

CHRZEŚCIJAŃSTWO W „MYŚLACH” BLAISE’A PASCALA I PRZEMYŚLENIACH FULTONA SHEENA. PRÓBA PORÓWNIANIA

Słowa kluczowe: Pascal, Sheen, apologia, człowieczeństwo, łaska biała, łaska czarna

Keywords: Pascal, Sheen, apology, humanity, white grace, black grace

Schlüsselwörter: Pascal, Sheen, Apologie, Menschheit, weiße Gnade, schwarze Gnade

Niniejszy artykuł zestawia *Myśli* Blaise’a Pascala¹ oraz książkę Fultona Sheena pt. *W górę serca. Droga do duchowego pokoju*², która – podobnie jak dzieło francuskiego myśliciela – przeznaczona została dla szerszego grona odbiorców. W obu przypadkach są to w swym zamyśle apologie, których autorzy stawiają przed sobą cele: uzasadniać, przekonywać, demaskować, wyjaśniać. Choć chronologicznie dzieli je od siebie około 300 lat, to jednak wspólną cechą obu dzieł jest to, że nie stanowią one usystematyzowanego, akademickiego wywodu. *Myśli* Pascala to zapis pracy przerwanej przez śmierć autora, *W górę serca* Sheena natomiast to przystępny i ukończony wykład, skupiający się na zagadnieniu rozwoju w wierze. Przedmiotem przedłożonego poniżej porównania jest więc przeprowadzana w obu dziełach obrona chrześcijaństwa, przede wszystkim zaś jego wiarygodności jako propozycji egzystencjalnej, moralnej i psychologicznej. Istotne będą tu również zastosowane doń środki narracyjne, teologiczne i filozoficzne, jak też możliwe do zaobserwowania strategie przyjęte przez apologetów. Końcowa część przedłożonego studium jest próbą odpowiedzi na pytanie o aktualność obu apologii. By osiągnąć planowany cel, autorka stosuje w prowadzonej refleksji metodę porównawczą.

* Anna Wróblewska – magister teologii, studentka teologii fundamentalnej na specjalistycznych studiach teologicznych (licencjackich kanonicznych) na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie oraz doktorantka nauk teologicznych w Szkole Doktorskiej UKSW, ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-4759-0236>, e-mail: annawroblewska910@gmail.com.

¹ B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 2021.

² F. Sheen, *W górę serca. Droga do duchowego pokoju*, tłum. M. Wolak, Kraków 2018.

BLAISE PASCAL

Francuski matematyk, fizyk oraz myśliciel żył w XVII stuleciu (1623–1662), w czasach Kartezjusza. Od dziecka mając wiele styczności ze światem nauki, nie pozostał jedynie jej biernym odbiorcą, ale wykazawszy ponadprzeciętne zdolności intelektualne, zapisał się w historii licznymi osiągnięciami, m.in. w dziedzinie nauk matematycznych i fizycznych.

Nędza i wielkość

Jak wskazuje Peter Kreeft, Pascal rozpoczyna swą apologię od zaprowadzenia ciszy, czego dokonuje, konstatując braki wypełniające ludzką egzystencję³. Są to wszelakie niesprawiedliwości, wyobcowanie, egoizm, grzech, nędza duchowa, cierpienie i ostatecznie śmierć – najgłębsza cisza, w jaką zapada człowiek. Interesujące, że obecność tych teodycealnych problemów zamiast być obiektem sporu, staje się dla francuskiego filozofa właściwym momentem, pauzą, po której wybrzmieć może pierwszy jego akord⁴. Rozpoczyna on od nazwania owej pauzy, od zatytułowania jej afektywnie nacechowanym imieniem nędzy. Owo emfaticzne ujęcie stanowi dla myśliciela wymiar o tyle podstawowy, o ile wspólny jest on empirii potencjalnych adwersarzy. Wymienione braki, doświadczane na poziomie moralnym bądź ontologicznym, jawią się jako same w sobie paradoksalne – mimo ich stałej obecności w życiu człowieka równie stale są odbierane przezeń jako niesprawiedliwość, nieporządek. Ten psychologiczny wstęp, opatrzony tytułem „nędza”, rozumianym jako ogólne nieszczęście określające życie, pozwala więc na znalezienie wspólnej wszystkim ludziom perspektywy⁵.

Dla Pascala punkt ten stanowi zarazem okazję do ukazania chrześcijaństwa jako realnego pretendenta⁶. Realnego – a więc w pełni uwzględniającego specyfikę i szerokie spektrum doświadczeń. Nie ignoruje ono realiów psychologicznych, ale znajduje dla nich miejsce wewnątrz swojego systemu. Jest to zabieg pionierski. Pascal w apologetyce zapisał się dzięki niemu jako twórca metody psychologicznej⁷. Oparta jest ona na odczuciu egzystencjalnej antynomii: znany powszechnie aforyzm, porównujący kondycję ludzką do trzciny, zawiera w sobie jednocześnie pierwiastek radykalnie odróżniający ją od wszechświata. Jak pisze Pascal, „ale gdyby nawet wszechświat go zmiażdżył, człowiek byłby i tak czymś szlachetniejszym, niż to, co go zabija, ponieważ wie, że umiera, i zna przewagę, którą wszechświat ma nad nim. Wszechświat nie wie nic”⁸. Ta istotna jakościowa różnica mieści się więc w świadomości, w myśli

³ Zob. P. Kreeft, *Chrześcijaństwo dla współczesnych pogan*, tłum. M. Małaj, Warszawa 2023.

⁴ Por. B. Pascal, *Myśli*, p. 43, 131, 174, 238, 312, 437.

⁵ Podkreślić należy, że przymiotnik psychologiczny nie oznacza tutaj jedynie psychologicznych konsekwencji nieszczęśliwego położenia człowieka, ale odnosi się do strategii Pascala, który chcąc znaleźć porozumienie z niechrześcijaninem, poszukuje wspólnego z nim punktu wyjścia i znajduje go – w zbieżności bolesnych doświadczeń.

⁶ Por. P. Kreeft, *Chrześcijaństwo dla współczesnych pogan*, s. 37.

⁷ Por. W. Kwiatkowski, *Apologetyka totalna*, Warszawa 1961, s. 160.

⁸ Por. B. Pascal, *Myśli*, p. 347.

osoby i jest dla francuskiego filozofa podstawą do mówienia o wielkości człowieka równoległe do jego nędzy. Zakotwiczenie jego podmiotowości w przedmiotowości, w rzeczy, którą jest jego ciało według praw natury, jest podstawą odczuwania licznych paradoksów egzystencjalnych, także tego permanentnego wybrakowania. Z tego też powodu, choć nie jest to pogląd popularny, umieścić można Pascala wśród prekursorów egzystencjalizmu (w teistycznym nurcie tej filozofii), jak robi to choćby Bierdiajew⁹.

