

Odczytanie pism Heideggera przede wszystkim jako lekcji właściwego „sposobu bycia” prowadzi autorkę do zestawiania filozofa niemieckiego z filozofią Wschodu. Mimo rezerwy samego Heideggera wobec takiego zestawiania jego myśli z myślą orientalną, autorka zdaje się nieco *par force* sprowadzać je do wspólnego mianownika, sugerując, że Heidegger i filozofia Wschodu to ten sam kierunek terapii. Autorka waha się między chęcią osiągnięcia dzięki tej myśli *st a n u* jakiejś autentyczności a wiarą w autentyczność bycia jako wartość, stale niestety się wymykającą, chociaż świadoma ataków na autentyczność ucieka się w pewnym momencie do terminu „przejrzystość” (*Durchsichtigkeit*) samopoznania. Nie rozprasza to jednak wątpliwości, które zrodziły się w momencie „orientalizacji” myśli Heideggera i ujawnionej nostalgii za *st a n e m*, który osiąga się właśnie dzięki „technikom” wschodnim. Czy do tego rzeczywiście dąży Heidegger w swych tekstach po tzw. zwrocie?

Wbrew potocznemu przekonaniu o trudności języka Heideggera autorka nie bez słuszności podkreśla u niego intencję „odzyskiwania [...] prostoty pewnych słów”. Heidegger chce odsłonić sens słów spod nawarstwień znaczeniowych dotychczasowej metafizyki i — dla uważnego czytelnika — nie pozostaje w tej dziedzinie bez osiągnięć. Na ogół jest tak, że myślenie jest na usługach pewnych schematów działania. Heidegger apeluje o to, żeby myślenie nie ulegało takiej rutynie; żeby miało prymat. Jego zachęta do wykonania „kroku wstecz” to zawsze apel do przemyślenia czegoś na nowo. Taką postawą odznaczał się Sokrates jako wzór myśliciela.

Zachęcam do sięgnięcia po te książki i dalszy, samodzielny namysł nad Heideggerem. Spór między jego interpretatorami będzie trwał, ale pożytek z lektury analizowanych tekstów może być taki, że ustrzeże przed niesprawiedliwymi generalizacjami. Warto przyjrzeć się przy okazji bibliografiom we wszystkich trzech książkach (w ostatniej z nich jest w aneksie przekład obszerniejszych, niż dotąd przetłumaczone, fragmentów wykładów z cyklu *Was heisst Denken?*).

Stanisław Borzym

Mircea Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, tłum.
Krzysztof Kocjan, Wydawnictwo KR, Warszawa
1998, 198 s.

Człowiek wobec problemu czasu i historii

Wydaje się, że to niezbyt obszerne opracowanie Eliadego przybliży nas do, jak by na to nie patrzeć, kluczowego zagadnienia naszej egzystencji. Jego wywody oparte są na fundamentalnym doświadczeniu stawania się i przemijania, nieustannie odnawianym i potwierdzanym w obrębie wszystkich kultur ludzkich, począwszy od najbardziej pierwotnych, a skończywszy na współczesnych. W kompetentny i jednocześnie intere-

sujący sposób Eliade przeprowadza czytelnika swej książki przez meandry fenomenu czasowości, ilustrując wnikliwe rozważania wieloma znaczącymi przykładami z dziedziny historii religii.

Dowiadujemy się, że istotą przednowożytnego doświadczenia jest przeżycie swoistej „wtórności” naszego zmysłowo pojmowanego świata wobec ponad-ludzkiej rzeczywistości, będącej domeną działania Boga. Wszystko, co czynimy, oraz wszystko, co wokół nas się dzieje, nie ma żadnej wartości w sobie i jest jedynie odtwarzaniem boskiego świata czy też powtarzaniem tego, co w boskim świecie już się wydarzyło. Ontyczna sfera boskiej „pierwotności” jakby nieznacznie przesuwiała się ku ludzkiej, wchłaniając postaci bohaterów i przodków, które odtąd także stają się dla potomnych rodzajem wzorcowego odniesienia. Nie zmienia to w niczym faktu, że dopiero dzięki powtarzaniu idealnego porządku świata i tylko dzięki niemu, nasz świat staje się dla nas rzeczywisty. Przez symbolikę nowego stworzenia zyskuje on boską „formę”, przemieniającą go z „Chaosu” w „Kosmos”, a więc w coś naprawdę istniejącego. Prawdziwa rzeczywistość nosi znamiona *sacrum*, ponieważ „tylko *sacrum* jest w sposób absolutny, działa skutecznie, tworzy i sprawia, że rzeczy trwają” (s. 21). Wiele przykładów dawnych rytuałów konsekrowania ludzi, ziemi czy przedmiotów ujawnia ludzką „obsesję rzeczywistości” (tamże), tzn. świadczy o niezbywalnej potrzebie człowieka, aby naprawdę być.

