczyniła rewolucja francuska. Jeśli mamy ocalić rodzinę, musimy zrewolucjonizować naród".

[398] Termin „dystrybucjonizm" ma swoje źródło w encyklice *Rerum novarum* Leona XIII z 1891 roku. Papież pisał w niej o sprawiedliwości rozdzielczej (łac. distributiva), która jest działaniem państwa na rzecz wszystkich klas społecznych: „Dlatego spośród licznych i ciężkich obowiązków rządu na rzecz dobra wspólnego pierwszym jest ten, ażeby opieką otaczał wszystkie na równi klasy, przestrzegając ściśle przepisów sprawiedliwości, zwanej «rozdzielczą»". Leon XIII, *Encyklika o kwestii robotniczej (Rerum novarum)*, tłum. J. Piwowarczyk, Znak 7-9, 1982, s. 662. Por. także: K. Sadło, *Człowiek, który był Chestertonem*, s. 31-32.

[399] H. Belloc, *Państwo niewolnicze*, tłum. M. Wąs, Chesterton Polska, 2017, s. 9.

[400] Cz. Strzeszewski, *Dystrybucjonizm*, Encyklopedia katolicka, tom IV, TN KUL, Lublin 1985, kolumna 453.

[401] G.K. Chesterton, *The Outline of sanity*, tłum. własne, s. 66.

Od lat 20-tych XX wieku zaczęto kojarzyć z dystrybucjonistami hasło „Trzy akry i krowa", które wyrażało pewien zakres własności zapewniającej samodzielność i wyżywienie dla rodziny. Hasło to zostało po raz pierwszy użyte przez E. Hamshire'a na początku lat 80-tych XIX wieku[402]. Posługiwali się nim wtedy brytyjscy działacze na rzecz reformy agrarnej. Chesterton odwołał się bezpośrednio do hasła „Trzy akry i krowa" w książce *Co jest złe w świecie*[403], wspominając o poczynaniach klasy rządzącej mających na celu zniechęcenie społeczeństwa do walki o drobną własność.

W 1926 roku powstała Liga Dystrybucjonistów. Jej prezesem został Chesterton, a organem prasowym został tygodnik *G. K.'s Weekly*. Celem Ligi było doprowadzenie społeczeństwa do stanu posiadania majątku. Chesterton był zdania, że zadaniem Ligi jest propagowanie zasad dystrybucjonizmu, nie zaś konkretne działanie, uważał jednak, że środki do realizacji tego celu mogą być różne. Pragnął skłonić jak najwięcej ludzi, aby zaczęli dostrzegać, że szeroki podział dóbr jest stanem jak najbardziej właściwym. Organizacja nie miała wystawiać własnych kandydatów do Parlamentu, ale miała wspierać kandydatów podzielających założenia dystrybucjonizmu.

Co do sposobu przeprowadzenia uwłaszczenia to Chesterton odwołuje się do środków pokojowych. Mimo że w książce *Co jest złe w świecie* wspomina o rewolucji[404], to jednak w tym samym dziele chwali polityka G. Wyndham'a za wprowadzenie w Irlandii ustawy, na mocy której przekazano ziemię obywatelom, a wielkim posiadaczom udzielono sprawiedliwych rekompensat[405]. Wydaje się, że słowo

---

[402] Por. *Origin of 3 Acres and a Cow,* źródło: https://www.chesterton.org/3-acres-and-a-cow/, dostęp: 26.05.2023

[403] G.K. Chesterton, *Co jest złe w świecie*, s. 82: „Wielcy panowie odmówią angielskiemu wieśniakowi trzech akrów i krowy z przyczyn postępowych, jeśli nie będą już mogli odmówić mu z przyczyn reakcyjnych. Odmówią mu trzech akrów, bo są one własnością państwową. Zabronią mu posiadania krowy z powodów humanitarnych".

[404] G.K. Chesterton, *Co jest złe w świecie*, s. 314: „Ponieważ nie powinno być lichwiarzy, powinna mieć miejsce redystrybucja własności. Ponieważ powinna mieć miejsce redystrybucja własności, będzie rewolucja".

[405] Po latach okrutnej polityki Anglii wobec Irlandii i przejmowaniu irlandzkiej ziemi, w II połowie XVII wieku w rękach katolików pozostało zaledwie około 5% gruntów. Po kolejnym podboju przez Anglików w 1690 roku, katolikom odebrano prawo posiadania ziemi. Irlandzcy chłopi mogli dzierżawić ziemię od Anglików, płacąc za to czynsz.
Ustawa *Irish Land Act* z 1903 roku była jednym z pięciu aktów prawnych wprowadzonych przez rząd Wielkiej Brytanii w latach 1870-1909 celem rozwiązania kwestii własności gruntów dzierżawionych przez irlandzkich chłopów. Ustawa z 1903 roku zapoczątkowała największą rewolucję społeczną w Irlandii od XVII wieku, zapewniła hojne zachęty dla posiadaczy ziemskich, by sprzedawali majątki. Ustawa doprowadziła do przeniesienia własności ziemi na dzierżawców dzięki pośrednictwu rządu. O znaczeniu ustaw ziemskich świadczy fakt, że jeszcze w 1870 roku tylko 3% irlandzkich rolników posiadało ziemię na własność, podczas gdy 97% było dzierżawcami. Do 1929 roku 97,4% farmerów posiadało swoje gospodarstwa na własność. Ustawy irlandzkie były próbą rozładowania nacjonalizmu chłopskiego, który zagrażał stabilności brytyjskiego panowania w Irlandii. Nie jest wykluczone, że Chesterton odwoływał się do ustaw irlandzkich, propagując idee dystrybucjonizmu w Anglii.

„rewolucja" obecne w powyżej wskazanym cytacie jest użyte w szerszym znaczeniu, jako zmiana struktur społecznych zakrojona na szeroką skalę.

Chesterton zwraca uwagę, że zła sytuacja, w której znajduje się Anglia, nie jest czymś nieodwracalnym. Reformy blokuje między innymi strach przed zawróceniem z błędnej drogi, którą podąża kraj. Receptą jest powrót do takiej sytuacji jak dawniej, kiedy to własność była bardziej rozproszona. Pisarz tak podsumowuje: „Socjalista twierdzi, że własność jest już skupiona w trustach i domach towarowych, jedyną nadzieją jest jeszcze bardziej skupić ją w państwie. Ja twierdzę, że jedyną nadzieją jest ją rozproszyć, to znaczy wyrazić skruchę i powrócić; jedynym krokiem naprzód jest krok wstecz[406]".

Socjaliści zakładają, że skoro obywatele nie dysponują własnością, a jest ona i tak skupiona w rękach nielicznych, to najlepiej będzie ją skupić w rękach państwa, i w ten sposób oddać obywatelom do dyspozycji. Chesterton jest innego zdania. Rozumie, że państwo popełniło błąd, dopuszczając do koncentracji własności w rękach nielicznych, co spowodowało powstanie rzeszy ubogich. Podkreśla jednak, że dawne błędy można naprawić. Ubolewa nad tym, że nie ma woli uzdrowienia tej sytuacji u jej podstaw, nie ma chęci rozpoznania i usunięcia przyczyn patologii, co najwyżej próbuje się niwelować skutki. Dlatego pisze, że należy uczynić krok wstecz, czyli wycofać się ze starych błędów i oddać własność zwykłym obywatelom, aby Anglia mogła postąpić naprzód w rozwoju opartym na sprawiedliwości społecznej. Chesterton wyraża obawy, że jeśli redystrybucja się nie dokona, to wielka własność i tak będzie poddana „reformie", ale na sposób socjalistyczny, w formie kolektywizmu, kiedy to państwo w wyniku rewolucji przejmie nad nią kontrolę. Jednakże w takim wypadku obywatele i tak nie będą jej dysponentami, pozostaną zależni wobec właściciela majątku, mogąc zaoferować jedynie swoją pracę najemną. Chesterton podkreśla, że sytuacja pracownika w tym znaczeniu pozostanie bez zmian, zarządzanie majątkiem przejdzie z wąskiego grona kapitalistów w ręce wąskiego grona polityków. Pisarz występuje przeciwko socjalizmowi, ponieważ ten nie doprowadzi do istotnych zmian na lepsze[407]. Pisarz opowiadał się zdecydowanie przeciwko socjalizmowi, ponieważ ten chce wzmacniania funkcji i roli państwa, a nie wzmacniania i odnowy rodziny, socjaliści uznawali bowiem

[406] G.K. Chesterton, *Co jest złe w świecie,* s. 319.
[407] G.K. Chesterton, *Co jest złe w świecie*, s. 320: „Nie protestuję przeciwko socjalizmowi dlatego, że zrewolucjonizuje naszą ekonomię, ale dlatego, że pozostawi ją w tym samym opłakanym stanie".

państwo jako coś ważniejszego od rodziny. Piewcy socjalizmu charakteryzują się sceptycyzmem wobec zwykłego człowieka, a wielkim zaufaniem wobec państwa.

Według Chestertona, obywatel będzie zależny od państwa wtedy, gdy będzie pozbawiony własności. Posiadanie domu, ziemi itp. daje mu zatem niezależność i władzę, stąd państwo nie zawsze będzie skłonne, aby własność przekazywać obywatelom[408]. Chesterton zauważał postępujące odbieranie wolności osobistych na rzecz uprawnień organów państwowych. Zabieranie coraz większych przestrzeni wolności obywateli porównał do procesu odbierania ziemi Anglikom, począwszy od XVI wieku.

W optyce Chestertona oba złe zjawiska, zarówno wywłaszczanie, jak i odbieranie wolności, są ze sobą powiązane, gdyż – jak już pisałem – im więcej własności tym więcej wolności, i na odwrót. Ideałem życia społecznego jest powszechna własność, a jego degradacjami są, z jednej strony, oligarchiczny kapitalizm (własność tylko nielicznych) oraz socjalizm (brak prywatnej własności, która pociąga zniesienie wolności).

Pisarz opowiada się za równością obywateli, co jednak nie oznacza bezwzględnego egalitaryzmu. Zwraca uwagę, że społeczeństwo opiera się zarówno na nierówności jak i równości obywateli – na elitaryzmie oraz egalitaryzmie. Nierówność dotyczy tych przestrzeni życia, w których człowiek musi być podporządkowany innym ze względu na pewne struktury, w których uczestniczy, np. w pracy. Równość natomiast pochodzi z przekonania, że wszyscy ludzie posiadają taką samą godność i łączy ich relacja braterstwa. Przykładem struktury, w której wyraźnie są obecne oba te aspekty, jest wojsko. Pisarz tak je charakteryzuje: „Istotą armii jest idea oficjalnej nierówności opartej na nieoficjalnej równości”[409]. Znaczy to, że nie ma sprawnej armii bez hierarchii, którą wyznaczają zasługi, kompetencje, doświadczenie, pełnione funkcje. Z drugiej strony, wszyscy żołnierze są równi, gdyż łączy ich braterstwo broni i wspólny cel.

Charakteryzując dystrybucjonizm, warto przywołać jeszcze pewną ciekawostkę, iż lektura tekstów Chestertona miała istotny wpływ na nawrócenie G.E.M. Anscombe.