Na poziomie moralnym odzwierciedlenie omawianej nędzy odnaleźć można w Pascalowskim rozumieniu ja (który to zaimek jest różnie interpretowany: bądź jako jaźń, bądź jako miłość własna). Wyłożone jest ono w zaprojektowanym dialogu z libertynem Mitonem¹⁰. Warto zatrzymać się przy tym na dwóch właściwościach wymienionych w tej rozmowie jako dlań konstytutywnych: są nimi niesprawiedliwość oraz pragnienie panowania. Niesprawiedliwość w przekonaniu myśliciela polega na stałym „czynieniu siebie ośrodkiem wszystkiego”, a więc – jak to interpretuje T. Kobierzycki – jest to zafałszowanie rzeczywistości. Pragnienie panowania wytwarza natomiast karykaturalne relacje¹¹, pozostające takimi pomimo zewnętrznej warstwy uprzejmości. Jako dwie główne właściwości ludzkiego „ja” Pascal postrzega więc pragnienia na wskroś negatywne moralnie.

Szczęście

Wspomniana jednakże wielkość człowieka, istniejąca poprzez jego myśl, kryje w sobie zarazem możliwość osiągnięcia specyficznego rozumianego szczęścia. Kwestia ta planowo znajduje się u myśliciela w drugiej kolejności – a więc po części empirycznej („nędza człowieka”) jako zwiastowana w chrześcijańskim Objawieniu („szczęśliwość człowieka z Bogiem”)¹². Pascal, skupiwszy całą godność ludzką w jednym, najistotniejszym dlań aspekcie, argumentuje następnie konkretnym sposobem jego realizacji. Innymi słowy – przedstawivszy najpierw chrześcijaństwo jako wiarygodną i możliwą do przyjęcia dla człowieka w jego „nędzy” propozycję, przechodzi do sposobu, w jaki religia ta aktualizuje i angażuje wymienioną wielkość człowieka, czyli jego zdolność myślenia.

Podobnie jak zdolność ta jest zdolnością obiektywną, a więc realnie i z natury przysługującą ludziom, tak też i zdaniem Pascala ma się kwestia szczęścia – jest to według niego rzecz obiektywna. Ujęcie to jest zaskakująco śmiałe, a zarazem zupełnie nieprzystające do współczesnych intuicji czy też do kartezjańskiego modelu nauki, ukierunkowanego na wyraźny, systematyczny wynik, który zdominował epokę myśliciela¹³. Korzysta on przede wszystkim ze starożytnego rozumienia szczęścia, zbudowanego na kilku zasadniczych komponentach. U Pascala szczęściem jest więc stan doskonałości duszy, rozciągający się na dwa zasadnicze wymiary: doczesność

⁹ Por. M. Bierdiajew, *Autobiografia filozoficzna*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2002, s. 84.

¹⁰ Por. B. Pascal, *Myśli*, p. 455.

¹¹ Por. T. Kobierzycki, *Filozofia osobowości. Od antycznej teorii duszy do współczesnej teorii osoby*, Warszawa 2001, s. 119–120.

¹² Por. B. Pascal, *Myśli*, Warszawa 2021, p. 60.

¹³ Por. M. Błaszczyk, *Pascal jako prekursor filozofii egzystencjalnej*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 26/3(2017), s. 152.

i wieczność¹⁴. Podobną koncepcję znaleźć można np. u Arystotelesa, piszącego o eudajmonii duszy¹⁵. Obiektywność i aktualność tego stanu zasadzają się na jego niezależności od subiektywnych odczuć, takich jak cierpienie. Szczęścia – repliki na konstатовaną powszechnie nędzę (czy to wprost, czy to mimowolnie – przez przywiązanie do rozrywek lub deklarowaną obojętność) – Pascal upatruje w ośrodku zwanym sercem. Wyznacza ono porządek inny od rozumu, chociaż podobnie jak ono posiada status władzy poznawczej. Według podziału, jaki zastosować proponuje S. Wszolek¹⁶, serce nie jest rzeczywistością całkowicie odrębną od rozumu (ujętego jako możliwość przeprowadzania ściśle logicznych operacji, argumentowania, dowodów), ale stanowi jego komponent w szerszym znaczeniu. Chodzi tu przede wszystkim o (znajdujące się u podstaw owych pierwszoplanowych, żelaznych sylogizmów) wszelakie przypuszczenia, założenia zawarte *implicite* w podejmowanych decyzjach, bardziej instynktowne odniesienie do rzeczywistości oparte na pierwotnym czuciu¹⁷. Przedmiotem dążeń jest szczęście; fenomen ten można skojarzyć z owym „augustyńskim niepokojem”¹⁸, którego nie da się trwale zagłuszyć rozrywką czy obojętnością¹⁹. Francuski filozof rezygnuje z przeprowadzania metafizycznego dowodzenia; właściwą genezę sceptycyzmu widzi bowiem nie na płaszczyźnie *stricte* racjonalnej, ale istniejącą znacznie głębiej – w rzeczowej sferze odczuć i nieuświadomianych ustosunkowań do rzeczywistości, stąd adekwatność zastosowanej metody psychologicznej. Jak powiedziano powyżej, problem szczęścia jest ujmowany w *Mysłach* jako kwestia moralna (eudajmonistyczna i aksjologiczna)²⁰, a więc uzależniona przede wszystkim od stanu wewnętrznego. Rozwinąć to należy przede wszystkim w kontekście zakładu.

Zakład

Słynne hazardowe podejście do pytania o wiarę stawia Pascal w trakcie hipotetycznej wymiany zdań ze sceptykiem. Tego rodzaju rozwiązanie jawi się jako intrygujące, zwłaszcza dla podmiotu żyjącego według paradygmatu *homo ludens*²¹. Jak trafnie zauważa W. Kwiatkowski, „zamierzoną apologię opracowywał Pascal w obliczu ówczesnego ateizmu i religijnego indyferentyzmu oraz na tle szerzącego się wów-

¹⁴ Por. B. Pascal, *Mysli*, p. 430.

¹⁵ Por. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* I, 7, tłum. D. Gromska, Warszawa 1982, s. 26–27.

¹⁶ Por. S. Wszolek, *Między rozumem i wiarą. Aktualność zmagani Pascala*, „Analecta Cracoviensia” 33(2001), s. 258.

¹⁷ Por. tamże, s. 258–259.

¹⁸ Biskup Hippony był ważną inspiracją dla B. Pascala. Tak opisuje to P. Kreeft: „Kiedy autor *Mysli* zachorował, rozdał swoje książki, a posiadał jak na tamte czasy dość okazałych rozmiarów bibliotekę. Pozostawił sobie tylko dwa dzieła, które miały żywić jego umysł aż do śmierci: Pismo Święte oraz *Wyznania*”. Zob. P. Kreeft, *Chrześcijaństwo dla współczesnych pogan*, s. 21.

¹⁹ Por. B. Pascal, *Mysli*, p. 131, 139, 193, 195.

