

TERESA PASZKOWSKA

DUCHOWOŚĆ EKLEZJALNA WOBEC ZAGROŻEŃ UTYLITARYZMU I KONSUMIZMU

ECCLESIAL SPIRITUALITY AGAINST THE THREATS OF UTILITARIANISM AND CONSUMERISM

A b s t r a c t. The paper presents ecclesial spirituality in opposition to anthropological threats brought about by utilitarianism and consumerism. It shows ecclesial spirituality from the angle of its (paradoxically) vertical fundament, derived from the “faith in the event” (J. Daniélou) of the eternity plunging into the earthly sphere. It provokes the contemporary culture, contesting some of its canons. It also protects man against the expansion of those social trends which, reducing the status of a human person, answer its “desire for happiness” with offers such as: purchase, use and “letting off steam.” Utilitarianism and consumerism are animated by a spirit directed horizontally, leading man towards goods that are material, financial, ludic or prestige-oriented, characterized by short-term, “seasonal” usefulness. They do not bring the purchasers long-lasting satisfaction (of possessing and consuming), instead they raise “self-digesting passion,” which enforces a style of constant purchasing “something new” (fashionable today) and getting rid of “the old” (the previous season). Spirituality open to transcendence, based on evangelical vision of man and humanity faces the necessity of preserving its own identity from being contaminated by the “spirit of the times,” and of promoting anthropology in which man, multiplying goods (work, creativity, economics) uses them decently and honestly (ethical norms), preserving the ability to delay (“not now”) the experience of happiness and persistent (with faith) reaching for eternal perspectives.

Key words: ecclesial spirituality; utilitarianism; consumerism.

Specyfika duchowości eklezjalnej tkwi w jej fundamencie – unikalnym z tego względu, że ma on charakter wertykalny. „Fundamentu [...] nikt nie

może położyć innego, jak ten, który jest położony, a którym jest Jezus Chrystus” (1Kor 3,11). Zasada ta odnosi się zarówno do natury Kościoła jak też do jego duchowości. Przymiot „eklezjalna” precyzuje, że w jej treść wpisuje się ortodoksyjna Tradycja Kościoła, łącznie z aktualnym Magisterium, jak też poszczególne odmiany duchowości i szkół teologicznych, które według własnych metod rozjaśniają misteria wiary. Fundamentem Kościoła, konstytuującym jego duchowość, jest Boży Syn, który zstąpił od Ojca i do Niego w Duchu Świętym powraca wraz z odkupionym stworzeniem.

Ten więc fundament, zstępujący w doczesność, by ją pojednać (zjednać) z wiecznością, ma bezprecedensowy charakter, nie posiadający odpowiednika w wielkich religiach świata. Jean Daniélou z naciskiem podkreślił, że chrześcijaństwo w istocie jest „wiarą w wydarzenie, podczas gdy wielkie religie niechrześcijańskie potwierdzają byt wiecznego świata, który stoi w opozycji do świata doczesnego. Fakt wkroczenia wieczności do sfery czasowej, nadanie jej trwałości oraz uczynienie jej historią nie jest im znany”¹. Tym bardziej nie jest znany taki status doczesności – integrujący ją z wymiarem wiecznym – tym przestrzeniom kultury, których „duchowość”, pozbawiona elementu religijnego, jest ukierunkowana horyzontalnie.

W tej sytuacji „duchowość eklezjalna” jawi się jako kontrowersyjny czynnik społeczny, prowokujący kulturę i kontestujący niektóre jej kanony. Posłannictwo Kościoła zmierza przeciw do przepojenia kultur tą duchowością (wieczystą), która może jawić się jako „obca”, nieadekwatna do „ducha czasu” kreującego rzeczywistość przy zastosowaniu narzędzi nauki i techniki. Użyteczność i konsumpcja w przestrzeniach tej kultury łatwo znajdują uzasadnienia teoretyczne i praktyczne. Tymczasem chrześcijańska wizja człowieka „[...] szczególnie dowartościowuje jego duchowość. Co z kolei prowadzi do przekonania, że życie społeczne posiada również charakter duchowy, bez którego nie byłoby ono pełne i zdrowe”². Godność, wpisana przez Stwórcę w naturę ludzką, stanowi „kryterium osądu porządku społecznego, który zarazem musi uwzględniać ludzką słabość i ograniczenia” będące wypadkową indywidualnej grzeszności członków tej społeczności³.

¹ *Von Geheimnis der Geschichte*, Ostfildern 1955, s. 128; cyt. za: J. RATZINGER, *Kultura chrześcijańska w spotkaniu z kulturami i religiami*, w: TENŻE, *Wiara–Prawda–Tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, Kielce 2005, s. 33.

² S. NOWOSAD, *Antropologia i życie społeczne*, w: TENŻE, *Moralne konsekwencje wiary. Szkice anglikańskie*, TN KUL, Lublin 2016, s. 118.

³ Tamże. Autor odwołuje się do stanowiska anglikańskiego: V.A. DEMANT, *A Two Way Religion: Talks on the Inner and Outer Life*, London 1957, s. 63.

Etyka, oparta na antropologiach „świeckich”, nie uwzględnia elementu grzechu (kategoria *stricte* teologiczna), odwołuje się do odmiennych założeń: „człowiek w jej ramach powinien być postrzegany jako istota obdarzona naturą, która sama w sobie nie jest zła, a raczej dobra bądź neutralna”⁴. To skutkuje inną logiką rozumowania w zakresie możliwości oraz celów aktywności osoby ludzkiej i społeczności.

1. DUCHOWOŚĆ EKLEZJALNA W SWEJ ISTOCIE I UKIERUNKOWANIU

Duchowość eklezjalna ma złożoną strukturę wertykalno-horyzontalną. W jej istotę wpisuje się ukierunkowanie *ad intra*, oznaczające dążenie do uczestnictwa w wewnętrznym życiu Boga, więc – uwewnętrznienia głębszego niż własne „ja”, sięgającego wręcz „głębokości Boga samego” (por. 1Kor 2,10). Wyeksponował tę prawdę na progu Trzeciego Tysiąclecia papież Jan Paweł II w liście apostolskim *Tertio millennio adveniente*, ukazując chrześcijaństwo jako religię zapoczątkowaną przez tajemnicę odkupieńczego Wcielenia i mającą status religii „«trwania we wnętrzu Boga», uczestniczenia w Jego własnym życiu” (nr 8). Duch Święty, posłany Kościołowi, wprowadza „ludzi w te głębokości za sprawą Ofiary Chrystusa” (tamże). Ukierunkowanie wertykalne eksponuje też wektor *sursum*, dopełniający perspektywę obcowania z *mysterium* (amplituda: *ad intra* – *sursum*).

Wewnętrzne i zewnętrzne uduchowanie „nowego człowieka” zachodzi w rzeczywistości historycznej – objętej przestrzenią i czasem – docelowo zmierza jednak do transcendowania tych wymiarów. Samoobjawienie się Osób Boskich – od wcielenia Syna, poprzez interwencję Ojca w zmartwychwstaniu, po posłanie Ducha – spowodowało „pełnię czasu” (por. Ga 4,4), „wieczność wkroczyła w czas: jakież «wypełnienie» może być większe niż to?” – pytał retorycznie Jan Paweł II (list ap. *Tertio millennio adveniente*, nr 9).