[408] G.K. Chesterton, *The Outline of sanity*, tłum. własne, s. 257: „Tak naprawdę [rządzący] nie chcą dać mu [człowiekowi] żadnej władzy politycznej. Są gotowi dać mu głos, ponieważ już dawno odkryli, że nie daje mu on żadnej władzy. Nie są skłonni dać mu domu, żony, dziecka, psa, krowy czy kawałka ziemi, ponieważ tak naprawdę te rzeczy dają człowiekowi władzę”. „They do not really want to give him any political power. They are willing to give him a vote, because they have long discovered that it need not give him any power. They are not willing to give him a house, or a wife, or a child, or a dog, or a cow, or a piece of land, because these things really do give him power”.

[409] G.K. Chesterton, *Co jest złe w świecie*, s. 121.

M. Geach tak pisała o swojej matce w kontekście jej poglądów na temat lichwy: „Ponieważ już jako nastolatka nawróciła się, czytając dzieła dystrybucjonisty Chestertona, możliwe jest, że została nastawiona przeciwko lichwie, zanim została katoliczką”[410]. Anscombe jest przykładem na to, że myśl społeczna Chestertona nie była obojętnie przyjmowana przez współczesnych mu odbiorców.

7.5. Obrona rodziny (dyskusja z Bertrandem Russellem)

W kwestii obrony rodziny Chesterton sprzeciwiał się nadmiernej i nieuzasadnionej ingerencji państwa w jej funkcjonowanie. Ingerencja dotyczyła różnych obszarów takich jak wychowanie dzieci, edukacja, ochrona zdrowia, dzietność i inne. Podkreślał, że zaangażowanie państwa jest uzasadnione jedynie w sytuacjach naprawdę koniecznych. Ponadto, ingerencja różnych instytucji jest bardzo ograniczona w swych możliwościach, państwo ma do dyspozycji jedynie kilka środków i nie jest w stanie rozwiązywać zwykłych problemów rodzinnych.

Pisarz krytykował wprowadzane rozwiązania prawne uderzające w biednych, które nie rozwiązują problemów, a jedynie niwelują skutki. Sprzeciwił się takim rozwiązaniom, które wymagają od obywateli realizacji zasad, które nie szanują naturalnego stanu rzeczy, tradycyjnych praw i zdroworozsądkowych rozwiązań. Według niego, była to próba podporządkowania rzeczywistości i tego, co normalne, do rozwiązań narzucanych społeczeństwu w sposób arbitralny[411]. Pisarz jest zdania, że jeśli prawo jest przeciwne człowiekowi i jego podstawowym prawom, to musi być zmienione.

Chesterton zwraca uwagę na znaczenie edukacji młodego pokolenia. Kształtowanie dziecka ma fundamentalne znacznie dla przyszłego kształtu ludzkiej cywilizacji. Edukacja wymaga autorytetu rodziców i nauczycieli. Musi być mądra i przemyślana, bo jest ingerencją w ludzkie życie. Według Chestertona, właściwa edukacja ufundowana jest na poznanej prawdzie i odważnym przekazywaniu jej z pozycji autorytetu. Zarzuca współczesnej mu kulturze, że boi się wziąć

[410] M. Geach, Wstęp do: *Faith in a Hard Ground, Essays on Religion, Philosophy and Ethics by G.E.M. Anscombe*, ed. by M. Geach and L. Gormally, Imprint Academic, Exeter 2008, s. XXII: “However, as she had been converted as a teenager by reading the works of the distributist Chesterton, it is possible that she had been turned against usury before becoming a Catholic”.

[411] G.K. Chesterton, *Co jest złe w świecie*, s. 313: „Wkrótce usłyszymy o wykręcaniu szyj, żeby pasowały do czystych kołnierzy, lub o przycinaniu stóp, żeby miesiły się do butów. Tym ludziom nigdy chyba nie przychodzi do głowy, że ciało to więcej niż odzienie; że szabat został ustanowiony dla człowieka, że wszystkie instytucje zostaną osądzone według tego, czy pasowały do normalnego ciała i ducha”.

odpowiedzialność za głoszenie prawdy młodemu pokoleniu. Odkrycie prawdy jest tutaj sprawą zasadniczą, gdy zwiąże się z koniecznością dokonania selekcji i odrzuceniem wielu współczesnych, popularnych idei. Zwraca uwagę, że państwo, kontrolowane przez nieliczną grupę oligarchów pozwala wchodzić do szkół i kształtować dzieci osobom, które nie powinny tego robić. Szkoły często uczą najnowszych idei, podczas gdy powinny przekazywać to, co najstarsze, pewne i sprawdzone. W kwestii edukacji Chesterton uważa, że rodzice sami powinni uczyć i wychowywać swoje dzieci. Jeśli rodzic potrafi właściwie kierować swoim życiem, to oznacza, że jest w stanie dobrze wychować swoje dziecko. Rozwiązanie problemów warstw ubogich, w tym problemu ich kształcenia, pisarz widzi w tym, aby przestać ich ciemiężyć. Należy pomóc im wyjść z tragicznej sytuacji materialnej, a nie jedynie umożliwiać ich kształcenie.

Chesterton stanowczo opowiada się za tym, aby rodzice, a nie państwo poprzez różne instytucje, wychowywali swoje dzieci. Temat ten podjął na antenie radia BBC z Bertrandem Russellem 16 listopada 1935 roku w dyskusji, która nosiła tytuł: „Who Should Bring up our Children?[412]". BBC poinformowało wcześniej Chestertona, że Russell zgodził się wziąć udział w transmitowanej debacie, ale wyłącznie z Chestertonem jako adwersarzem[413].

Bertrand Russell stał na stanowisku, że wychowaniem dzieci powinny zająć się instytucje państwowe[414]. Wychowanie dziecka jest czymś bardzo trudnym, a rodzice nie

[412] Pl.: „Kto powinien wychowywać nasze dzieci?". Cała rozmowa jest dostępna w języku angielskim w Internecie. W niniejszej pracy posługuje się cytatami pochodzącymi z następującej strony: ttps://thehuffexpress.blogspot.com/p/bertrand-russell-in-first-place-imust.html. Dostęp: 20.02.2023.
Wśród zainteresowań Russella była także teoria wychowania, filozof pisał o niej w dziele: *O wychowaniu. Ze specjalnym uwzględnieniem wczesnego dzieciństwa*, tłum. J. Hosiassonówna, Wydawnictwo Nasza Księgarnia, Warszawa 1932. Zob. także: B. Wójcik, *Wychowanie jest kluczem do nowego świata: o filozofii wychowania Bertranda Russella*, w: „Kultura i Wychowanie" 4(2), 2012, s. 35-48.

[413] Por. I. Ker, *G. K. Chesterton: A Biography*, s. 716.

[414] Russell w dyskusji z Chestertonem wyraża poglądy, które w sprawie wychowania dzieci idą po linii socjalizmu. Przynajmniej na pewnym etapie swojego życia sympatyzował z socjalizmem. O jego stosunku do socjalizmu: E. Kuraciński, *Bertrand Russell a współczesne modele życia społeczno-politycznego*, w: „Saeculum Christianum: pismo historyczno-społeczne", 10/2, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, 2003, s. 249: „Russell nie odrzucał całkowicie doktryny Marksa, zgadzał się na ogół z celami socjalizmu dialektycznego, jego opozycja dotyczyła raczej środków. W socjalizmie akceptował jego internacjonalizm i globalne podejście do najbardziej istotnych problemów społecznych. W głębi duszy cenił uniwersalizm marksizmu i profetyczny charakter jego przesłania. Wierzył, że socjalizm jest demokracją gospodarczą, która usankcjonowała swym autorytetem zastany monopolistyczny system ekonomii. I w końcu był przekonany o misji cywilizacyjnej socjalizmu, wierząc, iż burżuazyjny model społeczeństwa zmierza nieuchronnie ku zagładzie. Russella usprawiedliwia fakt, że w okresie swojej twórczości, w której akceptował socjalizm, prawda o jego implikacjach praktycznych była mu nieznana. Ów nowy kierunek społeczno-polityczny wydawał się autorowi „Szkiców sceptycznych" antidotum na bolączki kapitalizmu i demokracji. Okazało się jednak, że inspirowany ortodoksyjnym marksizmem świat stanął na krawędzi katastrofy cywilizacyjnej".

posiadają ku temu naturalnych predyspozycji, przy czym nie uważa, że ktokolwiek z ludzi takie predyspozycje posiada. Odnosząc się do wychowania dziecka przez rodziców, Russell ma na myśli przede wszystkim matkę. W jego opinii, obecność ojca w procesie wychowawczym skutkuje tym, że w dziecku pojawia się strach przed ojcem. Filozof zwraca uwagę, że od XIX wieku znacząco spadła śmiertelność dzieci. Nie dokonało się to dzięki rodzicom, ale na skutek rozwoju medycyny, poprawy stanu sanitarnego, działalności filantropijnych polityków oraz wynalazców. Zastosowanie nowoczesnej wiedzy i higiena stały się ważniejsze niż instynkt macierzyński matki. Nawet jeśli rodzice chcą dobrze dla swojego dziecka, to wielu z nich nie wie, co jest właściwe w zakresie jego rozwoju fizycznego. Wielu nie jest w stanie zapewnić odpowiednich warunków dla właściwego rozwoju fizycznego swoich dzieci. Odpowiednia wiedza w tym zakresie, jak i warunki są spełniane w przedszkolach. Dla psychicznego rozwoju dziecka niewłaściwa jest rodzina biedna, posiadająca dużo dzieci oraz rodzina dobrze sytuowana, w której liczba dzieci jest niewielka. W takich rodzinach dzieci otrzymują odpowiednio, za mało uwagi oraz za dużo, co ma złe skutki dla ich kondycji psychicznej. Słabością zamożnych domów jest to, że rodzice zbyt mocno koncentrują się na swoich dzieciach i jeśli matka wiele poświęciła dla swojego dziecka, to oczekuje od niego jakiegoś odwzajemnienia, co zakłóca rozwój dziecka, zwłaszcza chłopca.

Problemem jest również to, że nawet dobry rodzic, jeśli wychowuje dziecko w domu, nie jest w stanie nawiązać właściwej relacji ze swoim dzieckiem opartej na wolności i spontaniczności. Russell nie chce zlikwidować relacji rodzica z dzieckiem, ale postuluje, aby ją odpowiednio uformować poprzez działalność placówek edukacyjno-wychowawczych. Rodzic nie jest w stanie wychować dziecka w domu, nawet jeśli pokona ignorancję w tym zakresie i stworzy odpowiednie warunki fizyczne dla rozwoju dziecka. Problemem jest pewna nieprzekraczalna bariera obecna w człowieku, która nie pozwala zbudować odpowiedniej relacji rodzica z dzieckiem[415]. Zatem rodzice są niezdolni do prawidłowego wychowania nie tyle ze względu na braki o charakterze kulturowym, takie jak ignorancja, niedostatek materialny i inne, ale nade

[415] *Kto powinien wychowywać nasze dzieci?*, tłum. własne: „Głównym problemem jest to, że nawet dobry rodzic, podejmując się wychowania własnych dzieci, nie może mieć z nimi relacji wolnego, spontanicznego uczucia - wolnego dla obu stron - która jest naprawdę dobrą relacją między rodzicami a dziećmi". "The main problem is that even the good parent, while he undertakes the education of his own children, cannot have with them that relation of free, spontaneous affection – free on both sides – which is the really good relation between parents and children".

wszystko ze względu na istotny brak w naturze człowieka. Pokonanie tego braku jest niemożliwe bez pomocy ośrodków edukacyjno-wychowawczych.