²⁰ Zob. więcej o tym rozróżnieniu w kontekście zakładu Pascala: W. Kwiatkowski, *Apologetyka totalna*, s. 163.

²¹ Por. P. Karpiński, *Zakład Pascala w czasach po „śmierci Boga”*, „Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio” 44/4(2020), s. 42.

czas światopoglądu, który patrzył na życie jak na rozgrywkę, partię hazardową, lub ustawiczną grę”²².

Wobec szybko rozpoczynającej się rozgrywki wyimaginowany sceptyk rzuca kartę agnostycyzmu: skoro Prawda jest niemożliwa do zweryfikowania, grać w ogóle nie należy. Myśliciel replikuje jednak, że gra już trwa – od początku istnienia: „zmuszony jesteś”. Odpowiada: „Zważmy zysk i stratę, zakładając się, że Bóg jest. Rozpatrzmy te dwa wypadki: jeśli wygrasz, zyskujesz wszystko; jeśli przegrasz, nie tracisz nic. Zakładaj się tedy, że jest, bez wahania”. Ewentualna strata może być stratą wieczną; ewentualna wygrana może być zyskiem nieskończonym.

Powyższemu trudno odmówić logiki, jednakże jest to jedynie operacja przeprowadzona na poziomie rozumu eksplikatywnego²³, nie ma więc odpowiedniego zasięgu, by zaszczyć wiarę w sercu, z czego Pascal zdaje sobie sprawę. Może natomiast zasiać (nieco kontrowersyjnie motywowaną) chęć uwierzenia. Zadaniem jego jest więc zaktywizować pierwiastek wolitywny poprzez niemal matematycznie przeprowadzony rachunek prawdopodobieństwa²⁴. Myśliciel podsumowuje tę sytuację następująco: „dowiedz się bodaj, że twoja niemoc wiary, skoro rozum skłania cię do niej, a mimo to nie jesteś do niej zdolny, pochodzi jedynie z winy twoich namiętności. Pracuj tedy nie nad tym, aby przekonać samego siebie pomnożeniem dowodów Boga, ale nad poskromieniem swoich namiętności”²⁵. Finalną konsekwencją przyjęcia warunków zakładu jest więc przeniesienie ich z poziomu czysto teoretycznego na grunt praktyczny – moralny. Jest to jego właściwa puenta, a jednocześnie powrót do omawianej uprzednio kwestii szczęścia. Argumentacja zakładu nie jest dowodzeniem istnienia Boga; jest wprowadzeniem w grę o szczęście. Jak wspomniano powyżej, jest nim przede wszystkim doskonałość moralna, angażująca osobę praktycznie: „Naśladuj sposób, od którego oni zaczęli, to znaczy czyniąc wszystko tak, jak gdyby wierzyli, biorąc wodę święconą, słuchając mszy etc.”; „cóż ci grozi przez to, że oberzesz tę drogę? Będziesz wierny, uczciwy, pokorny, wdzięczny, dobroczynny, szczery, przyjacielski [...]. To prawda, nie będziesz opływał w zatrute uciechy, chwałę, rozkosze; ale czyż nie będziesz miał innych?”. Szczęście więc jawi się jako pochodna moralnego (chrześcijańskiego) habitusu.

Ta droga argumentacji zakłada Pascalską adaptację kartezjańskiego „automatu”. Kartezjusz stosował to pojęcie w odniesieniu do zwierząt, które postrzegał na sposób mechaniczny, odmawiając im czucia i świadomości²⁶. Pascal zaś przystosowuje je

²² W. Kwiatkowski, *Apologetyka totalna*, s. 160.

²³ Korzystam tutaj z newmanowskiego rozróżnienia na rozum eksplikatywny i implikatywny, które zastosowane zostało już do myśli Pascala w cytowanym powyżej artykule *Między rozumem i wiarą. Aktualność zmagania Pascala* S. Wszółka.

²⁴ Por. W. Kwiatkowski, *Apologetyka totalna*, s. 162.

²⁵ B. Pascal, *Myśli*, p. 233.

²⁶ „Trzeba nam uważać to ciało jako maszynę, która, jako uczyniona rękami Boga, jest bez porównania lepiej obmyślona i zawiera w sobie ruchy bardziej godne podziwiania, niż jakikolwiek przyrząd stworzony przez człowieka. Zatrzymałem się umyślnie przy tym punkcie dla wykazania, że, gdyby istniały takie maszyny, które by miały narządy i zewnętrzną postać małpy lub jakiego innego bezrozumnego zwierzęcia, nie mielibyśmy żadnego sposobu poznania, że nie są one we wszystkim tej samej przyrody, co owe zwierzęta [...]”: Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie dobrego powodowania swoim rozumem i szukania prawdy w naukach*, tłum. T. Boy-Zeleński, Warszawa 1918, s. 29.

do opisu nawyków ludzkich, dostrzegając ich nieświadomość i zautomatyzowanie przy jednoczesnej mocy realnego oddziaływania na serce. Automat więc, o którym pisze Pascal, zostaje nazwany dowodem ze względu na swoją moc przekonywania i przewartościowania całej egzystencji.

FULTON JOHN SHEEN

Fulton J. Sheen (1895–1979) był amerykańskim teologiem, biskupem katolickim i jednym z najważniejszych apologetów XX wieku. Zdobył szeroką popularność dzięki swojej działalności medialnej, w tym dzięki programom radiowym i telewizyjnym: *The Catholic Hour* i *Life is Worth Living*²⁷. Tematyka jego prac teologicznych i pastoralnych jest bardzo złożona, rozciąga się bowiem od podstawowych prawd wiary katolickiej po złożone zagadnienia filozoficzne i etyczne. W swojej rozprawie doktorskiej *God and Intelligence in Modern Philosophy* analizował koncepcje Boga i inteligencji w świetle filozofii św. Tomasza z Akwinu²⁸. Arcybiskup Sheen był również autorem poczytnych książek. Wprowadzały one czytelników w głębsze rozumienie katolickich prawd wiary (w tym szczególnie mariologii) oraz duchowości; wymienić tutaj należy zwłaszcza takie tytuły, jak *The Life of Christ* i *The World's First Love*.

Potencjalny adwersarz: egotysta-ekskapista

W przypadku publikacji *W górę serca* główną figurą opozycyjną, w odniesieniu do której Sheen buduje swój wywód, jest postać egotysty-ekskapisty. Odnaleźć w niej można liczne warianty postaw, motywowane różnymi inspiracjami filozoficznymi i psychologicznymi. Na czym polega egotyzm w ujęciu abp. Sheena?