Takie „zadomowienie się” Boga i wiecznego wymiaru w przestrzeni życia ludzkiego przewartościowuje wiele ludzkich projektów związanych z zagospodarowaniem ziemi, doczesności, własnego życia. A jeśli przy tym Objawienie zapowiada zjednoczenie odnowionej ziemi z rzeczywistością nieba (zob. Ap 21,1-2), w udoskonalonej formie – człowiek zostaje postawiony wobec unikalnej oferty współuczestnictwa w dziele, które tworzy nową przyszłość ludz-

⁴ L. HOSTYŃSKI, *Wartości utylitarne*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1998, s. 223.

kości przez zaprowadzenie nowego ładu. Postawa otwartości wobec tego projektu Bożego przynosi osobie swoisty splendor (wiary, prawdy, dobrej woli), natomiast odrzucenie Bożego zamysłu – plasuje ją w przestrzeni cienia, gdzie preferuje się perspektywy ziemskie z powodu osobistego uwikłania w „złe uczynki” (por. J 3,19).

W sposobie przechodzenia przez rzeczywistość ludzie obierają różne style, także te, które – za J.L. Sicre⁵ – można nazwać „turystycznym” i „prorockim”. Spojrzenie turysty zadowala się uchwyleniem dobrobytu mieszkańców, piękna budowli publicznych i prywatnych, ofertą witrynową, usługami w salonach itd. Prorockie oko, sięgając głębiej i mając inne kryteria sądu, dostrzega na tym tle także wyzysk, kłamstwo, niegodziwość itp. obecne w życiu mieszkańców. Przykładowo prorok Natan widząc, że władza umożliwi Dawidowi ukrycie wielkiego grzechu, którego się dopuścił, odważnie zdemaskował zło i nakłonił króla do podjęcia pokuty. Można powiedzieć, że prorockie widzenie wiąże „odwieczne zasady” z „aktualnymi faktami”, co pozwala bezbłędnie rozeznaczyć „wagę” faktów.

W obecnych czasach wielu ludzi zdaje się tracić nadzieję na to, że odmieni się na lepsze ich osobisty los, losy kraju czy globu ziemskiego. Symptomy wygasania nadziei wpisały się w tzw. kulturę śmierci. Ponieważ jednak „człowiek nie może żyć bez nadziei” (adh. *Ecclesia in Europa*, nr 10), lokuje ją w wizjach „raju” kreślonych przez ideologie lub wiąże „ze szczęśliwością natury hedonistycznej, jaką daje konsumpcjonizm, czy też urojoną i sztuczną dostarczaną przez narkotyki, albo z pewnymi formami millenaryzmu, z oczarowaniem wschodnimi filozofiami, z poszukiwaniem ezoterycznych form duchowości, z różnymi prądami *New Age*. To wszystko okazuje się jednak głęboko złudne i niezdolne zaspokoić tego pragnienia szczęścia, którego ludzkie serce nie przestaje odczuwać w swej głębi” (tamże).

Rdzeniem duchowości eklezjalnej jest „życie”, z dookreśleniem „wieczne” – co do źródła i także celu ostatecznego. Fundamentalne pytanie chrześcijańskie można sprowadzić do wersu ewangelicznego: „co mam czynić, aby mieć [otrzymać] życie wieczne?” (por. Łk 10,25; 18,18; Mk 10,17; Mt 19,16). Tym samym, na szczycie piramidy wartości, o które zabiega wierzący w Chrystusa, sytuuje się kategoria „życia”. Znaczy to, że nie można go „użyć” (poświęcić) na rzecz wartości niższej, można natomiast wprowadzić je w zakres służby: Bogu, miłości, prawdzie, ludziom, ojczyźnie itd., aktem, którego istotę wy-

⁵ Por. J.L. SICRE, *Profetismo*, Roma 1995, s. 418; za: C. KORZEC, *Prorok wobec zła i władzy* (2 Sm 12,9), „*Verbum Vitae*” 14(2008), s. 37.

raza: „od siebie je daję” (por. J 10,18). Wierzący poznaje wartość własnego życia⁶ poprzez odniesienie do tej miary, jaką objawił Bóg, który własnego Syna „za nas wszystkich wydał” (por. Rz 8,32). Z pytaniami dotyczącymi życia przychodzi do Chrystusa, gdyż On „jest strzałą wskazującą kierunek, w jakim człowiek może się w pełni zrealizować”⁷ osiągając szczęście wieczne.

W relacji do Niego – także do Ojca i Ducha – poznajemy, że świat (kosmos) został stworzony w tym celu, „aby powstała przestrzeń dla przymierza, dla «tak» miłości między Bogiem i odpowiadającym Mu człowiekiem”⁸; jest on więc „miejszem, w którym rozgrywa się cała historia miłości Boga i Jego stworzenia” (adh. *Verbum Domini*, nr 9). Znaczące punkty tej historii stanowią (wkorzone w odwieczne *mysterium*) fakty: wcielenia i odkupienia człowieka. Nie można ich zaliczyć ani do „wymyślonych mitów” (por. 2P 1,16), ani do kategorii „idei filozoficznych”⁹, są zdarzeniami faktycznymi. W Osobie Syna, zwłaszcza w Jego męce i śmierci krzyżowej, „cały brud świata wchodzi w kontakt z nieskończone Czystym [...] świat z całą swą niesprawiedliwością i z wszelkim okrucieństwem dotyka nieskończone Czystego [...] brud świata jest prawdziwie wchłonięty, zniweczony i przemieniony przez nieskończoną miłość”¹⁰.

Wierzący – w tym duchu – wyczekuje ostatecznego przesilenia dziejów, mając odczucie wędrowki (*peregrinationis aerumna* – św. Grzegorz Wielki, *Moralia*) przez obcą przestrzeń, gdzie nie doznaje się jeszcze pełni Bożego zwycięstwa. Kontemplacyjny wymiar życia chrześcijańskiego wyraża się w „patrzeniu ku wieczności” – jeszcze nie widząc, ale wypatrując ufnie

⁶ Św. Augustyn, odnosząc się do J 7,16, pyta wierzącego retorycznie: „Cóż jest tak bardzo twoje jak ty sam; cóż jest tak mało twoje, jak ty sam?” – *In Ioannis Evangelium tractatus*, 29, 3; za: J. RATZINGER, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 1996, s. 179. Tego naszego „ja” właśnie nie posiadamy „od siebie ani dla siebie”, więc jest ono najmniej własnością każdego.

⁷ Por. J. RATZINGER, *Dogma und Verkündigung*, München 1973, s. 218.

⁸ J. RATZINGER/BENEDYKT XVI, *Jezus z Nazaretu, cz. 2: Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, tłum. W. Szymona, Kielce 2011, s. 91.

⁹ Por. J. RATZINGER, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, tłum. W. Szymona, Kraków 2005, s. 98: „Wcielenie nie jest ideą filozoficzną; jest ono wydarzeniem historycznym, które właśnie w swojej jedyności i prawdzie stanowi miejsce wkroczenia Boga w historię i naszego z nim spotkania. [...] Sam Bóg związał się z określonym momentem historii, z wszystkimi jego ograniczeniami, i chce, żeby jego pokora stała się naszą pokorą, nasz związek z wcieleniem polega na przyjęciu tego samoograniczenia się Boga”.

¹⁰ J. RATZINGER/BENEDYKT XVI, *Jezus z Nazaretu, cz. 2*, s. 246-247.

i smakując „poprzez pragnienie”¹¹. Ciężar i dyskomfort życia doczesnego osiąga kulminację na styku tego, co w duchowości eklezjalnej „poziome” (*tu i teraz*), czyli społeczne, prywatne, czasowe; z tym, co „pionowe” (*jeszcze nie to i nie już*), więc osobowe, pełne, wieczne.