Chesterton – w przeciwieństwie do Russella – stoi zdecydowanie na stanowisku, że to rodzice powinni wychowywać swoje dzieci. Zwraca uwagę na to, że Russell nie wskazuje, kto miałby wychować dzieci, a wychować je trzeba po to, aby wiedziały, jak mają żyć, żeby ustrzec się przed błędnymi decyzjami. Russell nie wyjaśnia, co to znaczy, że natura nie przystosowała rodziców do wychowania, co znaczy przystosować ani co w tym wypadku znaczy natura? Sam sposób wyrażania się o naturze jest taki, jak mówienie o jakiejś bogini, która o czymś zdecydowała, która coś postanowiła.

Zwraca uwagę, że w przyrodzie instynkt matczyny jest czymś naturalnym. Nie widzi powodu, dlaczego w przypadku wychowania człowieka miałoby być inaczej. Na Russellu spoczywa więc obowiązek uzasadnienia, dlaczego ludzie nie mieliby wychowywać swoich dzieci, a tego nie uzasadnia. Chesterton sam zaświadcza, że jego dzieciństwo było bardzo szczęśliwe. Powołuje się na doświadczenie ludzkości, która wyznaje przekonanie, że dzieciństwo jest najszczęśliwszym okresem życia. Jest pewien, że Russell sam zna przypadki osób, które zaświadczają, że miały szczęśliwe dzieciństwo. Zgadza się, że są matki nieodpowiedzialne, które lekceważą wychowanie swoich dzieci, ale wskazuje, że jest to zdecydowana mniejszość. Większość wykazuje się instynktem opiekuńczym.

Chesterton uważa, że są ludzie, którzy mają szczególny talent do zajmowania się dziećmi w szkole, ale takich osób jest za mało wobec potrzeb. Państwo będzie musiało zatrudnić dużą liczbę pracowników, którzy za pieniądze będą wykonywali to, co rodzice czynią w sposób spontaniczny i naturalny[416]. Przedszkole nie jest dobrym miejscem do wychowania, ponieważ klasy są liczne, a nauczycieli jest mało. W rodzinie natomiast dziecko ma dwoje opiekunów i wychowawców, czyli rodziców. Dom

[416] Działanie zmierzające do zastąpienia naturalnych zachowań rodziców poprzez procedury i urzędników państwowych, Chesterton porównuje do pracy szalonego ogrodnika, który w czasie deszczu podlewa roślinę, trzymając nad nią parasol: „Zamierza Pan wypłacić pieniądze wielu urzędnikom, aby mogli zrobić coś, co natura sprawi, że kilka osób, rodziców, już to robi. Jest Pan dokładnie jak szaleniec, który chodzi po ogrodzie w ulewnym deszczu i trzyma parasol, podlewając roślinę. Odcina Pan naturalną siłę, która istnieje i celowo wypłaca pieniądze – co jest najbardziej nieekonomiczną metodą – w celu dostarczenia jej przez sztuczną maszynerię". *Kto powinien wychowywać nasze dzieci?*, tłum. własne.
"You are going to payout money to a lot of officials in order that they may do I something which nature will make a few people, parents, do already. You are exactly like a lunatic who should walk in the garden in the pouring rain" and hold up an umbrella while he watered a plant. You, are cutting off a natural force that exists and deliberately paying out money – a most uneconomic method – in order to supply it by an artificial machinery".

rodzinny zapewnia dzieciom bycie w małej grupie, tak komfortowych warunków państwowa edukacja nie zapewni.

Pisarz zgadza się, że rodzice są niedoskonali w wychowaniu dzieci, ale również niedoskonali są opłacani przez państwo wychowawcy. Matki bywają zdenerwowane na swoje dzieci, ale o wiele bardziej zdenerwowane, zestresowane i zmęczone bywają nauczycielki w przedszkolu. Dla pracownika przedszkola dziecko nie będzie tym, kim dziecko jest dla swojej matki. Naturalny instynkt rodzicielski sprawia, że w przeciwieństwie do opiekunki w przedszkolu matka nie będzie zirytowana swoim dzieckiem – co najwyżej, może być nim zmęczona. Zirytowane może być dziecko opiekuńczością swojej matki, ale nie odwrotnie. W przeciwieństwie do rodziców ktoś, komu płaci się za opiekę nad dzieckiem, jest jedynie pracownikiem najemnym i nie będzie poświęcał się dla dziecka kosztem własnego interesu. Ktoś taki ostatecznie zawiedzie, gdyż nic naturalnego nie wiąże go z dzieckiem.

Russell zwraca uwagę Chestertonowi, że ten nie rozumie celu działalności dobrego przedszkola, a jest nim zapewnienie odpowiednich i bezpiecznych warunków, w których opieka dorosłych byłaby zredukowana do minimum. W takim ośrodku dziecku można pozwolić, aby robiło to, co mu się podoba. Jest to, według Russella, jeden z głównych atutów przedszkola w stosunku do wychowania domowego. Russell zgadza się, że w szkołach są duże klasy, a opiekę sprawuje zbyt mała liczba nauczycieli. W jego opinii jest to skutek oszczędności państwa na edukacji z racji przeznaczania pieniędzy na wojny i zbrojenia. W obecnej szkole ilość dzieci w klasie jest za duża, w domu za mała.

Chesterton zwraca uwagę, że nie ma nikogo, kto miałby określać, jaka grupa dzieci jest za duża lub za mała, chyba że dokona tego arbitralnie ustawa parlamentarna.

Russell uważa, że większość matek z domów robotniczych byłaby zadowolona, gdyby mogła posyłać dzieci do dobrze prowadzonego przedszkola, na co jego dyskutant odpowiada, że lepsze od posyłania dziecka pochodzącego z biednego domu do przedszkola byłoby pozwolić mu bawić się na własnym podwórku koło domu, jednak ubodzy nie posiadają ku temu warunków materialnych. Należy stworzyć warunki ku temu, aby ludzie mieli odpowiednio duże domy, a nie żeby budować dla ich dzieci przedszkola.

Dla Chestertona w dyskusji z Russellem o wychowaniu dzieci dwie kwestie są fundamentalne. Pierwsza, to fakt, że opieka nad dziećmi leży w naturze mężczyzny i kobiety. Druga dotyczy ówczesnych realiów angielskich i wiąże się z istnieniem

nierówności społecznych oraz nędzą wielu rodzin. Gdyby nie bieda, to argument o tym, że biedni nie są w stanie właściwie wychować swoich dzieci, straciłby na aktualności.

Podsumowując dyskusję obu myślicieli w BBC, należy zwrócić uwagę na fakt, że Chesterton wykazuje się znacznie większym zaufaniem wobec zwykłego człowieka i jego naturalnych zdolności. Stąd Chesterton jest za tym, aby wychowanie dzieci oddać w ręce rodziców, nawet jeśli są niewykształceni i ubodzy. Russell zdaje się pokładać większą ufność w instytucjach i osobach posiadających fachową wiedzę i kompetencje.

Dyskusja Russella z Chestertonem na temat wychowania ujawnia dwa aspekty tego zagadnienia – teoretyczny i praktyczny. W płaszczyźnie teoretycznej obaj myśliciele posiadali jasno określone poglądy, które starali się jak najlepiej uzasadnić – Russell: postępowe i lewicowe, Chesterton: tradycyjne i familiocentryczne. Z drugiej jednak strony pojawia się aspekt praktyczny, związany z szeroko istniejącą wówczas biedą. Wiele dzieci pozostawało bez opieki, co ostatecznie powodowało wzrost przestępczości. Pewnym rozwiązaniem tej sytuacji mogła być organizacja sieci przedszkoli dla opieki nad dziećmi. Jeśli chodzi o praktykę życia społecznego, to Russell miał sporo racji, aby upowszechniać przedszkola. Jednakże pomysł ten mógł rodzić opór. Sprzeciw Chestertona wobec tego rozwiązania mógł wynikać z obawy przed ingerencją państwa w formację dzieci i przekaz niewłaściwych treści. Przedszkole mogło zapewnić odpowiednie warunki lokalowe, ale z drugiej strony było miejscem, w którym dziecko było całkowicie poddane wpływowi wychowawców, a ostatecznie państwa, a nie rodziców. Chesterton wyrażał obawy wobec tego posunięcia i postrzegał je jako zagrożenia dla autonomii rodziców w kwestii wychowania. Ostatecznie jednak postulat oświeceniowy, że państwo jest odpowiedzialne za edukację, został wprowadzony. W naszych czasach dziecko od wczesnych lat życia dużą część dnia przebywa w szkole. Otworzyło to nowy front walki ideowej, walki o szkołę – jaka ma być, jak ma wychowywać, co ma przekazywać.

Obrona praw rodziców do wychowania własnych dzieci jest jednym z głównych przejawów zaangażowania Chestertona na rzecz rodziny. Apelował on, aby także ubogim rodzicom umożliwić wychowanie własnych dzieci według ich własnych zasad, a nie traktować dzieci, jakby były własnością państwa i przez państwo miały być kształtowane. Pisarz dostrzegał bowiem tendencję, aby tak właśnie rozumieć to, kim są dzieci w ówczesnym społeczeństwie angielskim[417]. Taka dążność jest bardzo

[417] Komentując zdanie pewnej działaczki politycznej: „Musimy troszczyć się o dzieci innych ludzi tak, jakby były nasze", Chesterton wyraża swoją opinię o współczesnym państwie kapitalistycznym, które

niebezpieczna, ponieważ, w rozumieniu Chestertona, państwo brytyjskie posiadające władzę to grupa bogatych ludzi zasiadających na stanowiskach kierowniczych.

7.6. Krytyka eugeniki

Obrona autonomii tradycyjnie pojmowanej rodziny przybiera w pismach Chestertona także formę sprzeciwu wobec eugeniki. Pisarz zabiera głos na ten temat wielokrotnie, poświęca mu także odrębną książkę pt. *Eugenika i inne zło*[418]. Teksty, na które składa się książka, pisał przed oraz kilka lat po I wojnie światowej. Jak podaje, około 1913 roku eugenika stała się modą, a artykuły na jej temat pojawiały się na pierwszych stronach gazet. Chesterton widział wielkie zagrożenie ze strony tej ideologii, dlatego poddawał ją krytyce.