Archaiczna wiara w niebiańskie archetypy sakralnych budowli, a nawet całych miast, wiąże się również z symboliką *ś r o d k a*. To, co istotne, dokonuje się zawsze w centralnym punkcie miasta lub świata, będącym „środkiem Kosmosu” czy „pępkiem Ziemi” (s. 27), a więc ostoją absolutnej rzeczywistości. Jak zauważa Eliade, tak pojęta symbolika środka przetrwała aż do początków czasów nowożytnych, a jej przejawem jest chociażby architektura budowli służących chrześcijaństwu do celów kultowych. Funkcjonuje tutaj bowiem dawna koncepcja świątyni jako *imago mundi*, w myśl której świątynia odtwarza wszechświat w jego istocie. Dotarcie do metafizycznego środka świata, rozumianego w kategoriach świętości, nie jest jednak proste, podobnie jak nie jest proste przejście ze sfery *profanum* do sfery *sacrum*. Oznacza ono uzyskanie nowego statusu ontycznego, zapoczątkowanego inicjacją lub konsekracją, która powoduje, iż iluzoryczna, świecka egzystencja człowieka zamienia się w rzeczywistą egzystencję, noszącą znamiona trwałości i skuteczności.

Wszelkie rytuały dokonują się już nie w świeckiej przestrzeni, ale w przestrzeni świętej, jak również już nie w konkretnym czasie, ale w czasie świętym, *in illo tempore*. Odsyłają zatem do tego mitycznego momentu, kiedy w boskiej sferze po raz pierwszy odprawiony został ów zasadniczy rytuał, stający się dla ludzi archetypem, czyli boskim wzorcem. Archetypiczne rytuały są niczym innym, jak początkiem i stworzeniem, do którego ludzkość bez przerwy nawiązuje, sprawiając, że nieustannie dokonuje się jakby nowy początek i nowe stworzenie. Jedną z ważniejszych odmian rytuałów są orgie wiążące się z szeroko pojętym kultem płodności, a więc z nowym rodzeniem się (do) życia. Eliade zaznacza, że orgia i małżeństwo to rytuały „naśladujące boskie gesty lub pewne epizody świętego dramatu Kosmosu” (s. 38). Okazuje się, że archaiczny

świat nie znalazł żadnych czynności, które byłyby świeckie, bowiem wszystko, co miało swój określony sens (w tym nawet najbardziej prozaiczne czynności dnia codziennego) uczestniczyło w jakiś sposób w świętych czynnościach początku. Nawet *eudaimonia*, stan szczęśliwości człowieka, jest „imitacją boskiej kondycji” (s. 43), a więc odtworzeniem stanu boskiej szczęśliwości *in illo tempore*.

Skoro człowiek kultury tradycyjnej wraz z całym otaczającym go światem urzeczywistnia się i nabiera sensu dopiero poprzez powtórzenie lub uczestnictwo w archetypicznej rzeczywistości bogów, to powstała sytuacja jest w najwyższym stopniu paradoksalna, ponieważ człowiek ten „uznaje się za rzeczywistego, czyli za «naprawdę siebie» dopiero wtedy, gdy przestaje nim być” (s. 46). Urzeczywistniając siebie, równocześnie znosi siebie w swej aktualnej konkretności, znosi swe aktualne trwanie w czasie świeckim i swą historię. Oczywiście czyni tak jedynie w najważniejszych momentach swego życia, a cała jego reszta przebiega w nie mającym żadnego znaczenia czasie świeckim, w codziennym stawaniu się, pozbawionym cechy trwałości. Potrzeba urzeczywistniania się powoduje jednak, że „człowiek kultur archaicznych trudno znosi «historię» i próbuje periodycznie ją obalać” (s. 48). Szczególną „niechęć” do historii objawia pamięć zbiorowa ludzkości, w której z trudem utrwalają się indywidualne wydarzenia i postaci. „Pamięć zbiorowa jest ahistoryczna” (s. 57) i działa w oparciu o kategorie a nie wydarzenia, o archetypy a nie postaci historyczne. Wynika stąd, że prawda zawarta jest jedynie w micie, natomiast historia jest fałszem. Mit ukazywał ową prawdę, gdy nadawał historii głębsze i donioślejsze znaczenie, gdy „odślaniał tragiczne przeznaczenie” (s. 58).