Chrześcijanin bywa kuszony do szukania – w perspektywie horyzontalnej – raczej „własnego pożytku, a nie – Chrystusa Jezusa” (Flp 2,21). Zdaniem papieża Franciszka, pokusa ta przyjmuje „wiele form, w zależności od typu osoby oraz warunków, w jakich się znajduje [...] łączy się ze staraniem o zachowanie pozorów” (por. adh. *Evangelii Gaudium*, nr 93) pobożności, umiłowania Kościoła, ale jest groźną deformacją ducha. Papież nazywa ją „światowością duchową” mającą na celu ludzką chwałę i osobiste korzyści (doczesne), a nie autentyczną „chwałę Pana”. Można przyjąć za kard. Henri de Lubac’iem, że jej przeniknięcie do Kościoła jest „nieskończenie bardziej bolesne niż cała zwykła moralna światowość”¹². Zamyka ona człowieka zarówno na Boga, jak na ludzi, więc przyjmuje postać immanentyzmu antropocentrycznego, pozbawionego dynamizmów ewangelicznych i ewangelizujących (por. adh. *Evangelii Gaudium*, nr 94). Pozorowane działania odnoszą się wówczas do wybranych płaszczyzn życia Kościoła (np. ostentacyjna troska o liturgię, o doktrynę czy prestiż), jednakże nie wiodą one do przepojenia Ewangelią ani Ludu Bożego, ani aktualnych potrzeb dziejowych świata. Koncentrują się na wybranych formach „menedżerskiego funkcjonalizmu, pełnego statystyk, planowania i podsumowań, gdzie głównym beneficjentem nie jest Lud Boży, lecz raczej Kościół jako organizacja” (tamże, nr 95). W takiej sytuacji duchowość eklezjalna traci swą tożsamość, stając się zupełnie nieprzydatną Kościołowi i światu. Aktywizm, oparty na ludzkich jedynie scenariuszach, sygnalizuje zagubienie duchowe – splotenie i spłaszczenie wizji człowieka, zwłaszcza co do jego powołania do wieczności.

Kardynał Ravasi zauważył, że w Księdze Mądrości – napisanej z dobrą znajomością wierzeń greckich¹³ – znajduje się kanyk intonowany przez niegodziwych, w swej treści podejmujący doktrynę animistyczną, materialistyczną i epikurejską:

¹¹ A. de VOGÜÉ, *Pragnąć życia wiecznego. Nadzieja wczoraj i dziś*, przeł. A. Małecka-Petit, Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2005, s. 99.

¹² H. de LUBAC, *Medytacje o Kościele*, Kraków 1997, s. 311, za: adh. *Evangelii Gaudium*, nr 93.

¹³ Zob. G. RAVASI, *Krótką historia duszy*, przeł. A. Wojnowski, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2008, s. 103.

Urodziliśmy się niespodzianie i potem będziemy, jakby nas nigdy nie było.
Dech w nozdrzach naszych jak dym, myśl jak iskierka z uderzeń serca naszego:
gdy ona zgaśnie, ciało obróci się w popiół, a duch się rozplynie jak niestałe
powietrze.[...]

Nuże więc! Korzystajmy z tego, co dobre, skwapliwie używajmy świata w młodości!

Upijmy się winem wybornym i wonnościami i niech nam nie ujdą wiosenne kwiaty:

uwijmy sobie wieniec z róż, zanim zwiędną.

Nikogo z nas braknąć nie może w swawoli, wszędzie zostawmy ślady uciechy:
bo to nasz dział, nasze dziedzictwo! (Mdr 2,2-3.6-9).

Kiedy na planie księgi pojawia się postać Salomona (zob. rozdz. 8-9), perspektywa zmienia się całkowicie. Przed Bogiem rozważa on własny los („dusza przypadła mi dobra” – Mdr 8,19), do Niego zwraca się pragnąc daru mądrości życiowej. Zdaniem Chryzostoma Larche’a OP – wybitnego francuskiego komentatora tej księgi – w tym kontekście dusza, ujęta greckim terminem, jako „*psyche* nabiera znaczenia, którego nie ma *nefesz*: stała się natarczywa, zajęła praktycznie miejsce tych innych czynników psychicznych i organicznych (*ruah*, serce, inne organy ciała) pełniących funkcję tyleż ważną w antropologii hebrajskiej. Wydaje się znacznie bardziej oddzielona od ciała, znacznie mniej zanurzona w ciele niż *nefesz*. Staje się raczej – czy w inny sposób – podmiotem odpowiedzialnym za życie moralne”¹⁴.

Wydaje się, że na obecnym etapie dziejów świat, w którym żyjemy, stał się taką przestrzenią, gdzie „wszystko walczy przeciw duszy «odświętnej», zdolnej odczuwać drżenie dobra, światłość transcendencji, pełnię miłości”¹⁵, zdolnej regularnie stawać przed Bogiem („Pamiętaj, abyś dzień święty święcił”; „wejdź do swej izdebki i módl się...”), by z uwzględnieniem tej relacji dokonywać osądu przeszłości (w sumieniu) i podejmować decyzje obejmujące przyszłość. Nie można przyzwolić na to, by ludzie nam współcześni akceptowali bezwiednie ten stan własnego ducha, który Charles Péguy zwie „duszą codzienną”, gdyż jest ona „bezbarwna, pusta, nijaka, banalna, tuzinkowa”,

¹⁴ Zob. Ch. LARCHER, *Etudes sur le Livre de la Sagesse*, Gabalda, Paris 1969; TENŻE, *Le Livre de la Sagesse de Salomon*, t. III, Gabalda, Paris 1983-1985, cyt. za: G. RAVASI, *Krótką historią duszy*, s. 105. Narzuca się pytanie, czy nie znaczy to, że „psychika” usiłuje wyodrębnić się z integralności osoby (ciała i duszy), by konstituować nowe prawa „szczegółowe” (doraźne, horyzontalne), oparte raczej na powierzchownych emocjach niż rzetelnych aktach rozumu i głębokich uczuciach płynących z duszy, w której działa Duch? Integralne akty osoby ludzkiej wymagają odniesienia do Ducha, gdyż same łatwo alienują się i angażują się na rzecz „chwili” [T.P.].

¹⁵ G. RAVASI, *Krótką historią duszy*, s. 364.

nieskora do skruchy („Cóż złego zrobiłem?”)¹⁶. W duszy tkwi przecież niepowtarzalność osoby, „w każdym człowieku jest inna”, choć do każdego Bóg „stosuje tę samą formę (naturę ludzką)”¹⁷.

Przyrodzona godność osoby ludzkiej generuje jej wyjątkowy status pośród stworzeń. Wspomniany wyżej V.A. Demant¹⁸ dostrzegł w człowieku osobliwy dualizm obejmujący: jego stwórczość – to znaczy bycie z Boga Stwórcy, skąd pochodzi jego duchowe dziedzictwo; jego stworzoność – czyli bycie stworzeniem. Byłoby tragedią dla człowieka, gdyby sam siebie uznał za stwórcę. Komedią zaś gdyby swoje życie upodobił zupełnie do reszty stworzeń, a więc gdyby „zagubił swoją duchowość, a żył jak rzecz”¹⁹.