Ojczyzną eugeniki stała się Wielka Brytania, a grunt dla przyjęcia teorii eugenicznych przygotował tam T. Malthus. Zaproponował on teorię ludnościową zakładającą konieczność ograniczenia wzrostu populacji ludzkiej w imię troski o wyżywienie następnych pokoleń. Mimo że, według niego, dysproporcja pomiędzy wzrostem ludności a produkcją żywności jest pokonywana samoczynnie poprzez nasilający się co jakiś czas wzrost umieralności, to jednak zalecał tzw. „ograniczenia prewencyjne" celem zmniejszenia przyrostu demograficznego. Tymi ograniczeniami miały być: rezygnacja z założenia rodziny, późne zawarcie małżeństwa, abstynencja seksualna w przypadku zawartych już małżeństw, szczególnie przez te, które nie posiadały odpowiednich środków do życia. Malthus popierał niski poziom płac, gdyż uważał, że ich wzrost powoduje zwiększenie dzietności. Uważał ponadto, że należy porzucić wszelkie sposoby ekonomicznego wsparcia najuboższych, aby uchronić się przed biedą i głodem[419]. Idee te w Wielkiej Brytanii miały wpływ na tzw. prawa o ubogich (1834 rok i później), które pozbawiły bezrobotnych wsparcia w naturze i pieniądzu, pozostawiły ich bez środków utrzymania i powodowały trudności w

obaliło instytucję rodziny, a następnie chce decydować o losie najmłodszego pokolenia. Jego krytyczna parafraza tej wypowiedzi jest następująca: „Dzieci mają się rodzić pod władzą i opieką warstwy panującej – i ma to być status dziedziczny, obojętnie czy sumienie każe nam go nazywać ochroną, czy może formą niewolnictwa. [...] Ona już na wstępie uogólnia, od samego początku zakładając, że ma władzę decydowania o losie innych dzieci tak, jakby były jej własne. Rzeczywiście, w praktyce ma taką władzę". G.K. Chesterton, *Obrona rozumu*, tłum. J. Rydzewska, Fronda, Warszawa 2014, s. 15-16.

[418] G.K. Chesterton, *Eugenika i inne zło*, tłum. M. Reda, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz 2012.

[419] Por. J. Grygieńć, *„Okrucieństwo miłosierdzia". O źródłach popularności projektów eugenicznych w krajach anglosaskich u progu XX wieku,* w: „Dialogi polityczne", 10/2008, s. 57.

zawarciu małżeństwa parom, które nie posiadały odpowiednich zarobków. Chesterton bardzo krytycznie odnosił się do malthuzianizmu[420], ponieważ ten mógł być wprowadzany jedynie poprzez daleko idącą ingerencję w rodzinę, podważał wartość ludzkiego życia, odbierał ludziom wolności i podstawowe swobody takie, jak decyzja o liczbie posiadanych dzieci.

Drugim czynnikiem wpływającym na rozwój idei eugenicznych była myśl Darwina. Została ona podjęta przez F. Galtona – podróżnika, przyrodnika, antropologa. Galton był jednym z pierwszych, którzy dostrzegli implikacje dla ludzkości teorii ewolucji opracowanej przez jego kuzyna Darwina. Widział, że otwiera ona możliwości planowanej poprawy potencjału człowieka. Galton ukuł słowo „eugenika" na określenie naukowych wysiłków zmierzających do zwiększenia udziału osób z lepszym niż przeciętne wyposażeniem genetycznym poprzez selektywne kojarzenie partnerów małżeńskich. Uważał, że najprostszym lekarstwem na wzrost przestępczości, samobójstw, dewiacji, alkoholizmu, niedorozwoju umysłowego i wrodzonego kalectwa jest naukowa „hodowla" człowieka.

Chesterton upatrywał genezę tego sposobu myślenia w ateistycznym materializmie i ewolucjonizmie bądź szerzej, w powszechnie podzielanej wierze w postęp i jego nieuchronność. Związek eugeniki z ewolucjonizmem polega na myśleniu o konkretnym człowieku i całej społeczności w taki sposób, że należy go tak stymulować, aby w jak najkrótszym czasie osiągnął pełną pulę pożądanych cech genetycznych. Przekonanie o możliwości takiego „postępu" ludzkości Chesterton nazywa wyznaniem oraz religią: „owo wyznanie to wielki i kontrowersyjny system myślowy, który zaczął się od ewolucji, a skończył na eugenice. Materializm jest w istocie naszą religią panującą, bo państwo pomaga mu prześladować heretyków"[421]. Pisarz zwraca również uwagę na zaangażowanie państwa w rozwój eugeniki, które przejawia się w wykorzystywaniu systemu szkolnictwa czy policji, potrzebnej do egzekwowania nowego ustawodawstwa.

Eugenika w czasach Chestertona dotyczyła kwestii dziedziczności. Jednakże stan wiedzy na ten temat był wówczas niewielki. Uważano, że przychodzący na świat człowiek jest jedynie sumą cech zaczerpniętych od swoich rodziców. Chesterton nie przeczy, że pewne cechy mogą być dziedziczone po przodkach, jednakże nikt nie jest w

[420] Por. G.K. Chesterton, *Eugenika i inne zło*, s. 190; *Ortodoksja*, s. 160; *The Victorian age in literature*, Williams and Norgate, London, 1913, s. 57, 82; *Obrona człowieka*, tłum. J. Rydzewska, Fronda, Warszawa 2008, s. 318.
[421] G.K. Chesterton, *Eugenika i inne zło*, s. 135.

stanie z całą pewnością twierdzić, że jakiś konkretny potomek będzie dziedziczył takie, a nie inne cechy fizyczne, a już na pewno nie przymioty moralne. Dziedziczność postrzegał jako coś niepewnego i nieusystematyzowanego, jako coś, czego nie da się kontrolować.

Sprzeciw Chestertona wobec eugeniki nie oznaczał, że taka postawa była powszechna. Idee eugeniczne popierali m.in.: A.G. Bell, G.B. Shaw, H.G. Wells, T. Roosevelt i W. Churchill[422]. Historia pokazała jak okrutne w skutkach okazały się teorie eugeniczne, i że Chesterton miał rację kiedy je krytykował.

7.7. Krytyka marksizmu i socjalizmu

Istotnym zagadnieniem w dorobku Chestertona jest jego krytyka socjalizmu i marksizmu. Wielokrotnie dawał temu wyraz w dyskusjach np. z pisarzem Shawem – socjalistą będącym jednym z głównych działaczy Towarzystwa Fabiańskiego[423]. Kwestia, na którą szczególnie zwracał uwagę, to ciągła presja ze strony myślicieli i działaczy socjalistycznych na to, aby państwo coraz bardziej ingerowało w życie obywateli. Takie tendencje dostrzegał zresztą nie tylko u działaczy lewicowych. Wiązało się to nieuchronnie z uprzedmiatawianiem ludzi i ograniczaniem wolności obywatelskich, w tym wolności myślenia i wyrażania swoich poglądów. U socjalistów krytykował także negowanie przez nich własności prywatnej. Według Chestertona, prawo do posiadania ziemi i korzystanie z tego prawa jest warunkiem bycia człowiekiem wolnym w pełnym znaczeniu tego słowa. Jednocześnie wskazywał na średniowiecze jako na epokę, w której, według niego, panowały najbardziej sprawiedliwe prawa, a ludzie cieszyli się najszerszym zakresem wolności.

Jeszcze ostrzejszej krytyce poddaje marksizm jako zaprzeczenie wszelkim ideałom, którym hołduje angielski pisarz. Chesterton zdecydowanie odrzuca marksizm ze względu na jego następujące idee: deterministyczny materializm, ateistyczna wizja świata, nienawiść do religii, odrzucenie wartości osoby ludzkiej, negacja własności prywatnej, przyjęcie w etyce zasady użyteczności dla własnej ideologii w miejsce

[422] Por. J. Grygieńć, *„Okrucieństwo miłosierdzia". O źródłach popularności projektów eugenicznych w krajach anglosaskich u progu XX wieku*, s. 56.

[423] Towarzystwo Fabiańskie to organizacja założona w 1884 roku stawiająca sobie za cel propagowanie w społeczeństwie brytyjskim praktycznego socjalizmu dla klas średnich, zarówno na Wyspach Brytyjskich, jak i w całym imperium. Fabianie przyczynili do powstania Partii Pracy w 1906 roku. Sposób działania oparli o stopniowe wprowadzanie elementów socjalizmu zamiast rewolucji. Z Towarzystwem Fabiańskim związane były takie osoby jak: G.B. Shaw, H.G. Wells, A. Besant, G. Wallas, S. i B. Webb. Przez pewien czas do Towarzystwa należał Russell.

tradycyjnej etyki. Ostrze krytyki Chesterton kieruje szczególnie wobec zanegowania wolnej woli przez Marksa:

„I właśnie ta trzeźwa praktyczność jest dla nas herezją z piekła rodem, gorszą niż sto spalonych kościołów. Marksizm wydał wojnę ludzkiej wolnej woli. Marksista głosi, że byt określa świadomość; czyli, innymi słowy, świadomość zależy od sytuacji ekonomicznej – co oznacza, że ludzki umysł zostaje pozbawiony elementarnego prawa do własnych myśli i własnych wyborów. To przerażający koszmar, w którym wóz wlecze za sobą konia. I w tym sensie jest prawdą, że nie może być żadnej rozmowy, lecz wyłącznie wojna z ludźmi, którzy myślą, że nie są zdolni do myślenia. Ten właśnie materialistyczny dogmat sprawia, że obywatele stają się bierni. Ateizm to opium dla ludu”[424].

Chesterton odwołuje się tu do słów Marksa zawartych w Przedmowie do *Przyczynku do krytyki ekonomii politycznej*: „Całokształt tych stosunków produkcji tworzy ekonomiczną strukturę społeczeństwa, realną podstawę, na której wznosi się nadbudowa prawna i polityczna i której odpowiadają określone formy świadomości społecznej. Sposób produkcji życia materialnego uwarunkowuje społeczny, polityczny i duchowy proces życia w ogólności. Nie świadomość ludzi określa ich byt, lecz przeciwnie, ich byt społeczny określa ich świadomość”[425]. W marksizmie zostaje zakwestionowana wolna wola poprzez przyznanie warunkom ekonomicznym decydującego wpływu na kształtowanie się człowieka oraz na jego wybory. Jego postawa jest zdeterminowana przez czynniki zewnętrzne i niezależne od niego. Człowieka można w tej koncepcji określić jako wypadkową okoliczności, w których przyszło mu żyć. Spośród tych okoliczności najważniejszym jest sposób produkcji dóbr materialnych. W ten sposób w miejsce wolnej woli zostaje umieszczony determinizm ekonomiczny. Marksizm odrzuca koncepcję człowieka jako bytu o stałych własnościach, niezależnych od czasu i miejsca. To, jaki jest konkretny człowiek, zależy od warunków społecznych, szczebla rozwoju i otoczenia, które na niego wpływa. Postawienie czynników ekonomicznych na pierwszym miejscu Chesterton porównuje do sytuacji, kiedy wóz miałby ciągnąć za sobą konia. Ta metafora jest obrazem ludzkiej kondycji, kiedy to człowiek podejmuje decyzje z powodu określonych uwarunkowań ekonomicznych, a sam uważa, że decyzję podjął samodzielnie. W ostatnim zdaniu

[424] G.K. Chesterton, *Obrona wiary*, s. 321.
[425] K. Marks, *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej. Przedmowa*, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 1953, s. 5.

przytoczonego fragmentu z Chestertona pisarz parafrazuje słynną frazę Marksa zaczerpniętej ze Wstępu do *Przyczynku do krytyki heglowskiej filozofii prawa* – „Religia jest westchnieniem uciśnionego stworzenia, sercem nieczułego świata, jest duszą bezdusznych stosunków. Religia jest opium ludu. Prawdziwe szczęście ludu wymaga zniesienia religii jako urojonego szczęścia ludu”[426]. Chesterton pisząc, że ateizm jest opium dla ludu, odnosi to również do marksizmu jako jednej z ideologii ateistycznych. Poprzez zanegowanie wolnej woli myśl Marksa definiuje człowieka jako byt ukształtowany przez niezależne od niego czynniki. Człowiek jest zmuszony uznać, że jego zachowania mają w zasadzie charakter reaktywny i nie jest w stanie zmieniać świata według własnych zamierzeń, gdyż nie może czegoś chcieć lub nie chcieć. Oznacza to bierność oraz brak możliwości sprzeciwu wobec tego, co zewnętrzne, w tym również sprzeciwienia się ideologii marksistowskiej, jeśli zostanie w niej ukształtowany. Chesterton postuluje radykalny sprzeciw wobec tej filozofii ze względu na jej destrukcyjny wpływ dla ludzkiej racjonalności, gdyż istnienie wolnej woli jest konieczne dla właściwego krytycznego myślenia.