We wszystkich społecznościach „historycznych” funkcjonuje określona koncepcja końca i początku czasu, wywodząca się z obserwacji rytmów biokosmicznych, wyznaczających periodyczne oczyszczenia i odnowienia życia. Jest to koncepcja periodycznego stworzenia powtarzająca akt kosmogoniczny i cyklicznie odnawiająca czas. Jej kluczowe pojęcie, jakim jest „rok”, stanowi swoiste przecięcie czasu i oznacza nie tylko zakończenie jednego okresu czasu i rozpoczęcie nowego, ale także zniesienie poprzedniego roku i wyznaczonego jego granicami minionego czasu. „Nowy Rok” jest nowym rozpoczęciem czasu, ponownym przejściem z Chaosu do Kosmogonii, które poprzedzone jest świętami zmarłych, saturnaliami i orgiami. „Stworzenie świata odtworza się więc co roku” (s. 73), jak mówi Eliade, a samo wieczne powtarzanie aktu kosmogonicznego utwierdza ludzką nadzieję na zmartwychwstanie ciała i ożywienie zmarłych. Powrót do początku czasu jest także powrotem do pierwotnej jedności, symbolizowanym poprzez „rozpuszczenie «form społecznych» w orgiastycznym chaosie” (s. 81). Wieczny początek czasu należy do Istot nieśmiertelnych, a każde powtarzanie go to „zapoczątkowanie Życia od nowa” (s. 85).

Społeczności „prymitywne”, które żyją jeszcze w „raju archetypów” (s. 87), przeciwdziałają tworzeniu się historii, aby nie dopuścić do świadomości faktu nieodwracalności zjawisk. Jednak i tu obecna potrzeba periodycznego odnawiania się pokazuje, że nie można stale przebywać w raju, a skazanie na pobyt w innych miejscach Kosmosu wiąże się z upadkiem człowieka. Jedynym więc rozwiązaniem tego dylematu jest częste

powracanie do raju i każdy człowiek, aby oczyścić i odnowić samego siebie, „odczuwał potrzebę powracania tak często, jak to możliwe, do owego momentu mitycznego” (s. 90). Znakami tych powrotów są kulminacyjne zakończenia określonych etapów życia, m.in. skonsumowane małżeństwa lub narodziny kolejnych dzieci, i w rezultacie „kosmos i człowiek są odnawiani nieustannie i wszelkimi środkami” (s. 94). Interesujące jest to przekonanie człowieka archaicznego o niewystarczalności naprawiania aktualnej egzystencji człowieka i o niezbędności nowego stwarzania przez cykliczne powtarzanie kosmogonii oraz anulowanie czasu historycznego. „Wola dewaloryzacji czasu” prowadzi do odczuwania jego nieistnienia w sytuacjach, gdy się nie zwraca uwagi na upływ czasu, a także wywołuje powstanie przekonania o możliwości likwidacji czasu wówczas, gdy stał się on dostrzegalny w wyniku „grzechu”, to znaczy wtedy, gdy człowiek „oddala się od archetypu i wpada w trwanie” (s. 99). Taki sposób dewaloryzowania czasu oznacza, że wprawdzie żyje się nadal w czasie, ale już bez zgubnych dla życia konsekwencji jego działania. W tym względzie człowiek prymitywny podobny jest do mistyka czy człowieka głęboko religijnego, który także „żyje w ciągłej terażniejszości” (tamże).