Właściwa wizja człowieka warunkuje poprawność ujęcia życia społecznego i hierarchii wartości w nim propagowanych. Nie chodzi przy tym o same zachowania (bardziej chrześcijańskie), ale o rzeczywiste osadzenie samej cywilizacji na „pewności metafizycznej czy dogmatycznej”²⁰. Posoborowi papieże przypominali tę prawdę zarówno wierzącym, jak też twórcom powojennego porządku społecznego. Kościół czerpie własne rozumienie człowieka wprost z Objawienia, głosząc z przekonaniem, że chcąc „poznać człowieka [...] integralnego, trzeba poznać Boga” (Paweł VI, za: *Centesimus annus*, nr 55). W konsekwencji, chrześcijańska antropologia pozostaje „w istocie jednym z działów teologii”, podczas gdy wszelkie ateistyczne ujęcia tej kwestii pozbawiają „człowieka jednego z podstawowych wymiarów, mianowicie wymiaru duchowego” (tamże, nr 55), skłaniając się do rozstrzygnięć permissywnych i konsumistycznych.

Ujawnia się tu kwestia tzw. błędu antropologicznego²¹, będącego fundamentem wielu teorii społecznych lansujących „używanie” zarówno życia, jak

¹⁶ Por. tamże, s. 363.

¹⁷ Za: tamże, s. 351.

¹⁸ Vigo August Demant († 1983) – znany anglikański duchowny, teolog i socjolog, kierownik Katedry Teologii Moralnej i Pastoralnej w oksfordzkim Christ Church – por. S. NOWOSAD, *Antropologia i życie społeczne*, s. 117.

¹⁹ S. NOWOSAD, *Antropologia i życie społeczne*, s. 120.

²⁰ V.A. DEMANT, *The Idea of a Natural Order*, w: *Prospect for Christendom: Essays in catholic Social Reconstruction*, red. M.B. Reckitt, London 1945, s. 28-29; cyt. za: S. NOWOSAD, *Antropologia i życie społeczne*, s. 121.

²¹ Określenia „błąd antropologiczny” użył Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus* (1991), wskazując na uwikłania ideologii socjalizmu i wyrosłego na niej systemu społeczno-politycznego. Człowiek stanowi tu „zwykły element i część organizmu społecznego tak, że dobro jednostki zostaje całkowicie podporządkowane działaniu mechanizmu ekonomiczno-społecznego [...] pozbawiony wszystkiego, co mógłby «nazwać swoim» oraz możliwości zarabia-

rzeczy stworzonych i wytworzonych dla „doświadczenia przyjemności” utożsamianej ze szczęściem. Tymczasem duch – którym Stwórca „natchnął” osobę ludzką (por. Rdz 2,7) – „przenika całego człowieka i czyni ludzkimi wszystkie jego działania. [...] Nieuznanie ducha w człowieku [...] zagraża autentycznej wolności i autonomii jakiejkolwiek uprawnionej aktywności człowieka”²². Dla przywrócenia ładu we współczesnej sytuacji społecznej niezbędne jest „przywrócenie i odrodzenie duchowych zdolności człowieka, a bardziej jeszcze jego duchowa transformacja (nawrócenie)...”²³. To zadanie podejmuje Kościół w swoim wnętrzu, a poprzez swych członków, budujących rzeczywistość społeczną, także na zewnątrz w skali globalnej.

2. HORYZONTALNA ORIENTACJA UTYLITARYZMU I KONSUMIZMU

W logikę każdej kultury wpisują się wartości, na których opierają się zachowania społeczne. Orientacje utylitarystyczna i konsumistyczna zakładają, że używanie dóbr generuje zasadniczo sposób myślenia i działania człowieka; absolutyzują one dobra konsumpcyjne i lansują styl życia na nich oparty.

Utylitaryzm (od łac. *utilitas* – korzyść, dogodność) jest odmianą eudajmonizmu (nurtu etycznego uznającego szczęście za cel pragnień i dążeń). Przyjmuje on jako rację postępowania osoby korzyść, użyteczność (nie zawsze sprowadzoną do przyjemności). Starożytni utylitaryści (np. epikurejczycy) cenili też uduchowione i wysublimowane przyjemności (np. dialog z przyjaciółmi, kwiaty w ogrodzie). W XVIII w. utylitaryzm stał się elementem doktryny materialistów francuskich (La Mettrie, Diderot, d’Alembert, Helwecjusz, Holbach) i etyków brytyjskich (J.S. Mill, J. Bentham).

Programowo konstruowany jako etyka świecka, centralną pozycję przyznał zasadzie użyteczności²⁴, utrzymując niezależność od metafizycznych zało-

nia na życie dzięki własnej przedsiębiorczości, staje się zależny od maszyny społecznej i od tych, którzy sprawują nad nią kontrolę, co utrudnia mu znacznie zrozumienie swej godności jako osoby i zamyka drogę do tworzenia autentycznej ludzkiej wspólnoty” (nr 13). Socjalizm realny unicestwia podmiotowość osoby, więc i podmiotowość społeczeństwa, a tym samym blokuje uświadomienie sobie poczucia godności osobowej (por. tamże) przyznając priorytet mechanizmom społecznym i podmiotowi kolektywnemu.

²² S. NOWOSAD, *Antropologia i życie społeczne*, s. 121.

²³ Tamże, s. 127.

²⁴ Por. D. PROBUCKA, *Utylitaryzm. Aksjologiczno-etyczne aspekty kategorii użyteczności*, Wydawnictwo WSP, Częstochowa 1999, s. 7. Pierwszym filozofem, który użył słowa „utilita-

żeń²⁵, postuluje moralną autonomię podmiotu w ocenie dobra i zła. Cała utylitarystyczna teoria (XIX i XX w.) ma znamiona antymetafizyczne²⁶ i postuluje się niedookreślonym pojęciem „przyjemności”²⁷.

Dla J.S. Milla (hedonizm jakościowy) wartościowe jest to, co pożądane – jednostkowo i społecznie²⁸; przy nastawieniu perfekcjonistycznym rozróżnia się to, co pożądane (*desired*) i to, co jest godne pożądania (*desirable*)²⁹. W utylitaryzmie idealnym (G.E. Moore’a) wartość jest prostą cechą przedmiotu (nie podmiot ją kreuje), ale nie jest ona wprost proporcjonalna do przyjemności wytwarzanej i jakości tej przyjemności³⁰. W teorii wartości J. Narvesona utylitaryzm jawi się jako rodzaj nadbudowy nad innymi teoriami obejmującymi społeczną i jednostkową złożoność życia moralnego³¹.

Generalnie, użyteczność jako wartość instrumentalna, jest zależna od celu osiąganego praktycznie dla „dobra” możliwie licznej grupy. Utylityści odwołują się do „stanów rzeczy” (*states of affairs*) przejawiających ich określoną wartość: stany wartościowe w doznaniach zmysłowych (J. Bentham); stany przyjemnościowe wykraczające poza doznania zmysłowe (J.S. Mill); stany intelektualne przekraczające doznania przyjemnościowe w ogóle (G.E. Morre); stany satysfakcji powodowane spełnieniem pragnień dowolnej natury (J. Narveson)³². Użyteczność wskazuje na „tę właściwość przedmiotu, dzięki której sprzyja on wytwarzaniu korzyści, zysku, przyjemności, dobra lub szczęścia bądź zapobiega powstaniu szkody, przykrości, zła lub nieszczęścia zainteresowanej strony”³³. W tak zwanym utylitaryzmie negatywnym (K. Popper: *negative utilitarianism*) użyteczność sprowadza się już do zapobiegania złu, a nie do tworzenia dobra (wartością jest to, co minimalizuje cierpienia jak największej liczby osób – jak w XVIII w. chciał już Wolter)³⁴.

rysta”, był J. Bentham (1748-1832), chociaż powszechnie przypisuje się to J.S. Millowi (1806-1873) – por. tamże, s. 11.