W swojej książce o Chestertonie Ward zauważa, iż marksistowska interpretacja historii była chętnie przyjmowana w początkach XX wieku:

„Zapoczątkowana przez Karola Marksa idea, że cała historia może być interpretowana wyłącznie przez przyczyny ekonomiczne, zyskała od tego czasu niezwykłą popularność nawet wśród tych, których własna filozofia i socjologia są jak najbardziej odległe od Marksa. Jest to pogląd, który Chesterton zawsze odrzucał z pogardą, na jaką zasługuje. […]

Patrząc w przeszłość, dostrzegł w historii ludzkości coś znacznie silniejszego niż motyw ekonomiczny – czy to walkę o bogactwo, czy zwykłą walkę o przetrwanie. Dostrzegł wszechogarniającą moc religii, która w minionych wiekach przewodziła ludzkim działaniom i sprawiła, że ćwiczenie tej najszlachetniejszej zdolności, jaką jest wolna wola, przyczyniło się do zbudowania cywilizacji, o jakiej dziś się nie śni”[427].

---

[426] K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*. Wstęp, tłum. L. Kołakowski, w: „*K. Marks, F. Engels, Dzieła*”, t. 1, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 1962, s. 458. Słynna fraza funkcjonująca w powszechnym obiegu: „Religia jest opium dla ludu” jest interpretacją wyrażenia Marksa: „Religia jest opium ludu” (w oryginale niemieckim: „Sie ist das Opium des Volkes”). Różnica pomiędzy tymi zwrotami rodzi różne interpretacje, por. M. Łagosz, *Marks i idea końca religijności*, w: „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, R. 27: 2018, Nr 4 (108), s. 235-237.

[427] M. Ward, *Gilbert Keith Chesterton*, s. 336-337, tłum. własne: „Started by Karl Marx the idea that all history can be interpreted solely by economic causes has come since to have an extraordinary popularity even among those whose own philosophy and sociology are most widely removed from Marx. It is a view which Chesterton would always have dismissed with the contempt it deserves. [...] And as he looked back into the past he saw something in the history of mankind far stronger than the economic motive—whether

Dla Chestertona było oczywiste, że nie warunki ekonomiczne ani jakiekolwiek inne czynniki o znamionach determinizmu, a jedynie wolna wola istot rozumnych decyduje o przebiegu wydarzeń i historii świata. Podkreślał, że dobro, na które jest nakierowana wolna wola, w przeszłości pomagała rozpoznać religia katolicka. Realizowanie tego dobra przyniosło owoc w postaci kultury łacińskiego średniowiecza, która dla Chestertona była najwyższym osiągnięciem cywilizacyjnym ludzkości. Jednocześnie pisarz krytykuje współczesną sobie kulturę za to, że tak ważne miejsce przyznała kwestiom ekonomicznym i materialnym.

7.8. Chrześcijaństwo a demokracja

Chrześcijaństwo stoi na stanowisku, że każdy człowiek ma taką samą godność oraz każdy jest skłonny do popełniania zła. Według Chestertona, właśnie ów dogmat o grzechu pierworodnym stał się podstawą sprzeciwu wobec oligarchii, co w konsekwencji stało się gwarantem istnienia demokracji. Choć Chesterton nie pisze wprost, że współczesna demokracja wywodzi się z chrześcijaństwa, to jednak jej forma idealna ma wiele wspólnego z jego zasadami:

„Z psychologicznego punktu widzenia jest coś chrześcijańskiego w postanowieniu, by zasięgać opinii u nikomu nieznanych ludzi, zamiast wybrać oczywistą drogę przyjęcia opinii elit. Twierdzenie, że głosowanie jest czymś wyjątkowo chrześcijańskim, może się wydawać dziwne; twierdzenie, że kampania wyborcza jest czymś chrześcijańskim, może się wydać zupełnym wariactwem. Kampania przedwyborcza jest jednak całkowicie chrześcijańska w swym pierwotnym założeniu”[428].

Kampania wyborcza jest momentem dowartościowania człowieka i przypomnieniem, że jego głos jest tak samo ważny jak innych. Głosowanie jest zapytaniem o zdanie wszystkich, także tych, którzy na co dzień nie mają możliwości decydowania o sprawach publicznych. Chesterton zauważa, że domeną chrześcijaństwa jest „pokładanie zaufania w tych, którzy nie ufają sobie”[429]. Ta zasada powinna być

---

that mean the strife for wealth or the mere struggle for subsistence. He saw the all-pervading power of religion, which in bygone ages had presided over man's activities and turned the exercise of that most noble faculty free-will to the building of a civilization today undreamed of”.

[428] G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, s. 210-211.

[429] G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, s. 210.

wpleciona w proces wyborczy po to, aby przekazywać władzę w ręce osób, który nie ufają sobie, tzn. które zdają sobie sprawę ze swej ułomności i skłonności do złego.

Chrześcijański wkład w rozwój demokracji to również zwrócenie uwagi na godności i wartość każdego człowieka. Zdaniem Chestertona: „Demokracja nie opiera się na litości dla zwykłego człowieka, ale na szacunku, czy też, jeśli wolicie, nawet na strachu przed zwykłym człowiekiem. Nie staje po stronie ludzi, ponieważ są tak pożałowania godni, ale ponieważ są tak wzniośli”[430]. Godność daje człowiekowi moralne prawo do żądania udziału we władzy i prawo do sprzeciwiania się, jeśli to prawo jest mu odbierane.

Pisarz podzielał pogląd, że społeczeństwa nie powinny lekceważyć dorobku przeszłych pokoleń. To, co zostało wypracowane przez przodków jest budulcem tradycji, jest cenne i należy brać pod uwagę przy podejmowaniu decyzji. Chesterton podaje bardzo oryginalną definicję tradycji, według niego jest to: „demokracja rozciągnięta w czasie. Tradycja oznacza ufanie zgodnemu chórowi ludzkich głosów, a nie jakiemuś jednostkowemu, arbitralnemu świadectwu”[431].

Ponadto pisarz zauważał, że wiara katolicka jest źródłem siły dla narodów do walki o własną niepodległość. Chesterton podaje tu przykład katolickich (w jego czasach) narodów: polskiego[432] i irlandzkiego. Pisarz podkreśla, że ten ostatni osiągnął bardzo wiele na polu gospodarczym i społecznym mimo zależności od Wielkiej Brytanii[433]. Przypomina, że to wiara mobilizuje do prawdziwej, tj. bezinteresownej miłości do ojczyzny. Z patriotyzmu rodzi się praktyczne działanie na polu społecznym, ekonomicznym i politycznym. Podsumowuje to następująco: „Im bardziej transcendentny patriotyzm, tym praktyczniejsza polityka”[434].

Chesterton podkreśla, że dojście do przekonania o równości wszystkich ludzi nie jest skutkiem namysłu filozoficznego, ale swoje źródło posiada w chrześcijaństwie. Bierze się z prawdy, że Bóg stworzył wszystkich ludzi i wszystkich kocha jednakowo. Do tego można jeszcze dodać prawdę o Wcieleniu, która jeszcze bardziej podkreśla godność każdej istoty ludzkiej. Kluczowa dla prawdy o równości ludzi jest koncepcja Boga w chrześcijaństwie i katolicka antropologia. Przekonanie o równości ludzi jest podstawą demokratycznego sprawowania rządów. Chesterton zwraca uwagę, że

[430] G.K. Chesterton, *Heretycy*, s. 252.
[431] G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, s. 78.
[432] G.K. Chesterton, *Wiekuisty Człowiek*, s. 381.
[433] G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, s. 261-262.
[434] G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, s. 122.

demokracja może właściwie funkcjonować jedynie tam, gdzie chrześcijaństwo jest obecne. Odcięcie się od chrześcijaństwa w XIX wieku skutkuje pozbawieniem się właściwego gruntu pod demokrację i w konsekwencji jej głęboki kryzys. Chesterton zauważa brak logiki w chęci trzymania się demokratycznej afirmacji równości przy jednoczesnym zaprzeczeniu jedynego możliwego źródła tej równości[435].

Jedynym uzasadnieniem równości wszystkich ludzi jest prawda o Bożym pochodzeniu ludzi od Boga. Na tej prawdzie, jak zauważa Chesterton, opiera się Deklaracja Niepodległości Stanów Zjednoczonych z 1776 roku[436]. Odrzucając dogmat o Bożym pochodzeniu człowieka, przyjmuje się tezę o ewolucyjnym pochodzeniu ludzkości. Jednakże łatwo wtedy dostrzec, iż ludzie wyewoluowali bardzo nieregularnie. W świecie jest wiele różnych form nierówności między ludźmi takich jak: różny poziom inteligencji, majętności, posiadanie różnych zdolności i inne. Oparcie się na paradygmacie naturalistycznym nie gwarantuje równości i sprawiedliwości społecznej, ponieważ promuje silniejszych i bogatszych, a słabsi i mniej zaradni stają się wtedy ludźmi gorszej kategorii. To z wiary w Boże pochodzenie człowieka bierze początek postawa szacunku i miłości do innych. Jest to rodzaj czci wobec boskiego obrazu obecnego w każdej ludzkiej istocie, a nie tylko w tych, którzy znajdują się na szczycie drabiny rozwoju. Taką postawę Chesterton odkrywał w najwyższym stopniu u św. Franciszka z Asyżu, który był dla angielskiego poety zarówno bohaterem, jak i

[435] G.K. Chesterton, *All I Survey*, tłum. własne, Dodd, Mead & Co., New York 1933, s. 168-169: „Wszyscy ludzie są równi, ponieważ Bóg kocha wszystkich jednakowo; i nic nie może się równać z tą równością. Ale w jaki inny sposób ludzie są równi? Mgliści liberałowie dziewiętnastego wieku odrzucili boską podstawę pod demokrację, a demokracja została pozostawiona sama sobie. Innymi słowy, pozostawiono ją, by sama upadła. Jefferson powiedział, że ludzie otrzymali równe prawa od swojego Stwórcy. Ingersoll powiedział, że nie mieli Stwórcy, ale otrzymali równe prawa znikąd. Nawet w demokratycznej atmosferze Ameryki wielu ludziom zaczęło świtać, że bardzo trudno jest udowodnić, że ludzie w ogóle otrzymali równe prawa. Krótko mówiąc, teoria republikańska okaże się kolejną formą romansu i zostanie sklasyfikowana jako złudzenie zbyt idealistycznego miłośnika, chyba że uda się ją ponownie połączyć z pozytywnymi przekonaniami, z których została pierwotnie zapożyczona". "All men are equal because God loves all equally; and nothing can compare with that equality. But in what other way are men equal? The vague Liberals of the nineteenth century cut away the divine ground from under Democracy, and Democracy was left to stand by itself. In other words, it is left to fall by itself. Jefferson said that men were given equal rights by their Creator. Ingersoll said they had no Creator, but had received equal rights from nowhere. Even in the democratic atmosphere of America, it began to dawn on a great many people that it is very difficult to prove that men ever received the equal rights at all. In short, the Republican theory will turn out to be another form of Romance; and will be classed with the illusion of the too idealistic lover, unless it can be reconnected with the positive beliefs from which it was originally borrowed".