W powstaniu koncepcji „wiecznego powrotu”, a więc cyklicznego odnawiania czasu, pomogło zaobserwowanie zmienności faz księżyca. Zjawisko to unaocznia „«lunarną» strukturę powszechnego stawania się” (s. 100) i otwiera perspektywę optymistycznego zapatrywania się na ludzkie istnienie, które choć czasem tonie w mroku niebytu, to jednak cyklicznie odradza się do nowego życia. Powstała nawet chaldejska doktryna „Wielkiego Roku”, uznająca wszechświat za wiecznie istniejący, ale periodycznie unicestwiany, a potem stwarzany na nowo. Doktrynę tę uznawał zapewne Heraklit, o czym świadczy fragment 26B = 66D, oraz Zenon, stoicy i wielu myślicieli orientalnych. Cyklicznie dokonujące się unicestwienie świata nie jest więc ostateczną katastrofą, ale pełnym sensu aktem metafizycznym, przywracającym światu nową jakość. Śmierć świata i żyjącego w nim człowieka okazuje się warunkiem *sine qua non* narodzenia do nowego życia. Starzejąc się i zużywając w swym istnieniu, każda forma życia musi w końcu zostać „wchłonięta w to, co bezpostaciowe”, musi włączyć się w „jedność pierwotną, z której wyszła”, aby zregenerować własne siły i poczuć się stworzoną na nowo. Zdaniem Eliadego, jest to powrót „do «chaosu» (na planie kosmicznym), do «orgii» (na planie społecznym), do «ciemności» (dla nasion), do «wody» (chrzest na planie ludzkim)” (s. 102).

Tak jak ludzkość archaiczna starała się uchronić swój byt przed destrukcyjnym działaniem czasu, tak i Grecy w swym micie wiecznego powrotu zaspokajali metafizycznie najistotniejsze pragnienie zatrzymania czasu i tym samym utrwalenia świata w jego pozaczasowej formie. W wyniku ukierunkowania myślenia na tę mityczną prawidłowość, wszystko jakby na nowo zaczynało się w każdej chwili, a przeszłość była jedynie prefiguracją przyszłości. Odtąd nic w świecie nie jawiło się jako ostateczne i nieodwracalne, żadnego faktu nie traktowano jako czegoś całkiem nowego, ponieważ wszystko ostatecznie sprowadza się do wiecznego powtarzania pierwotnych archetypów, przywracającego stałą aktualność rzeczywistości mitycznej i form bytowania z po-

czątku czasu. Mit wiecznego powrotu w jakimś sensie nawiązuje do odwiecznego pragnienia człowieka, aby przywrócić błogi i dostatni okres przedhistorycznego istnienia idealnej ludzkości, w którym dostępna była pełnia duchowego bogactwa, wolna jeszcze od konsekwencji upadku i wygnania w rzeczywistość historyczną. Tęsknota za utraconym rajem jest w istocie pragnieniem odnowienia zerwanej więzi między Niebem a Ziemią, między bogami a ludźmi. Bez opiekuńczej aury istot wyższych człowiek utracił swą nieśmiertelność i został pochłonięty przez nicłość, przez nierzeczywisty świat, który jest nie stworzony, a więc jest nie istniejący. Rozpaczliwe wysiłki człowieka, aby utrzymać prawdziwą więź z *b y t e m*, w tym nawet najbardziej irracjonalne i „ekstrawaganckie” działania człowieka prymitywnego, stanowią osnowę „ontologii archaicznej” (s. 105), niezbędnej podstawy istnienia i zachowania ludzkiej egzystencji.

Dzięki archetypicznemu odniesieniu do boskiej wieczności czasu człowiek uważał codzienne cierpienia w obrębie własnej egzystencji za sensowne a nie absurdałne. Eliade nawiązując do dawnego mitu o cierpiącym Tammuzie, który zmarł i potem zmarłychwstał, dając tym samym każdemu człowiekowi wzorcowy przykład możliwości uporania się z cierpieniem i przezwyciężenia rzekomej nieuchronności śmierci. Trochę zastanawia fakt, dlaczego w tym kontekście nie pojawiła się chociaż krótka informacja o cierpieniach Dionizosa, rozczłonkowanego przez tytanów, a jednak rodzącego się co najmniej kilkakrotnie do nowego życia. O bogu tym Eliade wspomina krótko przy okazji kwestii rytualnych powtórzeń aktu stworzenia, gdzie pojawia się symboliczna postać Bakchusa, który swym orgiastycznym zachowaniem naśladuje „patetyczny dramat Dionizosa” (s. 33), a potem, jakby mimochodem i bardziej hasłowo niż merytorycznie, pojawia się notatka o orgiach dionizyjskich (s. 43-44). Tymczasem dla uformowania się naszej kultury losy Dionizosa miały zapewne tak samo wielkie znaczenie, jak losy Prapadźatego dla kultury bramińskiej i szeroko pojętych kultur orientalnych. Nie wiadomo więc, dlaczego w prezentowanej książce bramińska kosmogonia oraz symbolika ofiarna, z mitem pokawałkowanego bóstwa włącznie, zostały tak obszernie omówione, podczas gdy istota mitu Dionizosa leży odłogiem w mroku (naukowego) nieistnienia, a sam Dionizos większości czytelnikom kojarzyć się będzie jedynie z orgiami seksualnymi. Istota problemu tkwi zapewne w tym, że Eliade nie dostrzegł związku między mitem Dionizosa a funkcjonującą w greckim środowisku, „tragiczną” ideą wiecznego powrotu, czego potwierdzeniem mogłoby być równie pobieżne potraktowanie przez Eliadego podstawowego, bardzo znaczącego przesłania filozofii Nietzschego. Eliade wspomina o nim zaledwie dwukrotnie: za pierwszym razem lakonicznie stwierdza, że „w filozofii Nietzsche przywraca mit wiecznego powrotu do porządku dziennego” (s. 158), za drugim mówi o „przeznaczeniu» Nietzschego” (s. 165), tyle że z niejasnego kontekstu wcale nie wynika, jaki jest właściwie związek owego przeznaczenia z historią.