²⁵ Por. tamże, s. 13.

²⁶ Por. tamże, s. 14.

²⁷ Por. tamże, s. 16.

²⁸ Por. tamże, s. 23.

²⁹ Por. tamże, s. 26.

³⁰ Por. tamże, s. 33.

³¹ Por. tamże, s. 37.

³² Por. tamże, s. 38.

³³ Tamże, s. 39. Por. H. BUCZYŃSKA-GAREWICZ, *Wartość i fakt. Rozważania o pragmatyzmie*, Warszawa 1970, s. 285. Pragmatyzm – amerykańska odmiana utylitaryzmu – ostatecznie odszedł tak daleko od klasycznych założeń utylitaryzmu, że nie może być z nim utożsamiany.

³⁴ Por. tamże, s. 69.

Utylityzmowi można postawić zarzut, że „chcąc maksymalizować użyteczność, nieczuły jest [...] na rozkład dóbr danej grupy. Zalecałby on niesprawiedliwe, nierówne, wyzyskujące modele organizacji społeczeństwa”³⁵.

Max Scheler w swojej aksjologii odwołuje się do pięciu systemów jakościowych wartości³⁶, którymi kierują się społeczności ludzkie. W jego gradacji najwyższy stopień stanowią wartości powiązane ze świętością (*des Heiligen*) – wartością niedowodliwą, absolutną, stanowiącą podwaliny wszelkich innych wartości³⁷. Niżej sytuują się wartości duchowe (*geistigen Werte*) – rozumiane antropologicznie, dotyczące poznania prawdy, dobra i piękna. Następnie wartości witalne (*vitalen Fühlens*) – odrębne³⁸ od wyszczególnionych niżej wartości utylitarnych (*das Nützliche, Zivilisationswerte*) oraz hedonistycznych (*des Angenehmen*) powiązanych z przyjemnością.

Zdaniem Schelera, to przewaga mentalności kupiecko-przemysłowej nad mentalnością teologiczno-metafizyczną doprowadziła do rozchwiania hierarchii aksjologicznej i dlatego obecnie wartości niższe zajęły miejsce wyższych³⁹. Jego konstatacja jest bardzo pesymistyczna: „[...] w toku cywilizacji nowożytnej *rzeczy stały się panem i mistrzem dla ludzi, maszyna – dla życia, przyroda, którą człowiek chciał opanować i dlatego usiłował sprowadzić ją do mechaniki – dla człowieka, [...] «rzeczy»* były coraz mądrzejsze i coraz silniejsze, coraz piękniejsze i większe – a człowiek, który je stworzył, stawał się coraz mniejszym i mniej znaczącym – coraz bardziej kółkiem we własnej maszynie”⁴⁰.

Jan Paweł II – znawca myśli schelerowskiej – w encyklice społecznej *Centessimus annus* napisał: „W poprzednich fazach rozwoju człowiek żył zawsze w obliczu konieczności: jego potrzeby były nieliczne, narzucone poniekąd przez obiektywne struktury jego cielesnej natury, działalność zaś gospodarcza była nastawiona na ich zaspokojenie. Jest jednak oczywiste, że dziś

³⁵ K. SAJA, *Język etyki a utylityzm. Filozofia moralna Richarda M. Hera'a*, Aureus, Kraków 2008, s. 232-233.

³⁶ Zob. M. SCHELER, *Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, w: *Gesammelte Werke*, Bd. II, Bern 1954, s. 125-130. W pierwszej części dzieła sprowadza ten układ do czterech jakości (bez hedonistycznych), w drugiej wymienia pięć, także w dziele *Vorbilder und Führer*, w: *Gesammelte Werke*, Bd. X, Bern 1957.

³⁷ Por. L. HOSTYŃSKI, *Wartości utylitarne*, s. 31.

³⁸ W dziele *Resentiment i moralność* (Warszawa 1977, przeł. J. Garewicz, s. 182) Scheler jeszcze wiązał wartości użytecznościowe z witalnymi, zaliczając je do istotnych wartości „średniego szczebla”.

³⁹ Por. L. HOSTYŃSKI, *Wartości utylitarne*, s. 33.

⁴⁰ *Resentiment i moralność*, s. 212.

problem polega nie tylko na tym, by dostarczyć człowiekowi odpowiednią ilość dóbr, ale także by zaspokoić zapotrzebowanie na jakość: jakość towarów produkowanych i konsumowanych, jakość usług, z których się korzysta, jakość środowiska naturalnego i życia w ogóle” (nr 36). Dążenie do coraz lepszych warunków życia i większej zamożności jest zasadne. Problematyczne jest generowanie nowych potrzeb, wyrażające zawsze określoną koncepcję człowieka i jego prawdziwego dobra. Na tej płaszczyźnie „powstaje zjawisko konsumizmu. Określając nowe potrzeby i nowe sposoby ich zaspokajania, koniecznie należy się kierować integralną wizją człowieka, która ogarnia wszystkie wymiary jego istnienia i która wymiary materialne i instynktowne podporządkowuje wewnętrznym i duchowym. [...] odwoływanie się bezpośrednio do jego instynktów i ignorowanie na różne sposoby jego wolnej i świadomej natury osobowej może prowadzić do wytworzenia nawyków konsumpcyjnych i stylów życia obiektywnie niegodziwych lub szkodliwych dla fizycznego i duchowego zdrowia” (tamże).

Ponieważ systemy gospodarcze nie mają odpowiednich kryteriów pozwalających poprawnie rozróżnić dobre formy zaspokajania ludzkich potrzeb od potrzeb sztucznie tworzonych i zaburzających kształtowanie dojrzałych osobowości, „pilnie potrzebna jest tu wielka praca na polu wychowania i kultury, obejmująca przygotowanie konsumentów do odpowiedzialnego korzystania z prawa wyboru, kształtowanie głębokiego poczucia odpowiedzialności u producentów i przede wszystkim u specjalistów w dziedzinie społecznego przekazu; konieczna jest także interwencja władz publicznych” (tamże).

Stylu życia opartego na zasadzie „więcej mieć nie po to, aby bardziej być, lecz by doznawać w życiu jak najwięcej przyjemności” (tamże) – nie sposób uznać za adekwatny do godności osoby. Decyzje ekonomiczne, inwestycyjne domagają się rozumnego i wolnego wyboru ze strony osoby, ale też uwzględnienia możliwości wspomaganie innych przez czyny miłosierdzia i poczucie współodpowiedzialności za tych, którzy są ekonomicznie mniej przedsiębiorczy i potrzebują nowych ofert pracy. Współodpowiedzialność obejmuje także kwestie ekologiczne. „Człowiek, opanowany pragnieniem posiadania i używania, bardziej aniżeli bycia i wzrastania, zużywa w nadmiarze i w sposób nieuporządkowany zasoby ziemi [...] mniema, że samowolnie może rozporządzać ziemią, podporządkowując ją bezwzględnie własnej woli, tak jakby nie miała ona własnego kształtu i wcześniejszego, wyznaczonego jej przez Boga, przeznaczenia...” (tamże, nr 37), które odnosi się do przyszłych pokoleń.