[436] G.K. Chesterton, *Co widziałem w Ameryce*, tłum. M. Wąs, Wydanie drugie, poprawione, Chesterton Polska, 2018, s. 363: „*Deklaracja niepodległości* wywodzi wszystkie prawa człowieka z dogmatycznego założenia, że Bóg stworzył nas równymi; i słusznie; bo jeśli nie zostaliśmy stworzeni równymi, to wyewoluowaliśmy bardzo nierówno. Demokracja nie ma innego uzasadnienia poza dogmatem o Bożym działaniu jako początku człowieka. To bardzo prosty fakt – a świat współczesny będzie się coraz bardziej i bardziej przekonywał, że to fakt. Każde inne uzasadnienie to swego rodzaju sentymentalna konfuzja, w której pobrzmiewają wyzute z treści echa starszych doktryn".

ideałem. Wytworzenie w kulturze zachodniej pewnego rodzaju mentalności, której częścią jest szacunek dla człowieka i poszanowanie jego praw jest zasługą chrześcijaństwa. Ten wzniosły humanizm od ponad 500 lat podlega erozji, jednak został tak silnie zakorzeniony, iż niektóre jego elementy pozostają nadal żywe i stanowią cechę charakterystyczną dla Zachodu, wyróżniającą go na tle innych kultur i cywilizacji.

Równość wszystkich ludzi ma, zdaniem Chestertona, podstawy religijne. Pogląd ten wydaje się być zaskakujący, ponieważ chrześcijaństwo kojarzy się hierarchią i podziałem. Pisarz odwraca tę argumentację i zwraca uwagę, że fundamentalna równość między ludźmi, której gwarancją jest Bóg obdarzający wszystkich równą godnością, nie stoi w sprzeczności z podziałami wynikającymi z naturalnych różnic między ludźmi. Jest to kolejna oryginalna myśl Chestertona.

Zakończenie

W niniejszej pracy próbowałem w bardziej uporządkowany sposób przedstawić rozproszone myśli Chestertona z różnych dyscyplin filozofii. Choć nie był on filozofem akademickim, to tak naprawdę opracował system filozoficzny obejmujący epistemologię, metafizykę, teologię naturalną, filozofię religii, filozofię dziejów, i związaną z nią antropologię, oraz etykę. Owszem, system ten daleki jest od ścisłości i rygorów uzasadnienia, charakteryzuje się jednak intuicyjnością, praktycznością oraz sugestywnością przekazu. Wiąże się przy tym z religią chrześcijańską (katolicką) tworząc spójny światopogląd. Z filozoficznych idei Chestertona niektóre są wyjątkowo cenne, a kilka z nich znalazło kontynuatorów. Za najważniejsze i najbardziej oryginalne uważam następujące filozoficzne koncepcje Chestertona:

Po pierwsze, w epistemologii i metafizyce Chesterton łączy zdroworozsądkowy realizm z woluntaryzmem. W dziejach filozofii oba kierunki często się sobie przeciwstawiały. Chestertonowi udało się dokonać ich unikatowej syntezy i uczynić je czynnikiem spajającym własny system.

Po drugie, w teologii naturalnej Chesterton zaproponował oryginalny argument za istnieniem Boga – argument z wdzięczności. Stanowi on próbę wyrażenia klasycznego argumentu kontyngencyjnego w kategoriach obiektywnych uczuć metafizycznych. Można dyskutować z tą próbą Chestertona, nie można jednak odmówić jej oryginalności. Co więcej, należy przyznać, że argument Chestertona może bardziej przemówić do zwykłego człowieka niż jego klasyczna wersja.

Po trzecie, w filozofii religii chrześcijańskiej (katolickiej) Chesterton jako pierwszy wyraźnie sformułował apologetyczny trylemat: Jezus był Bogiem, albo szaleńcem albo kłamcą. Trylemat ten niesłusznie przypisuje się C.S. Lewisowi. Chesterton jednak sformułował go wcześniej i bardziej przekonująco. W ten sposób zainicjował on bardzo ciekawą i wciąż trwającą dyskusję, która dotyczy nie tylko kwalifikacji osoby Jezusa, lecz także logicznego problemu argumentacji poprzez wyliczanie i wykluczanie możliwości.

Po czwarte, jeśli chodzi o antropologię i filozofie dziejów, to Chesterton jest przedstawicielem antyoświeceniowego nurtu niewiary w postęp. Według niego dzieje człowieka są nie tyle linią wzrostu, ile falą wzlotów i upadków, w których raz zbliżamy, a raz oddalamy się od ideału. Kryterium oceny różnych formacji kulturowo-ideowych stanowi dla Chestertona ortodoksja katolicka. Opis jej trwania, pomimo prób jej

intelektualnego zniszczenia, stanowi najcenniejszy wkład Chestertona do historii idei oraz historiozofii.

Po piąte, oryginalnym wkładem Chestertona do filozofii społecznej był dystrybucjonizm. Głosząc własność dla wszystkich, przeciwstawiał się on nie tylko realnemu kapitalizmowi przełomu XIX i XX wieku (własność prywatna dla nielicznych), ale także socjalizmowi (likwidacja własności prywatnej). Dystrybucjonizm podzielił los wszystkich programów trzeciej drogi w ekonomii, jednak jako idea etyczna (własność prywatna jest prawem każdego człowieka) jest on wciąż wart uwzględnienia.

Z powyższego wynika, że, mówiąc ulubionym przez Chestertona aforystycznym językiem paradoksu, myśliciel ten niemal nie będąc filozofem, wniósł do filozofii wiele. Co więcej, wiele idei filozoficznych upowszechnił w szerszym obiegu społecznym. Okazuje się więc, że filozofujący publicysta i pisarz może zrobić dla filozofii znacznie więcej niż niejeden akademicki filozof.

Bibliografia

Pisma Chestertona

Chesterton G.K., *Alarms and discursions,* Dodd, Mead and Company, New York 1911

Chesterton G.K., *All I Survey*, Dodd, Mead & Co., New York 1933.

Chesterton G.K., *All things considered,* Methuen & Co. LTD, London 1915.

Chesterton G.K., *The Apostle and the Wild Ducks and Other Essays*, ed. D. Collins, Elek Books, London 1975.

Chesterton G.K., *Autobiografia*, tłum. M. Reda, Wydanie I, Fronda Apostolicum, Warszawa 2010.

Chesterton G.K., *The ballad of the white horse*, Methuen & Co. Ltd, London 1911.

Chesterton G.K., *Chaucer*, Faber and Faber, London 1932.

Chesterton G.K., *Co jest złe w świecie*, tłum. M. Reda, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz 2013.

Chesterton G.K., *The Common Man*, Sheed & Ward, London 1950.

Chesterton G.K., *Co widziałem w Ameryce*, tłum. M. Wąs, Wydanie drugie, poprawione, Chesterton Polska 2018.

Chesterton G.K., *Daily News,* London 13,02,1906.

Chesterton G.K., *Dla sprawy*, tłum. J. Rydzewska, Wydawnictwo Fronda, Warszawa.

Chesterton G.K., *Eugenika i inne zło*, tłum. M. Reda, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz 2012.

Chesterton G.K., *George Bernard Shaw*, John Lane Company, New York 1909.

Chesterton G.K., *A Handful of Authors,* edited by D. Collins, New York: Sheed & Ward, 1953.

Chesterton G.K., *Heretycy*, tłum. J. Rydzewska, Wydawnictwo Fronda-Apostolicum, Warszawa-Ząbki, wydanie I.

Chesterton G.K., *Kościół katolicki i konwersja*, Wstęp, tłum. M. Reda, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz 2012.

Chesterton G.K., *Krótka historia Anglii*, tłum. A. Doboszyński, Fronda-Apostolicum, Warszawa-Ząbki 2009.

Chesterton G.K., *Lunacy and Letters*, ed. D. Collins, Sheed & Ward, New York 1958.

Chesterton G.K., *Miracles and modern civilisation*, w: "The religious doubts of democracy", edited by G. Haw, London Macmillan and Co., Limited, New York: The Macmillan Company, 1904.

Chesterton G.K., *Niewinność księdza Browna*, tłum. M. Sobolewska, Wydawnictwo Fronda, Warszawa 2017.

Chesterton G.K., *Nowe Jeruzalem*, tłum. M. Wąs, Wydanie drugie, Chesterton Polska 2018.

Chesterton G.K., *Obrona człowieka*, tłum. J. Rydzewska, Fronda, Warszawa 2008.

Chesterton G.K., *Obrona niedorzeczności, pokory, romansu brukowego i innych rzeczy wzgardzonych*, Wydawnictwo Miles, Kraków 2022.

Chesterton G.K., *Obrona rozumu*, tłum. J. Rydzewska, Fronda, Warszawa 2014.

Chesterton G.K., *Obrona świata*, tłum. J. Rydzewska, Fronda-Apostolicum, Warszawa-Ząbki 2006.

Chesterton G.K., *Obrona wiary, Wybór publicystyki (192-1930)*, tłum. J. Rydzewska, Fronda, Warszawa 2012.

Chesterton G.K., *Ortodoksja*, tłum. M. Sobolewska, Fronda-Apostolicum, Warszawa-Ząbki 2007.

Chesterton G.K., *The Outline of sanity*, Dodd, Mead and Company, New York 1927.

Chesterton G.K., *A plea for popular philosophy*, w: "Daily News", 22.06.1907.

Chesterton G.K., *Poeta i wariaci*, tłum. Z. Sroczyńska, Fronda, Warszawa 2009.

Chesterton G.K., *The Resurrection of Rome*, Hodder and Stoughton, London 1930.

Chesterton G.K., *The Spice of Life: And Other Essays*, ed. D. Collins, Dufour Editions, 1964.

Chesterton G.K., *Święty Tomasz z Akwinu*, tłum. A. Chojecki, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1999.

Chesterton G.K., *The Thing*, Sheed &Ward, London 1929.

Chesterton G.K., *Wiekuisty Człowiek*, tłum. M. Sobolewska, Fronda-Apostolicum, Warszawa-Ząbki, wydanie I.

Chesterton G.K., *The Victorian age in literature*, Williams and Norgate, London 1913.

Chesterton G.K., *Zabobon rozwodów, Osąd doktora Johnsona*, tłum. M. Reda, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz 2012.

Chesterton G.K., *Źródło i mielizny*, tłum. J. Rydzewska, Fronda, wydanie 2, Warszawa 2016.

Who Should Bring up our Children? źródło: https://thehuffexpress.blogspot.com/p/bertrand-russell-in-first-place-imust.html.

Opracowania twórczości Chestertona

Ahlquist D., *Apostoł zdrowego rozsądku Gilbert Keith Chesterton (1874-1936)*, Fronda-Apostolicum, Warszawa-Ząbki 2008.