Amerykański teolog wychodzi od samego tematu wyrazu, od „ego”, które tłumaczy jako pozorną osobowość²⁹. Tym samym ego nie jest według niego synonimem prawdziwego „ja” człowieka. Zabieg ten określić można jako metodyczne narzędzie do rozróżniania pomiędzy osobowością stworzoną według pierwotnego Boskiego projektu a charakterem zdominowanym przez ego, a więc sumę wad moralnych powstałych przez notoryczne skupianie się na sobie. Relację „ego” i „ja” Sheen ilustruje obrazem łupiny i ziarna – „«ja» nie zostanie odkryte, dopóki nie usunie się ego”³⁰. Jak więc charakteryzuje się owo ego? Istotną cechą pierwszą jest konformizm, rozumiany jako aktywne przystosowanie się do swojej epoki – „ego stworzone jest na obraz i podobieństwo ducha świata, w którym człowiek żyje”. Zapewnienie sobie bezpieczeństwa i wygody w warunkach zastanych urasta tu do rangi wartości fundamentalnej. Drugą cechą jest skoncentrowanie się na sobie; długotrwałe czynienie zadość tej skłonności uniemożliwia wzrastanie miłości (rozumianej jako cnota), chociaż jednocześnie przyjmowanie jej jest dla ego źródłem przyjemności – „uwiel-

²⁷ Zob. A.B. Smith, *Prime-Time Catholicism in 1950s America: Fulton J. Sheen and 'Life Is Worth Living'*, „U.S. Catholic Historian” 15/3(1997), s. 57–74.

²⁸ Por. T.C. Reeves, *America's Bishop. The life and times of Fulton J. Sheen*, San Francisco 2001, s. 52.

²⁹ Por. F. Sheen, *W górę serca*, s. 10.

³⁰ Tamże, s. 11.

biają doświadczenie miłości, ale nie kochają żadnej osoby, ponieważ sami ledwie są osobami”. Warto tutaj zwrócić uwagę na rozumienie osoby wprost oparte na miłości, do tego stopnia, że jej brak jest czynnikiem upośledzającym. Cechą trzecią jest nietypowo opisany eskapizm. Pojęcie to ma bardzo szeroki promień zastosowań i znaczeń; w kontekście religijnym w Ameryce pierwszej połowy XX wieku termin ten występował jako krytyczne ujęcie niektórych tendencji³¹. Zgodnie z tym uzusem eskapizm oznacza rodzaj wyalienowania się, unikania odpowiedzialności wobec problemów społecznych czy politycznych, poprzez zwrot w kierunku transcendencji. W podobny sposób terminem tym posługuje się Sheen, stosując go do skrajnie egotycznych postaw. Eskapizm w ujęciu teologa polega przede wszystkim na ignorowaniu praw moralności (sygnalizowanych przez sumienie) i programowaniu własnych zasad, których podstawą jest jednostkowa wolność, rozumiana przede wszystkim jako przyzwolenie, przywilej ekspansywnej manifestacji własnych upodobań i preferencji³².

Osobowość i egotyzm; biała i czarna łaska

W twórczości amerykańskiego biskupa wskazać można wyraźne „rozdwojenie” człowieka – przede wszystkim na płaszczyźnie duchowej i moralnej. Tutaj należy zwrócić uwagę na ujęcie osobowości, skonstruowane w sposób opozycyjny wobec „egotyzmu”. Reprezentowana jest ona przez zaimek ja i oznacza rzeczywistość „dużo mocniejszą i bardziej indywidualną, niż w przypadku osoby zdominowanej przez ego”. Stąd wynikają dwa kolejne założenia czynione na jej temat: prawdziwe „ja” jest tym, które poszukuje prawdy (1), co oznacza, że pragnie się „wznieść ponad siebie” (2). Transcendentalna interpretacja tego stwierdzenia wydaje się tutaj w pełni uzasadniona. Dlatego właśnie Sheen podkreśla jednocześnie, że wbrew pozorom prawdziwe „ja” człowieka jest bardziej indywidualne niż osadzone w samym sobie ego.

Ponadto autor *W górę serca* wyróżnia jeszcze dwie kategorie. Są to stany człowieka mającego możliwość duchowego zbliżania się do Boga poprzez wybierane postawy. Moment nieaktywny, dominujące poczucie pustki, nazywa Sheen łaską czarną; wrażenie wybrakowania „wynika z pragnienia nieskończonego, cała nuda zaś i znużenie z uświadomienia sobie, czasem bardzo wyraźnie, że swojego pragnienia człowiek nie zaspokoił [...]. Czujemy się pozbawieni czegoś, co powinno należeć do nas”³³. Próby zaspokojenia natarczywego pragnienia w nieskończoności doczesnej wywołują reakcję zapętłającą błędny mechanizm: zwiększona dawka przyjemności pociąga za sobą następnie tym dotkliwsze poczucie braku. Tę błędną identyfikację potrzeby przypisuje Sheen oddziaływaniu miłości własnej – ego.

Swego rodzaju stanem zmagania się jest także łaska biała. Amerykański teolog jej początek widzi jeszcze w momencie czarnym, czyli w owej immanentnej sprzeczności, tak podobnej do Pascalowskiej nędzy. Łaska biała pojawia się, kiedy w chwili

³¹ Przykłady eskapistycznego rozumienia religii z pierwszej połowy XX w. można odnaleźć np. w twórczości amerykańskiego filozofa Johna Deweya. Tego rodzaju implikacje znajdują się np. w jego *Common Faith*. Zob. Dewey J., *A Common Faith*, New Haven: Yale University Press 1934, w: *Harvard Square Library* [on-line], <https://www.harvardsquarelibrary.org/theology-philosophy/john-dewey-a-common-faith/> (dostęp: 9.07.2024).

³² Por. F. Sheen, *W górę serca*, s. 21

³³ Tamże, s. 231.

egzystencjalnego i moralnego rozdźwięku następuje dostrzeżenie największej zaistniałej w świecie Dychotomii, czyli Chrystusa Ukrzyżowanego. Apologeta właściwy moment początku widzi więc w nocy braków, która jest miejscem i czasem spotkania. Władzą, przez którą się ono odbywa, jest woła, której ujęcie pod wieloma względami spójne jest z rozumieniem serca jako ośrodka kierującego poczynaniami osoby.