Konsumpcjonizm jest „pochodną i jednocześnie elementem nowoczesności”⁴¹, zasadza się na „wizji świeckiego zbawienia”⁴². Zdaniem amerykańskiego filozofa Davida Loy'a można go uznać za element „nowej, choć naturalnie fałszywej religii kapitalizmu rynkowego, religii, która coraz bardziej kolonizuje świat zachodni i prowadzi do jego autodestrukcji”⁴³, ten deifikowany rynek narzuca społeczeństwu jedno przykazanie: „będziesz się bogacił”⁴⁴.

Społeczność producentów miała sobie właściwy etos, a jej system wartości opierał się na odroczonej gratyfikacji, tzn. praca i oszczędność stanowiły klucz do prestiżu społecznego. Fundament gospodarki stanowiła produkcja, która przy niezaspokojeniu popytu łatwo pozyskiwała sobie nabywców. Społeczność tego typu ceniła takie wartości, jak trwałość i bezpieczeństwo, co nie pozostawało bez wpływu na stosunek do przedmiotów⁴⁵.

Konsumpcjonizm pojawia się tam, gdzie „konsumpcja przejmuje tę właśnie kluczową rolę, którą w społeczeństwie producentów odgrywała praca”⁴⁶. Społeczność konsumpcyjna za nadrzędną wartość uznaje proces „używania i zużywania” dóbr (i usług) dla zaspokojenia potrzeb rzeczywistych lub sztucznie wykreowanych przez marketing⁴⁷. W świecie konsumpcji „więcej znaczy lepiej”, a „nowe jest lepsze” od już posiadanego. Człowiek zawsze pozostaje niezaspokojony konsumpcyjnie, gdyż wokół niego są dobra, które „mógłby mieć” i „powinien mieć”, jeśli zabiega o prestiż społeczny⁴⁸. Jak zauważył Bauman, „kulturowy symptom konsumpcyjny polega przede wszystkim na pozbawieniu wszelkiej zwłoki cnoty i zaprzeczeniu, by odkładanie

⁴¹ P. KOPIEC, *Konsumpcjonizm. Perspektywa protestanckiej koncepcji człowieka i społeczeństwa*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2016, s. 11. To wraz z nadejściem „ery płynnej nowoczesności” (pojęcie Z. Baumana) społeczeństwo producentów przekształciło się w społeczność konsumentów – por. D. MAZUR, *Szczęście w nabywaniu. „Samotrawiąca namiętność” społeczeństwa konsumentów*, „Logos i Ethos” 22(2016), nr 1, s. 78.

⁴² P. KOPIEC, *Konsumpcjonizm*, s. 158.

⁴³ Tamże, s. 153. Zob. D. LOY, *The Religion of the Market*, „Journal of the American Academy of Religion” 65(1997), 2, s. 275-290.

⁴⁴ Por. P. KOPIEC, *Konsumpcjonizm*, s. 154.

⁴⁵ Por. D. MAZUR, *Szczęście w nabywaniu. „Samotrawiąca namiętność” społeczeństwa konsumentów*, s. 78.

⁴⁶ Z. BAUMAN, *Konsumowanie życia*, tłum. M. Wyrwas-Wiśniewska, Kraków 2009, s. 36.

⁴⁷ Por. D. MAZUR, *Szczęście w nabywaniu*, s. 79.

⁴⁸ Por. tamże, s. 80. Por. J. MYSONA BYRSKA, *Odpowiedzialność konsumenta w świecie konsumpcji*, w: *Społeczna odpowiedzialność gospodarki. Perspektywa interdyscyplinarna*, red. S. Fel, Lublin 2014, s. 151.

satysfakcji na przyszłość było postępowaniem właściwym...”⁴⁹. O ile kiedyś rynek zmierzał do tego, by dać ludziom to, czego potrzebują, o tyle obecnie biznes wywiera nacisk, wręcz zmuszając „konsumentów, aby chcieli i «potrzebowali» tego, co produkuje i sprzedaje. [...] Biznes obchodzi jedynie standaryzacja, masowa produkcja i masowa dystrybucja, a w ludziach widzi niewiele więcej niż jednostki tworzące masę czy masowych konsumentów”⁵⁰.

Ta nowa rzeczywistość, zdaniem J. Baudrillarda⁵¹, wykreowała „nowe prawa”, społecznie akceptowane, zwłaszcza prawo do: piękna, odpoczynku i wakacji, wiedzy i kultury, czystego powietrza i ciszy, ładnego widoku za oknem itd. Równolegle pojawiły się zalecenia oparte na zasadzie „dobrze”: wyglądać, zarabiać, bawić się, odżywiać⁵². Owo „dobrze” – znaczy: zgodnie z panującą właśnie modą, jej aktualnymi trendami, które należy śledzić i re-spektować. Społeczeństwo konsumpcyjne jest też „społeczeństwem terapeutycznym”, gdyż korzysta wciąż z ekspertów od zdrowia, wyglądu, potrzeb itd.⁵³; człowiek podlega stałej presji informacyjnej co powinien: robić, jeść, włożyć na siebie itp., by czuł się szczęśliwy. Ten „terrorizm troski” podtrzymuje przekonanie, że „potrzeby” własnego ja są najważniejsze. Produkty oferowane w seriach, kolekcjach, pakietach⁵⁴ zasłaniają świat osób, więc człowiek staje się aspołeczny, egocentryczny, sfrustrowany faktem, że wszystko ma swoją rynkową cenę.

D. Mazur mówi wręcz o fenomenie „samotrąwiającej namiętności” (termin przejęty od Richarda Sennetta⁵⁵), gdyż konsument, ufając działaniom marke-

⁴⁹ Z. BAUMAN, *Konsumowanie życia*, s. 94.

⁵⁰ G. RITZER, *Magiczny świat konsumpcji*, przeł. H. Jankowska, Muza SA, Warszawa 2009, s. 72. Według Ritzera zjawisko konsumpcjonizmu opisał po raz pierwszy w 1925 roku Samuel Strauss.

⁵¹ J. BAUDRILLARD, *Społeczeństwo konsumpcyjne, jego mity i struktury*, tłum. S. Królak, Warszawa 2006.

⁵² Por. tamże, s. 59-60.

⁵³ Por. tamże, s. 229-231.

⁵⁴ Por. tamże, s. 9.

⁵⁵ „Jeśli zwrot «samotrąwiająca namiętność» zechcemy odczytać poetycko, może on oznaczać pasję, która sama się spala ze względu na swoją intensywność; możemy go też odczytać brutalniej: używając rzeczy, zużywamy je. Możemy namiętnie pożądać nowej sukienki, lecz kilka dni po jej zakupie ekscytacja noszeniem stroju opada. Tak zatem wyobraźnia działa najsilniej podczas oczekiwania, a słabnie w miarę używania. Dzisiejsza gospodarka wzmacnia ten rodzaj samotrąwiającej namiętności, zarówno w centrach handlowych, jak i w polityce”. R. SENNETT, *Kultura nowego kapitalizmu*, tłum. G. Brzozowski, K. Osłowski, Warszawa 2010, s. 110.

tingowym, uważa nabycie danego produktu za konieczne do szczęścia, doznając tu częstych rozczarowań⁵⁶. „Syndrom konsumpcyjny” radykalnie skracą okres od pragnienia do jego zrealizowania oraz spełnienie (posiadanie) do czasu pozbycia się tego przedmiotu⁵⁷. Cała akcja ma gorączkowy charakter, a jej etapy sprowadzają się do: posiąść-użyć-zużyć-nabyć nowe. Oznacza to wielkie marnotrawstwo wygenerowane przez apoteozę nowych ofert wobec tych, które są „wczorajsze”. Chodzi nie tylko o *motor of fashion* (termin Vance'a Packarda) i planowe postarzanie produktów poprzez tzw. sezony (wyprzedaże, niszczenie kolekcji). Przyspieszone postarzanie jest niejako wbudowane w dobra oferowane na rynku, co sprowadza się do paradoksu, który ironicznie można ująć jako przejście: od utylityzmu do utylizacji. „Konsument opływający w dobra może, a nawet powinien je spektakularnie marnotrawić, by poprzez to pokazać swoją pozycję, prestiż...”⁵⁸.