Borowy W., *Gilbert Keith Chesterton*, Nakładem Krakowskiej Spółki Wydawniczej, Kraków 1929.

Chesterton C., *Gilbert Keith Chesterton: A Criticism*, New York: Lane 1909.

Clemens C., *Chesterton as Seen by His Contemporaries*, International Mark Twain Society, Webster Groves, 1939.

Dyboski R., *Czem jest Chesterton?*, w: „Wiadomości Literackie" nr (18)174, 1927.

Gaździcki M., *G.K. Chesterton - myśliciel, który wciąż ma wiele do powiedzenia - rozmowa z Prof. Anną Walczuk*, w: „Teologia polityczna co tydzień", nr 11/2016, źródło: https://teologia polityczna.pl/g-k-chesterton-mysliciel-ktory-wciaz-ma-wiele-do-powiedzenia-rozmowa-z-prof-anna-walczuk-tpct-11-.

Gilson É., *Chesterton, Le Moyen Âge et la Réforme*, w: "Sept", Paris, 17.03.1934.

Lauer Q., *G.K. Chesterton: Philosopher Without Portfolio,* Fordham University Press, New York 1988.

Ker I., *G. K. Chesterton: A Biography*, Oxford University Press 2011.

MacRae C.F., *Chesterton and Kipling: Brothers Under the Skin*, w: "The Chesterton Review", 2, No. 2, 1976.

Nichols A., *G.K. Chesterton's Argument for the Existence of God*, w: "The Chesterton Review", Vol. 12, no. 1, 1986.

Reyburn D.B., *Chestertonian dramatology*, University of Pretoria 2012.

Rydzewska J., *Chesterton dzieło i myśl,* Wydawnictwo Antyk Marcin Dybowski, Komorów, Wydanie I.

Rydzewska J., *Chesterton: Obrońca wiary*, Wydawnictwo Apostolicum, Ząbki 2004.

Sadło K., *Człowiek, który był Chestertonem*, Wydawnictwo M, Kraków 2014.

Strzeszewski Cz., *Dystrybucjonizm*, w: „Encyklopedia katolicka", tom IV, TN KUL, Lublin 1985.

Swieżawski S., *Na marginesie „Św. Tomasza" Chestertona*, w: „Rozum i tajemnica", Wydawnictwo Znak, Kraków 1960.

Ward M., *Gilbert Keith Chesterton*, A Sheed & Ward, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 2005.

Origin of 3 Acres and a Cow, źródło: https://www.chesterton.org/3-acres-and-a-cow/.

Pozostałe teksty

Arystoteles, *Fizyka*, w: „Dzieła wszystkie", tom II, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1990.

Barton K., *The history of the liar, lunatic, lord trilemma*, źródło: https://conversantfaith.com/2012/05/04/the-history-of-liar-lunatic-lord-trilemma/#3.

Bierdiajew N., *Nowe średniowiecze*, Towarzystwo wydawnicze Rój, Warszawa 1936.

Belloc H., *Państwo niewolnicze*, tłum. M. Wąs, Chesterton Polska, 2017.

Belloc H., *Wielkie herezje*, tłum. J. Franczak, Wydawnictwo AA, Kraków 2016.

Bloch E., *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1962.

Cebula P., *Koncepcja cudu Johna Henry'ego Newmana na tle antytaumaturgicznego argumentu Davida Hume'a*, w: „Tarnowskie Studia Teologiczne" 35 (2016) nr 1.

Carroll W.H., *Historia chrześcijaństwa. Tom 4. Podział chrześcijaństwa*, tłum. J. Morka, Wektory 2011.

Chisholm R., *Teoria poznania*, tłum. R. Ziemińska, Instytut Wydawniczy Daimonion, Lublin 1994.

Cobbett W., *Historyja reformy protestanckiej w Angliji i Irlandyji,* tłum. J. Kropiwnicki, Wydawnictwo Pardwa, Leszno 2020.

Cobbett W., *Społeczne skutki reformacji*, Przekład z angielskiego, F. Mildner & Sons (Publishers), Londyn 1947.

Conroy M., *Nazi Eugenics: Precursors, Policy, Aftermath,* Ibidem-Verlag, Stuttgart 2017.

Cover J.A. , *Cuda a teizm (chrześcijański), Teizm, ateizm i religia,* w: „Najnowsze spory w anglosaskiej filozofii analitycznej", red. P. Gutowski, M. Iwanicki, Wydawnictwo KUL, Lublin 2019.

Gajusz Mariusz Wiktoryn, *Liber de generatione Divini Verbi*, Migne, Patrologia Latina.

Gazeley I., Newell A., *Poverty in Britain in 1904: An Early Social Survey Rediscovered,* Institute for the Study of Labor, Discussion Paper No. 3046, 2007.

Geach M., Wstęp do: *Faith in a Hard Ground, Essays on Religion, Philosophy and Ethics by G.E.M. Anscombe,* ed. by M. Geach and L. Gormally, Imprint Academic, Exeter 2008.

Gilson E., *Bóg i filozofia*, tłum. M. Kochanowska, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1982.

Grygieńć J., *„Okrucieństwo miłosierdzia". O źródłach popularności projektów eugenicznych w krajach anglosaskich u progu XX wieku,* w: „Dialogi polityczne", 10/2008.

Gutowski P., *Nauka filozofia i życie, U podstaw myśli Williama Jamesa*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011.

Heinzmann R., *Filozofia średniowiecza*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1999.

Herbut J., *Elementy metodologii filozofii*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2007.

Hooper W., *Collected Letters Volume Three: Narnia, Cambridge and Joy, 1950–1963*, red. W. Hooper, HarperCollins UK, 2009.

Hopkins M., *Lectures on the evidences of Christianity, before the Lowell institute, January, 1844, By Mark Hopkins*, Boston: T.R. Marvin, 1856.

Howard-Snyder D., *Czy Jezus był szaleńcem złoczyńcą czy Bogiem? A może tylko się pomylił?*, w: „Roczniki Filozoficzne", tłum. M. Iwanicki, LXI, nr 2, Towarzystwo Naukowe KUL, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin 2013.

Hume D., *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. J. Łukasiewicz i K. Twardowski, red. A. Hochfeldowa, PWN, Warszawa 1977.

James H. *The Letters of William James, Edited by his son Henry James, In two volumes*, Volume II, The Atlantic Monthly Press, Boston 1920.

James W., *Pragmatyzm*, tłum. W.N. Kozłowski, Vis-a vis Etiuda, Kraków 2017.

Jan Damasceński, *O herezjach,* w: „Dialektyka albo rozdziały filozoficzne. O herezjach", przekład i opracowanie A. Zhyrkova, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011.

Jan Paweł II, *Reconciliatio et paenitentia*, źródło: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/ pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_ 02121984_reconciliatio-et- paenitentia.html

Kiereś H., *Mit*, w: „Powszechna encyklopedia filozofii", red. A. Maryniarczyk, tom VII, Lublin 2006.

Knight W., *Colloquia peripatetica, deep-sea soundings, being notes of conversations with the late John Duncan, by William Knight*, Edinburgh and London 1907.

Kreeft P., Tacelli R.K., *Podstawy apologetyki chrześcijańskiej. Setki pytań, setki odpowiedzi*, tłum. R. Zajączkowski, Fundacja Prodoteo, Warszawa 2020.

Kuraciński E., *Bertrand Russell a współczesne modele życia społeczno-politycznego*, w: „Saeculum Christianum: pismo historyczno-społeczne", 10/2, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, 2003.

Larmer R.A., *Wiarygodność cudu*, tłum. A. Świeżyński, Fundacja Prodoteo, Warszawa 2022.

Leon XIII, *Encyklika o kwestii robotniczej (Rerum novarum)*, tłum. J. Piwowarczyk, Znak 7-9, 1982.

Lewis C.S., *Bóg na ławie oskarżonych*, tłum. M. Mroszczak, Instytut wydawniczy PAX, Warszawa 1985.

Lewis C.S., *Chrześcijaństwo po prostu*, tłum. P. Szymczak, Media Rodzina, 2020.

Lewis C.S., *Rozważania o psalmach*, tłum. A. Motyka, Wydawnictwo Esprit, Kraków 2011.

Łagosz M., *Marks i idea końca religijności*, w: „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, R. 27: 2018, Nr 4 (108).

Marks K., *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej. Przedmowa*, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 1953.

Marks K., *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp*, tłum. L. Kołakowski, w: „*K. Marks, F. Engels, Dzieła*”, t. 1, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 1962.

Maryniarczyk A. SDB, *Veritas sequitur esse*, w: „Roczniki filozoficzne”, Tom XLVII I, zeszyt I, Lublin 2000.

More T., *Dialogue of Comfort Against Tribulation*, Charles Dolman, London 1847.

Murray M.J., Rea M.C., *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Cambridge University Press 2013.

Newman J.H., *Logika wiary*, tłum. P. Boharczyk, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1989.

Nichols A., *A Grammar of Consent: The Existence of God in Christian Tradition*, University of Notre Dame Press 1991.

Niparko R., *Anglokatolicyzm*, w: „Encyklopedia Katolicka”, Tom I, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1985.

Odrowąż-Sypniewska J., *Anscombe krytyka Hume'a „O cudach”*, w: „Przegląd Filozoficzny - Nowa Seria” R. 20: 2011, Nr 4 (80).

Parandowski J., *Mitologia*, Iskry, Warszawa 1984.

Pelczar J.S., *Obrona religii katolickiej*, wydanie II, Przemyśl 1920. Przedruk: Wydawnictwo Prihibita, Warszawa, 2016.

Platon, *Fajdros*, tłum. W. Witwicki, Państwowe Wydawnictw Naukowe, Warszawa 1958.

Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003.

Reid T., *Rozważania o władzach poznawczych człowieka*, tłum. M. Hempoliński, PWN, Warszawa 1975.

Roberts R.C., C*osmic gratitude*, w: “European Journal for Philosophy of Religion”, 6/3 (2014).

Rops D., *Kościół w czasach katedr i krucjat*, tłum. E. Burska, instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2019.

Russell B., *Dzieje filozofii zachodu*, tłum. T. Baszniak, A. Lipszyc, M. Szczubiałka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.

Russell B., *O wychowaniu. Ze specjalnym uwzględnieniem wczesnego dzieciństwa*, tłum. J. Hosiassonówna, Wydawnictwo Nasza Księgarnia, Warszawa 1932.

Shrubsole G., *Who Owns England?: How We Lost Our Land and How to Take It Back*, HarperCollins Publishers, 2020.

Stępień A.B., *Wstęp do filozofii*, Wydanie piąte rozszerzone, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Lublin 2007.

Szymanek K., *Sztuka argumentacji, Słownik terminologiczny*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.

Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, Tom III, PWN, Warszawa 1970.

Tkaczyk M., *Futura contingentia*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2015.

Tomasz z Akwinu, *De veritate*, źródło: https://www.corpusthomisticum.org/qdv02.html.

West R., Pelser A.C., *Perceiving God Through Natural Beauty*, w: "Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers", Volume 32, Issue 3 (2015).

Wojtysiak J., *Czy zwierzęta mogą być religijne? O relacji: zwierzęta – człowiek – religia*, w: „W poszukiwaniu osobliwości natury ludzkiej", red. A. Gut, Z. Wróblewski, Lublin 2015.