Wzorce zachowań niektórych społeczności, w tym zwłaszcza przykład biblijnych Izraelitów, wyraźnie pokazują, że powrót do uwarunkowań boskiej jedności świata wymagał od człowieka najpierw doświadczenia wielkich nieszczęść i niepowodzeń, a potem podjęcia rozpaczliwej próby poszukiwania alternatywnych dróg, które również

prowadziłyby do tej jedności. Szczególnego znaczenia nabrała teraz działalność proroków, powodująca, że kolejne wydarzenia historyczne interpretowane były jako ciąg teofanii „negatywnych” i „pozytywnych” (s. 116, 120), stanowiących przejawy boskiego gniewu i łaski. Tym samym prorocy „waloryzują historię” (s. 117), inicjując proces burzenia tradycyjnej koncepcji cykliczności czasu i wprowadzając na jej miejsce koncepcję czasu jednokierunkowego. Proces ten — rozwijający się bardzo dynamicznie w chrześcijaństwie — nie zdominował jednak całkowicie ludzkiego myślenia o świecie, dlatego starożytna wizja cyklu w zasadzie przetrwała aż do dzisiaj, rywalizując z nowym pojmowaniem czasu. Praktycznie rzecz biorąc, różnica między nimi polega na tym, że zgodnie z koncepcją cykliczną boskie objawienie nastąpiło w czasie mitycznym (czyli właściwie w przedczasowej chwili początku), natomiast zgodnie z koncepcją linearną objawienie to miało miejsce w czasie historycznym (a więc w konkretnej chwili na osi czasu). Warunkiem „znoszenia” historii jest więc w pierwszym przypadku cykliczne powracanie do początku, w drugim zaś oczekiwanie końca, kiedy to czas się odnawia lub wypełnia. Jak z tego widać, także koncepcja linearna zakłada unicestwienie historii, tyle że dokonane jednorazowo, dopiero w chwili ostatecznego końca czasu.

Eliade uważa, że „mesjaniczne koncepcje są wytworem wyłącznie elity religijnej” (s. 120), podczas gdy „warstwy ludowe” (s. 121) pozostawały wierne tradycyjnej koncepcji cyklicznej. Potwierdzać ma to religijna postawa biblijnych żydów, nieustannie odwracających się od jedyne Boga ku dawnym kanaanejskim bożkom. Zamiast prowadzić ustawiczny dialog z Jahwe, religijne „doły” wołały składać ofiary Baalowi i Asztart, ponieważ to trzymało ich „bliżej «Życia»” (tamże) i pozwalało skuteczniej znosić oddziaływanie historii. Tę samą prawidłowość Eliade dostrzega zresztą w chrześcijaństwie, gdzie istnieje tendencja do odrzucania autentycznego życia religijnego na rzecz mentalności magicznej i rytualistycznej, której ulega „większość chrześcijan — a zwłaszcza elementy ludowe” (tamże). Pomimo więc faktu, iż chrześcijaństwo (idąc za przykładem judaizmu), począwszy od św. Augustyna usiłuje wypracować odpowiednią filozofię historii, nowe doświadczenie wiary nie zrewolucjonizowało dawnego myślenia religijnego. Ludzkość nadal pozostaje negatywnie ustosunkowana do historii, bowiem „wola położenia kresu historii w sposób ostateczny także jest jeszcze postawą antyhistoryczną, tak jak i inne koncepcje tradycyjne” (s. 125). Specyfiką *stricte* chrześcijańskiego rozumienia problematyki czasu jest to, że odnawianie świata utożsamione zostaje z odnawianiem osoby ludzkiej, dlatego — przy założeniu woli uczestnictwa w wiecznym *nunc* boskiego panowania nad światem — „dla chrześcijanina historia może być odnawiana przez każdego wierzącego z osobna i poprzez niego, nawet przed powtórным przyjściem Zbawiciela, gdy ustanie w sposób absolutny dla wszelkiego stworzenia” (s. 144).