Graniczy z parodią fakt, że w tej konsumpcji na pokaz tzw. wartość prestiżowa urasta do rangi „wartości fundamentalnych, tzn. wartości współkonstituujących ten rodzaj społeczeństwa”⁵⁹ konsumpcyjnego. Prestiż wiąże się tu z posiadaniem określonych rzeczy⁶⁰ (markowe, dobry rocznik); konsument postrzega i wartościuje inne osoby przez pryzmat posiadanych rzeczy. Baudrillard podkreśla, że człowiek tak doświadczający rzeczywistości, „sporządza sobie cały zestaw przedmiotów – symulaków, znaków zwiastujących szczęście i czeka [...] na jego pojawienie się”⁶¹. Badania Richarda Layarda⁶² dowodzą jednak, że po zaspokojeniu podstawowych potrzeb, subiektywne poczucie szczęścia rośnie znacznie wolniej niż dochód osoby⁶³. Odstąnia to ułudę założeń wpisanych w idee utylityzmu i konsumizmu, jak również konieczność poszukiwania nowych fundamentów dla teorii życia społecznego.

⁵⁶ D. MAZUR, *Szczęście w nabywaniu*, s. 85.

⁵⁷ Por. tamże, s. 84.

⁵⁸ J. MYSONA BYRSKA, *Odpowiedzialność konsumenta w świecie konsumpcji*, s. 151.

⁵⁹ L. HOSTYŃSKI, *Wartości w świecie konsumpcji*, Lublin 2006, s. 91.

⁶⁰ Por. tamże, s. 92.

⁶¹ J. BAUDRILLARD, *Spółczesność konsumpcyjna, jego mity i struktury*, s. 182.

⁶² Zob. R. LAYARD, *Happiness. Lessons from a new science*, London 2005.

⁶³ Por. D. MAZUR, *Szczęście w nabywaniu*, s. 90.

3. STRATEGIE PRZEZWYCIĘŻANIA ZAGROŻEŃ DUCHOWYCH (OSOBOWYCH I SPOŁECZNYCH)

Benedykt XVI w encyklice o integralnym rozwoju ludzkim *Caritas in veritate* (29.06.2009) podkreślił, że w dobie globalizacji, gdy „działalność ekonomiczna nie zamyka się w obrębie granic terytorialnych, podczas gdy władza rządów nadal pozostaje przede wszystkim lokalna” należałoby odpowiednio „kanony sprawiedliwości” uwzględniać na początku procesu ekonomicznego (nr 37). Niezbędna jest też otwartość rynku na te podmioty ekonomiczne, które „decydują się kształtować swoją działalność w świetle zasad odmiennych od czystego zysku, nie rezygnując z tego powodu z wytwarzania wartości ekonomicznej” (tamże). Ekonomia zglobalizowana uprzywilejowała „logikę wymiany kontraktowej, ale bezpośrednio lub pośrednio wykazuje, że potrzebuje również dwu innych logik: logiki politycznej oraz logiki daru bez rekompensaty” (tamże).

Styl życia, skłaniający do hedonizmu i konsumpcjonizmu, może być zmieniony poprzez takie formowanie mentalności, by doceniono inne style, „w których szukanie prawdy, dobra i piękna oraz wspólnota ludzi dążących do wspólnego rozwoju byłyby elementami decydującymi o wyborze jakości konsumpcji, oszczędności i inwestycji” (tamże, nr 51). Obejmuje to także turystykę międzynarodową przeżywaną „często w sposób konsumistyczny i hedonistyczny, jako ucieczka [...] nie sprzyjająca prawdziwemu spotkaniu osób i kultur” (tamże, nr 61).

Postęp techniczny i relacje społeczne, oparte na zasadzie „korzyści”, nie zapewnią takiego podziału dóbr i zasobów, który umożliwiłby autentyczny rozwój wszystkim ani nawet poszczególnym osobom (por. Mt 16,26: „cóż za korzyść...”, gdy traci się duszę). Ubocznym skutkiem procesów globalizacyjnych, w znacznej mierze dokonywanych za pośrednictwem nowych technologii informacji, jest rozprzestrzenianie we wszystkich kulturach elementów materialistycznych i indywidualistycznych Zachodu. Groźna jest utylitarystyczna wizja edukacji⁶⁴ sięgająca aż do uniwersytetów. Korzyść prywatna czy społeczna, twardy pragmatyzm nie mogą stanowić głównego kryterium edukacyjnego. Instrumentalizacja nauki jest groźna z tego względu, że sprzyja

⁶⁴ J. WARZESZAK, *Antropologia Benedykta XVI na tle błędnych antropologii współczesnych*, „Studia Teologii Dogmatycznej” 1(2015), s. 271. Poruszył ten temat papież Benedykt XVI na spotkaniu z młodymi pracownikami naukowymi w Madrycie (19.08.2011).

totalnemu podporządkowaniu człowieka zasadom, które redukuje i deformują jego człowieczeństwo.

Papież Franciszek zauważa, że niektóre nowe ruchy religijne oferują „duchowość bez Boga”, reagując w ten sposób na społeczne style „materialistyczne, konsumistyczne i indywidualistyczne”, zamierzając „wypełnić pustkę pozostawioną przez sekularystyczny racjonalizm” (adh. *Evangelii Gaudium*, nr 63). Oceniając stan obecnej cywilizacji możemy stwierdzić, że faktycznie „doszło do duchowego «pustynnienia», będącego owocem projektu społeczeństw, które pragną budować się bez Boga albo które niszczą swoje chrześcijańskie korzenie. Tam «świat chrześcijański staje się jałowy i wyczerpuje się jak nadmiernie wyeksploatowana ziemia, przemieniająca się w piasek»”⁶⁵ (tamże, nr 86). Na tych wyjałowionych przestrzeniach – gdzie pragnienie szczęścia i ostatecznego sensu kryje się w duszach – pilnie potrzebni są ludzie wiary, by niczym „osoby-amfory” zaspokoili to pragnienie (por. tamże). Muszą oni jednak posiadać ducha napełnionego tym, co jako dar ofiarowaliby innym.

Czysto rynkowe myślenie odziera rzeczywistość z wymiaru etyczno-moralnego, sprowadzając wszystko do wspólnego mianownika zysków i strat. Dochodzi wówczas do głosu „darwinizm społeczny”, który silnym ekonomicznie i sprawnym członkom przyzwala na prymat w społeczności⁶⁶. Jednostki słabsze, ekonomicznie mniej wydolne, są marginalizowane, a ponieważ powodują poczucie dyskomfortu u konsumentów – w ich „spokojnej konsumpcji” – bywają odgradzani (wypędzani) od środowisk życia bogatych członków społeczności. Takie monitorowane, grodzone osiedla – wewnątrz miasta, nie na prywatnej posesji – dzielą społeczność na odrębne kategorie, gdzie tylko jedna zapewnia sobie dostęp do sklepów i usług, niedostępnych dla pozostałych⁶⁷.