Samodyscyplina

Sposobem oporu wobec ekspansywności miłości własnej jest według abp. Sheena samodyscyplina. „Poznanie siebie to diagnoza choroby; samodyscyplina to operacja lecząca tę dolegliwość”³⁴. Wykład poświęcony tej praktyce stanowi pogłębione studium duszpasterskie, a zarazem okazję do rozwijania kolejnych wątków. Jej syntetyczna definicja zbudowana na podstawie licznych fragmentów³⁵ prezentuje się następująco: jest to proces wiodący od egotyzmu do ukrytej pod nim prawdziwej osobowości, polegający na udoskonalaniu wolności³⁶. Nietrudno spostrzec, że ujęcie to jest mocno pozytywne, podczas gdy popularnie samodyscyplina kojarzona jest ze swoistą negacją, niezgodą, zakazem. Z takim jej rozumieniem polemizuje amerykański biskup, pisząc: „samodyscyplina nigdy nie oznacza porzucania cze- gokolwiek – ponieważ porzucanie to strata. Jezus nie kazał nam porzucać spraw tego świata, ale wymieniać je na lepsze rzeczy”³⁷. Jest ona więc rodzajem wymiany, w której poświęca się egotyczne pragnienia na rzecz dóbr moralnie i duchowo wyższych. Nadmienić należy, że apologeta wyklucza tutaj interpretację stoicką, a więc postawę obojętności i wykorzenia namiętności samej sobie, czy też nienawistną, przejawiającą się w pogardzie czy niszczeniu³⁸. Podstawą poprawnej samodyscypliny w wykładzie Sheena jest miłość, charakteryzowana w sposób dosyć kenotyczny³⁹. Wart odnotowania jest charakterystyczny cel – udoskonalanie wolności, potocznie rozumianej jako prawo do realizowania swojej woli w jakimś zakresie. Tymczasem w ujęciu duchowego „wolność nie oznacza, że mamy prawo robić cokolwiek zechcemy, ale to, co powinniśmy”⁴⁰.

Samodyscyplina proponowana przez autora *W górę serca* oznacza wprowadzenie w ów „tryb automatyczny” praktyk w dużej mierze ascetycznych w celu wypracowania stanu wolności. Puentę, a zarazem wymóg, jaki stawia Sheen, zogniskować można w tych słowach: „występuje pewna analogia, pomiędzy poznaniem Boga poprzez negację, a naszym ruchem, czy też działaniem w stronę Boga poprzez samodyscyplinę. Człowiek wyczuwa paradoks polegający na tym, że jeśli zbliży się do nicości, z której powstał, znajdzie się bliżej naczelnej zasady życia [...], która go stworzyła”⁴¹.

³⁴ Tamże, s. 145.

³⁵ Por. tamże, s. 48; 121; 125–128.

³⁶ Por. tamże, s. 150–154.

³⁷ Tamże, s. 151.

³⁸ Tamże, s. 155.

³⁹ Por. tamże, s. 130.

⁴⁰ Tamże, s. 154.

⁴¹ Tamże, s. 133.

PASCAL I SHEEN – PORÓWNANIE APOLOGII

Zestawienie odbiorców

Odbiorcami, w odniesieniu do których tworzył Pascal swoją apologię, byli przede wszystkim sceptycy i libertyni, a więc, jak wspomniano, przedstawiciele specyficznych dla XVII wieku prądów myślowych i tendencji kształtujących się w opozycji do Kościoła katolickiego. Jednym z wyrazów wyżej wymienionych był zbiór esejów *Próby* M. Montaigne’a, do którego w *Myślach* znajdują się liczne odniesienia i aluzje. Oba kierunki, sceptycyzm i libertynizm, rozwijały się we wzajemnym powiązaniu; jako momenty wspólne wymienić można kwestionowanie autorytetów, specyficznie pojmowany indywidualizm czy też pragmatyzm. Przeplatanie się tych prądów dostrzegalne jest m.in. na płaszczyźnie intelektualnej (sceptycyzm) i moralnej (libertynizm). Chcąc znaleźć rezonans dla swojej narracji wśród przedstawicieli powyższych nurtów, Pascal stosuje psychologiczną metodę apologii. Przenosi „grę” na „teren” przeciwnika, przyjmując narrację sceptyczną, a następnie wyprowadza z niej swój zakład, opierając się – podobnie jak jego potencjalni adwersarze – na założeniach czysto pragmatycznych. Cenne spostrzeżenia w tym kontekście wprowadza ponownie W. Kwiatkowski, który zauważa, że z perspektywy Pascala rozmówca jego, poprzez indyferentne podejście do transcendencji, staje się egocentrykiem⁴². Skutkiem tego jest określony sposób życia, kształtujący w efekcie rzeczoną „strukturę psychiczną”. Autor *Apologetyki totalnej* słusznie zauważa tutaj, że jest zatem ona wynikiem działania czynnika irracjonalnego – woli⁴³.

W przypadku Sheena dominującą figurą opozycyjną jest profil egotysty-ekscypisty. W odróżnieniu od „rozmówców” francuskiego filozofa, nie mamy tutaj do czynienia z tak wyraźnym powiązaniem z prądem epokowym (choć występuje konotacja psychologiczna, co koresponduje zarazem z metodą Pascala). Figura egotysty-ekscypisty jest to nawias, w którym odnaleźć można wielość postaw o różnorodnych motywacjach psychologicznych i filozoficznych. W tym ujęciu mieszczą się także adresaci *Myśli*, których postawy intelektualne i moralne, przedstawione przez francuskiego filozofa, wpisują się w szkicowaną przez amerykańskiego teologa duchową sylwetkę. Na podkreślenie zasługuje fakt, że obaj autorzy poświęcają wiele uwagi postawie skupienia na własnym ego jako wartości podstawowej. W obu przypadkach jest to ujęte jako efekt zaangażowania woli, habitusu życia, nie zaś wynik logicznej kalkulacji. Podobnie warte uwagi jest zagadnienie eskapizmu poruszane przez Sheena, które treściowo wykazuje pewną styczność z opisywaną przez Pascala pogonią za rozrywką: „Nie masz dla człowieka nic równie nieznośnego, jak zażywać pełnego spoczynku, bez namiętności, bez spraw, rozrywek, zatrudnienia. Czuje wówczas swoją nicłość, opuszczenie, lichotę, zależność, niemoc, próżnię. Bezzwłocznie wyłoni się z głębi jego duszy nuda, melancholia, smutek, troska, żal, rozpacz”⁴⁴. W odróżnieniu od twórczości amerykańskiego duchownego, eksponującego przede wszystkim alienację

⁴² Por. W. Kwiatkowski, *Apologetyka totalna*, s. 161.

⁴³ Por. tamże.

⁴⁴ B. Pascal, *Myśli*, p. 131.

moralną będącą przedłużeniem egotyizmu, tutaj zaobserwować można alienację polegającą na dekoncentracji wobec uczucia esencjalnej nudy i pustki. Element eskapady polega na ciągłym rozpraszaniu uwagi poprzez kolejne aktywności, kierowaniu jej na zewnątrz i unikaniu konfrontacji z wrażeniami nawiedzającymi osobę w przeciwnym wypadku.

Zestawienie dychotomii wielkość i nędza, biała i czarna łaska

Znaczące podobieństwo stanowią dychotomie wewnątrzludzkie, które omawiają w swoich dziełach obaj autorzy. W *Mysłach* Pascala przyjmuje to postać paradoksu skoncentrowania nędzy i wielkości w jednym bycie. Francuski filozof skupia się przy tym najmocniej na wywołaniu swoistego efektu psychologiczno-moralnego „między doznaniem nędzy intelektualnej i moralnej lub niewystarczalności człowieka względem prawdy i dobra a doznaniem wzniosłego przeznaczenia (celu) człowieka do nieskończoności”⁴⁵. W twórczości Sheena wyraźne rozdwojenie człowieka objawia się przede wszystkim na płaszczyźnie moralnej i duchowej. Do jego opisu generuje on dwie podstawowe kategorie: egotyzm i osobowość oraz łaskę białą i łaskę czarną. Szczególnie ów drugi podział zdaje się oryginalną myślą amerykańskiego biskupa.