Wojtysiak J., *Davida Hume'a „O cudach". Analiza krytyczna*, w: "Przegląd Filozoficzny - Nowa Seria" R. 20: 2011, Nr 4 (80).

Wojtysiak J., *Filozofia i życie*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007.

Wojtysiak J., *Racjonalność wiary w cuda: dialog z Davidem Hume'em*, w: „Biblioteka Teologii Fundamentalnej" 6, 2011.

Wojtysiak J., *W sprawie (nie)boskości nie można się pomylić*, w: „Roczniki Filozoficzne", LXI, nr 2, Towarzystwo Naukowe KUL, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin 2013.

Wójcik B., *Wychowanie jest kluczem do nowego świata: o filozofii wychowania Bertranda Russella*, w: „Kultura i Wychowanie" 4(2), 2012.

Konfesja Westminsterska, źródło: http://prezbiterianie.info/index.php/o-kosciele/wyznania-wiary/156-konfesja-westminsterska-z-1646-roku.

Who owns England? History of England's land ownership and how much is privately owned today, źródło: https://www.countryfile.com/news/who-owns-england-history-of-englands-landownership-and-how-much-is-privately-owned-today/.

Enclosing the land, źródło: https://www.parliament.uk/about/living-heritage/transformingsociety/towncountry/landscape/overview/enclosingland.

Streszczenie

Niniejsza praca jest próbą całościowej rekonstrukcji myśli filozoficznej Gilberta Keitha Chestertona (1874-1936). W pracy uzasadniam, że angielskiego literata i apologetę można traktować jako filozofa, który opracował swój własny (częściowo eklektyczny, częściowo oryginalny) system. Chesterton był przede wszystkim pisarzem, ale był także nieakademickim filozofem, który w swych esejach wyrażał rozmaite poglądy filozoficzne. Są one rozproszone. W niniejszej pracy postarałem się zebrać je w całość i usystematyzować, porządkując je według głównych dyscyplin filozofii. Są to następujące dyscypliny (odpowiadające kolejnym rozdziałom rozprawy): epistemologia, metafizyka, teologia naturalna, filozofia religii, filozofia dziejów, filozofia człowieka i etyka społeczna. Rozdział pierwszy ma zaś charakter wstępny, charakteryzujący postać samego Chestertona, jak i jego filozofię.

Podkreślmy, że pisarz liczył się w środowisku filozofów. Na potwierdzenie tego można wskazać fakt, że W. James zacytował go na początku *Pragmatyzmu*, jak również to, że został zaproszony do dyskusji na żywo z B. Russellem na antenie BBC. Chesterton był niezwykle twórczym i wszechstronnym autorem jako literat, publicysta i eseista. Pisał liczne powieści i opowiadania, wstępy do książek, dramaty, biografie, przez całe życie tworzył poezję. Napisał w sumie ponad 4 tysiące felietonów dla kilku dzienników. Redagował własny tygodnik *G.K.'s Weekly*, jego teksty ukazywały się w takich pismach jak: *The Speaker, Illustrated London News, Daily News, Daily Herald*. Oprócz tego wygłaszał odczyty, brał udział w publicznych debatach, był cenionym mówcą na antenie radia BBC. Ważnym wydarzeniem w życiu Chestertona była jego konwersja do Kościoła katolickiego w 1922 roku.

Zastosowana metoda pracy polega na analizie pism Chestertona pod kątem występujących w nich tez filozoficznych. Próbowałem je odnaleźć, a następnie streścić i skomentować.

Źródła wykorzystane w pracy to przede wszystkim eseje i felietony Chestertona oraz książki traktujące o zagadnieniach światopoglądowych, głównie *Ortodoksja, Wiekuisty Człowiek, Heretycy, Co jest złe w świecie, Św. Tomasz z Akwinu, św. Franciszek z Asyżu*, a także opracowania jego spuścizny dokonane przez różnych autorów. Spośród nich warto wskazać na takie pozycje jak: J. Rydzewska *G.K. Chesterton, Życie i myśl*, oraz *Chesterton: Obrońca wiary*, W. Borowy, *Gilbert Keith Chesterton*. Spośród opracowań anglojęzycznych istotne znaczenie ma biografia pisarza

Gilbert Keith Chesterton napisana przez M. Ward, oraz opracowanie amerykańskiego autora Q. Lauera *Philosopher Without Portfolio*.

Z filozoficznych idei Chestertona niektóre są wyjątkowo cenne, a kilka z nich znalazło kontynuatorów. Za najważniejsze i najbardziej oryginalne uważam następujące filozoficzne koncepcje Chestertona:

Po pierwsze, w epistemologii i metafizyce Chesterton łączy zdroworozsądkowy realizm z woluntaryzmem. W dziejach filozofii oba kierunki często się sobie przeciwstawiały. Chestertonowi udało się dokonać ich unikatowej syntezy.

Po drugie, w teologii naturalnej Chesterton zaproponował oryginalny argument za istnieniem Boga – argument z wdzięczności. Stanowi on próbę wyrażenia klasycznego argumentu kontyngencyjnego w kategoriach obiektywnych uczuć metafizycznych. Można dyskutować z tą próbą Chestertona, nie można jednak odmówić jej oryginalności. Co więcej, należy przyznać, że argument Chestertona może bardziej przemówić do zwykłego człowieka niż jego klasyczna wersja.

Po trzecie, w filozofii religii chrześcijańskiej (katolickiej) Chesterton jako pierwszy wyraźnie sformułował apologetyczny trylemat: Jezus był Bogiem, albo szaleńcem albo kłamcą. Trylemat ten niesłusznie przypisuje się C.S. Lewisowi. Chesterton jednak sformułował go wcześniej i bardziej przekonująco. W ten sposób zainicjował on bardzo ciekawą i wciąż trwającą dyskusję, która dotyczy nie tylko kwalifikacji osoby Jezusa, lecz także logicznego problemu argumentacji poprzez wyliczanie i wykluczanie możliwości.

Po czwarte, jeśli chodzi o antropologię i filozofie dziejów, to Chesterton jest przedstawicielem antyoświeceniowego nurtu niewiary w postęp. Według niego dzieje człowieka są nie tyle linią wzrostu, ile falą wzlotów i upadków, w których raz zbliżamy, a raz oddalamy się od ideału. Kryterium oceny różnych formacji kulturowo-ideowych stanowi dla Chestertona ortodoksja katolicka. Opis jej trwania, pomimo prób jej intelektualnego zniszczenia, stanowi najcenniejszy wkład Chestertona do historii idei oraz historiozofii.

Po piąte, oryginalnym wkładem Chestertona do filozofii społecznej był dystrybucjonizm. Głosząc własność dla wszystkich, przeciwstawiał się on nie tylko realnemu kapitalizmowi przełomu XIX i XX wieku (własność prywatna dla nielicznych), ale także socjalizmowi (likwidacja własności prywatnej). Dystrybucjonizm podzielił los wszystkich programów trzeciej drogi w ekonomii, jednak

jako idea etyczna (własność prywatna jest prawem każdego człowieka) jest on wciąż wart uwzględnienia.

Summary

This doctoral thesis is an attempt at a comprehensive reconstruction of the philosophical thought of Gilbert Keith Chesterton (1874-1936). In the work I justify that the English literary writer and apologist can be regarded as a philosopher who developed his own (partly eclectic, partly original) system. Chesterton was primarily a writer, but he was also a non-academic philosopher who expressed a variety of philosophical views in his essays. These are scattered. In the present work, I have attempted to bring them together and systematise them, arranging them according to the main disciplines of philosophy. These disciplines are as follows (corresponding to the following chapters of the thesis): epistemology, metaphysics, natural theology, philosophy of religion, philosophy of history, philosophy of man and social ethics. The first chapter is introductory in nature, characterising Chesterton himself and his philosophy.

Let us emphasise that the writer counted among philosophers. To confirm this, we can point to the fact that W. James quoted him at the beginning of his *Pragmatism*, as well as the fact that he was invited to a live discussion with B. Russell on the BBC. Chesterton was an extremely creative and versatile author as a writer, columnist and essayist. He wrote numerous novels and short stories, book introductions, plays, biographies, and produced poetry throughout his life. He wrote a total of more than 4,000 columns for several dailies. He edited his own weekly newspaper, *G.K.'s Weekly*, and his writings appeared in magazines such as *The Speaker*, *Illustrated London News*, *Daily News*, *Daily Herald*. In addition, he gave lectures, took part in public debates and was a highly regarded speaker on BBC radio. An important event in Chesterton's life was his conversion to the Catholic Church in 1922.

The method of work employed is to analyse Chesterton's writings in terms of the philosophical theses present in them. I have attempted to locate them and then summarise and comment.

The sources used in the work are mainly Chesterton's essays and columns and books treating worldview issues, mainly *Orthodoxy*, *The Everlasting Man*, *Heretics*, *What is Wrong with the World*, *St. Thomas Aquinas*, *St. Francis of Assisi*, as well as studies of his legacy by various authors. Of these, it is worth pointing to such items as J. Rydzewska's *G.K. Chesterton, Life and Thought*, and *Chesterton: Defender of the Faith*, W. Borowy, *Gilbert Keith Chesterton*. Of the English-language studies, of significance

is the biography of the writer *Gilbert Keith Chesterton* written by M. Ward, and the study by the American author Q. Lauer's *Philosopher Without Portfolio*.

Of Chesterton's philosophical ideas, some are exceptionally valuable, and several have found continuators. I consider the following philosophical ideas of Chesterton to be the most important and original:

First, in epistemology and metaphysics, Chesterton combines common-sense realism with voluntarism. In the history of philosophy, the two orientations have often opposed each other. Chesterton succeeded in a unique synthesis of them.

Secondly, in natural theology, Chesterton proposed an original argument for the existence of God - the argument from gratitude. It represents an attempt to express the classical contingency argument in terms of objective metaphysical feelings. Chesterton's attempt can be debated, but its originality cannot be denied. Moreover, it must be admitted that Chesterton's argument may appeal more to the common man than the classical version.

Thirdly, in the philosophy of the Christian (Catholic) religion, Chesterton was the first to explicitly formulate the apologetic trilemma: Jesus was mad, bad, or God. This trilemma is wrongly attributed to C.S. Lewis. Chesterton, however, formulated it earlier and more convincingly. In doing so, he initiated a very interesting and still ongoing discussion that concerns not only the qualification of the person of Jesus, but also the logical problem of argumentation by enumerating and excluding possibilities.

Fourthly, as far as anthropology and philosophy of history are concerned, Chesterton is a representative of the anti-Enlightenment current of disbelief in progress. According to him, human history is not so much a line of growth as a wave of ups and downs, in which we move once closer to and once further away from the ideal. For Chesterton, the criterion for evaluating different cultural and ideological formations is Catholic orthodoxy. Chesterton's description of its persistence, despite attempts to destroy it intellectually, constitutes his most valuable contribution to the history of ideas and philosophy of history.

Fifth, Chesterton's original contribution to social philosophy was distributism. Preaching property for all, it opposed not only the real capitalism of the late 19th and early 20th centuries (private property for the few), but also socialism (the abolition of private property). Distributism has shared the fate of all “third way” programmes in economics, but as an ethical idea (private property is a right for everyone) it is still worth considering.