Trzeba jednak przyznać, że człowiek nowożytny (postheglowski) stał się człowiekiem historycznym, który uznaje historyczny sposób bycia za fundament własnej egzystencji, który „wie, że jest i chce być twórcą historii” (s. 153). Wziąwszy pod uwagę wielkowiekowe doświadczenia ludzkości, czy takie pojmowanie historii ma sens? Przykłady z życia pokazują, że konsekwentna postawa historycystyczna prowadzi do odczu-

cia wielkiej presji a nawet terroru historii, więc także do zaprzeczenia jej wartości. Sytuacja zwolennika historycyzmu staje się dramatyczna i „pewne jest, że żadna z filozofii historycystycznych nie jest w stanie obronić go przed terrorem historii” (s. 173). Poza tym człowiek archaiczny nie bez podstaw miałby prawo uważać siebie za bardziej twórczego od człowieka nowożytnego, ponieważ periodycznie uczestniczy on w powtarzaniu kosmogonii, a więc w akcie twórczym *par excellence*. W rezultacie Eliade jest skłonny zaakceptować wyłącznie jedną, nowożytną odmianę twórczej wolności od negatywnych skutków historii, mianowicie „wolność, która ma źródło, gwarancję i oparcie w Bogu” (s. 175). Chrześcijaństwo okazuje się zatem „religią” człowieka nowożytnego i historycznego, czyli tego, który odkrył zarówno osobistą wolność, jak i linearny czas. Od kiedy odrzucił on cykliczną koncepcję czasu wraz z archetypiczną powtarzalnością zdarzeń, jedynie religijne *principium* wiary w Boga potrafi uchronić go przed terrorem historii.

Wybitny historyk i badacz fenomenu religijności kończy swe rozważania stwierdzeniem, że chrześcijaństwo jest religią człowieka nieodwracalnie włączonego w historię i postęp, a więc „człowieka upadłego”, który wykluczył siebie z raju archetypów. Wydaje się zatem, że Eliade w równym stopniu opowiedział się za soteriologiczną (także w doczesnym znaczeniu) doniosłością religii chrześcijańskiej, jak i za uniwersalną wartością religii starożytnych, implikujących wieczne powroty do początku czasu. Wszystkie te koncepcje bronią uwikłanego w historię człowieka przed rozpaczą, będącą ostateczną reakcją bezsilności wobec upływu czasu. Powyższy problem niewątpliwie wart jest gruntownego przemyślenia, a nic nie pomoże w tym lepiej, niż zapoznanie się z treścią książki *Mit wiecznego powrotu*. Praca ta mogłaby, a nawet powinna nosić podtytuł *Wprowadzenie do filozofii historii* i szkoda, że za sprawą skromności autora tak się nie stało (zob. s. 7). Można jednak mieć nadzieję, że i bez tego podtytułu stanie się ona obowiązkową lekturą akademicką dla osób zamierzających poznać i zrozumieć człowieka w historycznej perspektywie.

Henryk Benisz

Luc Ferry, *Człowiek-Bóg, czyli o sensie życia*,
tłum. A. Miś i H. Miś, PIW, Warszawa 1998

Uświęcenie bliźniego

Jeśli postawimy twierdzenie, że kultura europejska przeżywa obecnie głęboki kryzys wartości, przez co zmierza do jakiegoś nieokreślonego ślepego zaułka bądź nawet do upadku, to z pewnością podpiszą się pod nim przede wszystkim ludzie religijni. Zwykle utrzymują oni, że wśród głównych przyczyn „wzrostu przemocy”, „zagubienia młodych pokoleń” czy „triumfu materializmu”, wyróżnione miejsce należy przypisać