Inspiracją dla teorii łaski czarnej i białej jest, co istotne, właśnie myśl Pascala, co nietrudno rozpoznać po charakterystycznych cechach w opisie egzystencjalnego wybrakowania, a następnie po długim cytacie z francuskiego uczonego, z którego przytoczę jedno zdanie: „Któż bowiem czuje się nieszczęśliwym, że nie jest królem, jeśli nie król wydziedziczony?”⁴⁶. Sam moment nieaktywny, doznanie pustki niemal kenotyczne, wynikające z ogołocenia świadomości z elementów rozpraszających, jest łaską czarną. Za neutralizowanie odczuć z nią związanych odpowiada opisana już miłość własna – ego, zacieśniające błędne koło potęgujących się nudy i rozrywkowych eskapad. Innym zaś stanem zmagania się jest łaska biała – wynika z tego, co francuski myśliciel nazywa nędzą, ale rozpoczyna ją dostrzeżenie Dychotomii Chrystusa Ukrzyżowanego. Dla obu autorów właściwy punkt wyjścia stanowi więc dysonans duchowy, a następnie moralny, tworzący się na tle tradycyjnych metafizycznych podziałów.

Zestawienie: ascetyczna dyscyplina praktyczna

W bezkompromisowej prostocie, z jaką stawia Sheen propozycję ascetycznie nacechowanej samodyscypliny, tkwi pewne podobieństwo do kwestii nawrócenia ujętej w *Mysłach*. Pascalowska adaptacja Kartezjańskiego „automatu” czyni zeń argument przemawiający za przekonującym potencjałem habitusu życiowego, a co za tym idzie – także za zasadnością postulowania zmian oraz argumentowania z życiowych nawyków. Samodyscyplina opisana przez autora *W górę serca* oznacza wprowadzenie siłą zwyczaju praktyk ćwiczebnych w celu wypracowania, osiągnięcia stanu wolności. Uwagę przykuwa tutaj obecne u obu autorów zaakcentowanie wagi czynnych aspektów życia. W omawianych dziełach obserwuje się chrześcijańskie praktyki jako

⁴⁵ W. Kwiatkowski, *Apologetyka totalna*, s. 163.

⁴⁶ B. Pascal, *Mysli*, p. 409.

podstawę, na której mogą być zbudowane wiara (Pascal) czy też wolność (Sheen). Na szczególną uwagę u biskupa zasługuje dyskretne, acz wyraźne podkreślenie elementu ascetycznego.

Elementy treningu i dyscypliny implikują w ćwiczącym pozycję ucznia (łac. *discipulus* – uczeń). Ten psychologiczny fortel oddziałuje z innej perspektywy niż aktualnie najpopularniejsza. Współcześnie najczęściej przyjmowana jest personalistyczna perspektywa spotkania; podkreśla się, że wiara jest wynikiem spotkania osób – Boga i człowieka. Propozycje Pascala czy Sheena są o tyle nietypowe, że rozpoczynają się od wskazań niezwykle konkretnych – czasem zdawałoby się drugorzędnych – praktyk. Według omawianych autorów świadome spotkanie może być dopiero wynikiem przedłużonego procesu podążania pewną drogą.

Tak więc w poszukiwaniach prawdy egzystencjalnej i metafizycznej u obu autorów prymarny jest wymiar moralny oraz – konkretniej – habitualny. Charakterystycznym i nieoczekiwanym poglądem jest, by w podążaniu za prawdą (uznaną często jedynie za wartość intelektualną) skupiać całość bytu człowieka.

MYŚLI PASCALA I REFLEKSJA SHEENA – PODSUMOWANIE PORÓWNIANIA

Powyższe zestawienie idei kluczowych wykazuje nieoczekiwaną zbieżność teologicznego profilu apologetów mimo trzech stuleci dzielących autorów. Obydwaj za oponentów obierają konkretny typ mentalności, z którym następnie polemizują; na tej też płaszczyźnie występują między nimi różnice. Żyjący w XVII wieku Pascal dyskutuje przede wszystkim z reprezentatywnymi dla swojej epoki nurtami filozoficznymi i obyczajowymi; jako najważniejsze należy wymienić tu sceptycyzm i libertynizm. Adwersarze tego rodzaju przedstawiają opozycyjny wobec nauczania Kościoła wzorzec życia – są indyferentni religijnie oraz swobodni obyczajowo. Francuski filozof jako dowód próżni i irracjonalności tego sposobu życia wskazuje ich uciążliwość, z którego wywodzi stale powracającą chęć ucieczki jako przejaw egzystencjalnej (choć nie stosuje tego terminu) nudy i pustki. Sheen z kolei polemizuje z rodzajem znacznie pojemniejszym pojęciowo; jego ujęcie egotysty-ekscypisty jest niemalże uniwersalnym typem grzesznika, który pomieści również Pascalowskich adwersarzy. Na tej płaszczyźnie też mocniej rysuje się jedna z różnic między apologiami. Dzieło Pascala jest mocniej skupione (za oponentami, do których jest skierowane) na przedstawieniu człowieka w relacji do świata, egzystencjalnego niewyczerpania zetkniętych ze sobą nieskończoności. Metoda psychologiczna francuskiego myśliciela łączy doświadczenie niewystarczalności oraz czynnik woli w tym rachunkiem prawdopodobieństwa. Apologia Sheena akcentuje zaś bardziej aspekty metafizyczno-moralne; w tych też kategoriach rozpatrywany jest tradycyjny dualizm bytu człowieka (dusza–ciało; ego–ja). Puentą w tym wypadku jest również zaakcentowanie wpływu woli – decyzji i praktyk kształtujących podmiot. Obaj autorzy konstatują także istotną jego dychotomię, czyli paradoksalne zawieszenie między nieskończonościami (w tym przypadku należy założyć, że są to wielkości tożsame – nicność doczesności i ostateczna wieczność – śmierci bądź życia wiecznego). Nie da się ukryć, że francuski uczyony zdecydowanie dobitniej podkreśla tragizm i niepewność

tego stanu rzeczy. Natomiast amerykański duchowny ujmuje takie istnienie w sposób bardziej pragmatyczny – niczym *spiritus movens* wyborów i decyzji życiowych. Momenty graniczne, doświadczane w zawieszeniu z dala od Boga, nazywa Sheen teologicznie, nadając im tytuły łaski czarnej i łaski białej. Rzeczywistość przez nie opisywana, a więc odpowiednio pustka człowieka i jego uzmysłowienie odniesienia do Chrystusa jako dobrowolnie w ową pustkę zstępującego, podobne są do stale przypominanej w *Myslach* nędzy.

APOLOGIA WYZWANIA

Paralelizmy występujące w apologiach obu myślicieli są bardzo liczne. Podsumowując, należy zadać więc pytanie: w jaki sposób można scharakteryzować współczesną aktualność obu przywołanych tutaj dzieł? Ze względu na cechy wspólne zatytułować je można „apologiami wyzwania”, ponieważ tym, co w obu publikacjach stanowi o skuteczności zasianej przez autora myśli, a tym samym o realnym jej oddziaływaniu, jest swego rodzaju rękawica rzucona czytelnikowi. Zarówno Pascal, jak też i Sheen warunkiem zaistnienia wiary czynią wezwanie do osobistego poświęcenia. U francuskiego myśliciela jest to propozycja wiernego spełniania praktyk chrześcijańskich, mimo niezaangażowania na poziomie serca (nawet jeżeli poruszone zostało ono matematycznym zakładem). Natomiast amerykański duchowny pisze: „Wiele znudzonych dusz przychodziłoby do Boga, gdyby ukazywano im wiarę jako trudną, a nie łatwą: raczej przez odwołanie do poświęcenia niż do wyrozumiałości. Dzisiaj u niektórych osób gotowość do poświęcenia jest dużo większa, niż sądzą niektórzy członkowie Mistycznego Ciała Chrystusa”⁴⁷. Egzystencjalno-moralne podejście do prawdy jest łączącym oba teksty elementem, rzadko pojawiającym się w aktualnym dyskursie. Narracja wymagająca zaangażowania całego człowieka, od aspektów ascetyczno-nawykowych począwszy, zyskuje konkret i realizm oddziaływania – zyskuje wcielenie. Realizm ten ma być w założeniu odbiciem prostego ewangelicznego nakazu niesienia krzyża jako warunku bycia uczniem Chrystusa w ogóle. Pascal interpretuje go: „Ta religia tak bogata w cuda, świętych, pobożnych, nieskazitelnych, uczonych [...] tak bogata w naukę, roztoczywszy wszystkie swoje cuda i całą mądrość, odrzuca to wszystko i powiada, że nie ma mądrości ani znaków, ale krzyż i szaleństwo. Ci bowiem, którzy przez te znaki i mądrość zyskali waszą wiarę i dowiedli wam swego posłannictwa, oświadczają wam, iż to wszystko w niczym nie może nas odmienić ani uczynić zdolnymi do poznania i kochania Boga, jedynie cnota szaleństwa krzyża bez mądrości i znaków; a bynajmniej nie znaki bez tej cnoty. Tak więc nasza religia jest szalona, zważywszy jej istotną przyczynę, a mądra, zważywszy mądrość, która do niej przygotowuje”⁴⁸.

Zgodnie z omawianymi tekstami moc przekonywania, więc i realne oddziaływanie apologii, uzależniona jest od praktyki – przede wszystkim w aspekcie pasywnym i ascetycznym, co kryje się w terminie krzyż, zważywszy na obecny u obu autorów nacisk na prymarne znaczenie osobistych czynności, jeszcze zanim zapragnie ich ser-

⁴⁷ F. Sheen, *W górę serca*, s. 178.

⁴⁸ B. Pascal, *Mysli*, p. 587.

ce. Wyzwanie samodyscypliny rzucone przez Sheena czy też wyzwanie postępowania nawet wbrew czuciu postawione przez Pascala to elementy najsilniej kontrastujące z aktualnymi intuicjami, a jednocześnie będące tymi, które obaj apologety wytyczają jako niezbędne punkty przekonania samego siebie.

Na koniec zapytać należy o aktualność tego typu argumentacji, sięgając do determinującej dla współczesności idei „śmierci Boga”. Rozumiem ją jako postępujący rozkład metafizycznych, moralnych i duchowych prawd, które funkcjonowały w kulturze jako paradygmatyczne, opierając się na założeniu o istnieniu Boga⁴⁹. W związku z utratą powyższych zanika także istotne doświadczenie opisanych uprzednio dualizmów egzystencjalnych i metafizycznych, do których sięgają omawiane apologie. Czy możliwe jest w związku z tym praktyczne oddziaływanie powyższych konstrukcji argumentacyjnych, jeśli wyjąć z nich czynniki dualizujące rzeczywistość? Niezakorzenienie podmiotu w idei transcendentnej niweluje odbiór dualizmów klasycznej metafizyki⁵⁰, którymi posługują się obaj apologety; (a więc ciało–dusza, nędza–wielkość). W powstałej próżni jednostki nabywają cech zdecydowanie bardziej monadycznych, co następnie doprowadza do wytworzenia swoistego reżimu tolerancji jako zasady nadrzędnej, umożliwiającej koegzystencję w świecie monad. Definiowana jest ona przede wszystkim przez szacunek dla różnorodności, swobodę autoekspresji, kryteria demokratyczne. W ramach takiej aury często zaobserwować można, że zakorzenienia poszukuje się w bezpieczeństwie rutyny, zwyczajów, konkretnych technik. Elementami takimi są wszelakie ćwiczenia, trening, kształtujące podmiot przez jego egzystencję. Część z tych ideałów ma również pochodzenie nietzscheańskie, podobnie jak formuła „śmierci Boga”. Porównywane apologie jako te, które puentowane są przez ostateczne praktyczne wyzwanie oparte na „automacie” bądź „samodyscyplinie”, posiadają więc psychologiczny element wpisujący się w tę rzeczywistość. Ponadto wytwarzają specyficzną ekskluzywność (niezwyczajną w czasach inkluzywności) rozumianą jako pewien nieprzekraczalny moralny próg wymagań. Warto podkreślić tu pewną kontrowersyjność powyższego rozwiązania, która wyłania się na tle dominujących ostatnimi czasy *stricte* personalistycznych koncepcji teologicznych⁵¹. Przeważa w nich osadzanie wiary i jej początków przede wszystkim w kategoriach osobowego spotkania między Bogiem a człowiekiem. Stąd nieoczekiwana propozycja rozpoczęcia od tego, co zazwyczaj umieszcza się jako pochodną: od praktykowania. Paradoksalnie jednak propozycja takiego odwrócenia, według myśli omówionych autorów, umożliwić może to istotne, personalistyczne spotkanie.

⁴⁹ Dla samego Nietzschego „śmierć Boga” jest zjawiskiem, które ujmuje w dosyć ambiwalentne sposoby wyrazu. Podsumowując niniejszy tekst, skupiam się jedynie na ocenie tego fenomenu z perspektywy klasycznych ujęć teologicznych. Bardziej szczegółowe ujęcie tego zagadnienia przedstawia: G.J. Grzmot-Bilski, *O doświadczeniu śmierci Boga w twórczości Nietzschego*, „Filo-Sofija” 1/2(2002), s. 37–44.

⁵⁰ Por. M. Paluch, *Nietzsche i teologia*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 30/2(2017), s. 157.

⁵¹ Przykłady potwierdzające tę tezę odnaleźć można w licznych oficjalnych dokumentach kościelnych i papieskich, jak choćby: II Sobór Watykański, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”* (7.12.1965), w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, tekst polski, Poznań 2002, nr 19; Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* (4.03.1979), w: *Encykliki Jana Pawła II*, t. I, Kraków 1996, nr 1; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 27; Franciszek, *Adhortacja apostołska Evangelii gaudium* (24.11.2013), Poznań 2014, nr 3 i 8.

CHRZEŚCJAŃSTWO W *MYŚLACH* BLAISE'A PASCALA I PRZEMYŚLENIACH FULTONA SHEENA. PRÓBA PORÓWNANIA

STRESZCZENIE

Artykuł analizuje i porównuje apologetyczne metody dwóch znaczących postaci: Blaise'a Pascala (1623–1662) i Fultona Sheena (1895–1979). Pomimo różniących się historycznych i kulturowych kontekstów obaj myśliciele zajmują się obroną chrześcijaństwa, jego wiarygodności oraz moralnego znaczenia jako propozycji życiowej. Pascal w swoich niedokończonych *Myślach* koncentruje się na wewnętrznej wielkości i nędzy ludzkiej egzystencji, przedstawiając chrześcijaństwo jako drogę do transcendencji. Natomiast Sheen w swojej książce pt. *W górę serca. Droga do duchowego pokoju* podkreśla potrzebę samodyscypliny i samopoznania jako środków koniecznych do osiągnięcia wewnętrznej równowagi, dojrzałości i spokoju. Artykuł stosuje metodę porównawczą, aby ukazać, jak każdy z autorów wykorzystuje narrację, teologię i filozofię do przedstawienia chrześcijaństwa jako odpowiedzi na fundamentalne ludzkie dążenia do sensu i szczęścia, podkreślając ich znaczenie w kontekście współczesnych wyzwań egzystencjalnych i moralnych.

CHRISTIANITY IN THE *PENSÉES* OF BLAISE PASCAL AND THE REFLECTIONS OF FULTON SHEEN. AN ATTEMPT AT COMPARISON

SUMMARY

The article analyses and compares the apologetic methods of two significant figures: Blaise Pascal (1623–1662) and Fulton Sheen (1895–1979). Despite their differing historical and cultural contexts, both thinkers are concerned with defending Christianity, its credibility and its moral significance as a life proposition. Pascal, in his unfinished *Pensées*, focuses on the intrinsic greatness and misery of human existence, presenting Christianity as a path to transcendence. Sheen, on the other hand, in his book entitled *Upward Heart. The Way to Spiritual Peace* emphasises the need for self-discipline and self-knowledge as necessary means to achieve inner balance, maturity and peace. The article employs a comparative method to show how each author uses narrative, theology and philosophy to present Christianity as a response to the fundamental human quest for meaning and happiness, highlighting their relevance in the context of contemporary existential and moral challenges.

**CHRISTIANITÄT IN DEN *PENSÉES* VON BLAISE PASCAL
UND DEN REFLEXIONEN VON FULTON SHEEN.
EIN VERSUCH EINES VERGLEICHS**

ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel analysiert und vergleicht die apologetischen Methoden von zwei bedeutenden Persönlichkeiten: Blaise Pascal (1623–1662) und Fulton Sheen (1895–1979). Trotz ihrer unterschiedlichen historischen und kulturellen Kontexte geht es beiden Denkern darum, das Christentum, seine Glaubwürdigkeit und seine moralische Bedeutung als Lebensentwurf zu verteidigen. Pascal konzentriert sich in seinen unvollendeten *Pensées* (Gedanken) auf die Größe und das Elend der menschlichen Existenz und stellt das Christentum als einen Weg zur Transzendenz dar. Sheen hingegen stellt in seinem Buch mit dem Titel *Lift Up Your Hearts: A Guide to Spiritual Peace*, die Notwendigkeit von Selbstdisziplin und Selbsterkenntnis als notwendige Mittel zur Erlangung von innerem Gleichgewicht, Reife und Frieden hervor. Der Artikel verwendet eine vergleichende Methode, um zu zeigen, wie jeder Autor Erzählungen, Theologie und Philosophie einsetzt, um das Christentum als Antwort auf die grundlegende menschliche Suche nach Sinn und Glück darzustellen, und hebt deren Relevanz im Kontext der heutigen existenziellen und moralischen Herausforderungen hervor.

BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1982.
- Bierdajew M., *Autobiografia filozoficzna*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2002.
- Błaszczyk M., *Pascal jako prekursor filozofii egzystencjalnej*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 26/3(2017), s. 149–162.
- Dewey J., *A Common Faith*, New Haven: Yale University Press 1934, w: *Harvard Square Library* [on-line], <https://www.harvardsquarelibrary.org/theology-philosophy/john-dewey-a-common-faith/> (dostęp: 9.07.2024).
- Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelli gaudium* (24.11.2013), Poznań 2014.
- Grzmot-Bilski G.J., *O doświadczeniu śmierci Boga w twórczości Nietzschego*, „Filo-Sofija” 1/2(2002), s. 37–44.
- II Sobór Watykański, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”* (7.12.1965), w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, tekst polski, Poznań 2002, s. 537–620.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* (4.03.1979), w: *Encykliki Jana Pawła II*, t. I, Kraków 1996, s. 3–53.
- Karpiński P., *Zakład Pascala w czasach po „śmierci Boga”*, „Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio”, 44/4(2020), s. 39–52.
- Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie dobrego powodowania swoim rozumem i szukania prawdy w naukach*, tłum. T. Boy-Żeleński (tłum.), cz. V., Warszawa 1918.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- Kobierzycki T., *Filozofia osobowości. Od antycznej teorii duszy do współczesnej teorii osoby*, Warszawa 2001.

- Kreeft P., *Chrześcijaństwo dla współczesnych pogan*, tłum. M. Małaj, Warszawa 2023.
- Kwiatkowski W., *Apologetyka totalna*, Warszawa 1961.
- Paluch M., *Nietzsche i teologia*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 30/2(2017), s. 142–160.
- Pascal B., *Mysli*, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 2021.
- Reeves T.C., *America's Bishop. The life and times of Fulton J. Sheen*, San Francisco 2001.
- Sheen F., *W górę serca. Droga do duchowego pokoju*, tłum. M. Wolak, Kraków 2018.
- Smith A.B., *Prime-Time Catholicism in 1950s America: Fulton J. Sheen and 'Life Is Worth Living'*, „U.S. Catholic Historian” 15/3(1997), s. 57–74.
- Wszolek S., *Między rozumem i wiarą. Aktualność zmagania Pascala*, „Analecta Cracoviensia” 33(2001), s. 243–265.