W czasach apostołskich św. Jakub zdecydowanie napominał chrześcijan, by nie odmawiali nigdy „ubogiemu poszanowania” (Jk 2,6), przez specjalne traktowanie bogatych, którzy uciskają społeczeństwo. Ta chrześcijańska miara nie utraciła swej wartości w odniesieniach codziennych. Obserwujemy jednak w społeczeństwie nam współczesnym, że obyczaje i zasady chrześcijańskie nie wpływają wyraźnie na zachowania i sposób rozumowania także tych,

⁶⁵ J.H. NEWMAN, List z 26 stycznia 1833, w: *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, t. III, Oxford 1979, s. 204.

⁶⁶ Por. J. MYSONA BYRSKA, *Wpływ wartości świata konsumpcji na sferę publiczną*, „Filosofia” 29(2015), 2/1, s. 111.

⁶⁷ Por. tamże, s. 111-112.

k którzy są ochrzczeni. Także oni łatwo przyjmują styl obcy „duchem” co do współżycia społecznego, odniesień w pracy i w sytuacji odpoczynku. Typowy „konsument” od piątkowego popołudnia do niedzielnego wieczoru pragnie się bawić (prawo do odpoczynku i komfortu). Dbając o odpowiedni poziom konsumpcji w ciągu tygodnia, „nabywa” sobie prawo do zabawy w weekend. Staje się to wręcz koniecznością, gdyż potrzebuje odreagowania napięcia i stresu⁶⁸. „Badania pokazują, że mamy do czynienia ze wzrostem poziomu ludyzności, ludyzmu oraz brakiem powagi, która często jest potrzebna by dostrzec coś więcej poza sobą i swoimi problemami”⁶⁹. Wciąż rośnie ilość miejsc, ofert i okazji do zabawy. Biznesmen, polityk, urzędnik – dbający o własną pozycję na tle tryumfalizmu rynkowego – musi wręcz „bywać” na tzw. imprezach określonych środowisk. Po dobrej zabawie, która jest „użyteczna” dla pozycji i interesów, wraca do chronionego domu, więc może zupełnie nie odczuwać nastrojów w domach zwykłych obywateli, stanowiących większość społeczności. Trafnie porównał Michał Sandel zamknięte osiedla do „zjawiska ułożowienia”, niekorzystnie wpływającego na sferę publiczną i sam porządek demokratyczny⁷⁰. Teatralna lub stadionowa „łoża” oddziela w niej siedzących od innych, usadowionych niżej, a komfort odbioru spektaklu czy meczu demonstruje ich prestiżową pozycję. Jeśli demokracja nie wymaga idealnej równości, to – zdaniem Sandla – wymaga jednak „wspólnego życia”, więc korzystania z tych samych dróg, sklepów, kin, stadionów. I nawet, gdy zetknięcie ze społecznością trwa chwilę, ma ono znaczenie. Kiedy zanika, powstaje silne poczucie obcości, które nie skłania do negocjacji w przypadku rozbieżnych stanowisk, a raczej do separacji. Blokują to postawy obywatelskie, generuje indywidualizm, co pokazuje, że konsumpcjonizm „mocno zmienia sferę publiczną”⁷¹.

Zglobalizowane społeczeństwo „czyni nas coraz bardziej sobie bliskimi” w sensie dostępu do wielu dóbr i informacji, „nie czyni nas jednak braćmi” – stwierdza papież Benedykt XVI (enc. *Caritas in veritate*, nr 19). Można rozumowo przedstawić podstawy obywatelskiego współżycia, nie sposób jednak mocą rozumu zaprowadzić braterstwa, zwłaszcza tak „powszechnego” jak

⁶⁸ Por. tamże, s. 112.

⁶⁹ Tamże, s. 112. Zob. więcej R. KANTOR, *Zabawa w dobie społeczeństwa konsumpcyjnego. Szkice o ludyzmie, ludyzności, powadze a w istocie o jej braku*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2013, s. 17-32.

⁷⁰ Por. tamże, s. 112. Zob. M. SANDEL, *Czego nie można kupić za pieniądze*, przeł. A. Chromik, T. Sikora, Kurhaus, Warszawa 2013, s. 253n.

⁷¹ MYSONA BYRSKA, *Wpływ wartości świata konsumpcji na sferę publiczną*, s. 113.

podarowane ludzkości przez Boga w Synu (por. tamże). Odczytując i interpretując znaki czasu, Kościół oferuje światu „to, co jemu jednemu jest właściwe, a mianowicie: uniwersalne spojrzenie na człowieka i na całą ludzkość” (enc. *Populorum progressio*, nr 13). Angażując się w doczesne życie społeczne, swe nadzieje kieruje w stronę „Chrystusa, w którym znajduje odniesienie każde prawdziwe powołanie do integralnego rozwoju ludzkiego. *Ewangelia jest fundamentalnym elementem rozwoju*, ponieważ w niej Chrystus, «w objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi»” (enc. *Caritas in veritate*, nr 18). Nie kwestionując zasady społecznej odpowiedzialności biznesu (*corporate social responsibility*) w kwestiach rozwoju, Kościół oferuje dodatkowy czynnik o charakterze nadprzyrodzonym, by wspomóc wspólny wysiłek.

Kultura bowiem, rozumiana klasycznie, przejawia „zdolność do przekraczania granicy tego, co widoczne; granicy tego co się jawi i badania właściwych fundamentów, co otwiera wrota ku Boskości. [...] w kulturze każdy wykracza poza siebie i odnajduje się w większym podmiocie wspólnotowym, którego wyniki poznania niejako sobie zapożyczają i które potem może sam reprezentować i rozwijać. [...] Podmiot wspólnotowy zachowuje i rozwija przeświadczenia wykraczające poza zdolności danego człowieka – rozwija prawdy, które można określić jako przedracjonalne i ponadracjonalne. Kultury powołują się na «ojców», którzy byli bliżej bogów, na początkowe przekazy, mające charakter objawienia, a więc nie pochodzące z pytań i przemyśleń człowieka, lecz z pierwotnego zetknięcia się z przyczyną wszechrzeczy, na oznajmienie przez Boskość”⁷².

Znaczy to, że należy rozwijać humanistyczne syntezy kulturowe, otwarte na transcendencję, także metodami nowej ewangelizacji. Skoro „Prawda sama nam się ofiaruje”, aby wyprowadzać ze stanu wyobcowania i podziałów międzyludzkich, należy uznać „pojawienie się wspólnej miary, która nie zadaje gwałtu żadnej kulturze, lecz każdą prowadzi ku jej własnej istocie, bowiem każda kultura jest ostatecznie oczekiwaniem na prawdę”⁷³. A jeśli przy tym nie stwarza ona zagrożenia przez uniformizację, wierzący powinni usilnie zabiegać, by „wszystkie narody posłać do szkoły Jezusa, ponieważ jest On uosobioną Prawdą, a tym samym drogą człowieczeństwa”⁷⁴. Włączenie

⁷² J. RATZINGER, *Kultura chrześcijańska w spotkaniu z kulturami i religiami*, w: TENŻE, *Wiara–Prawda–Tolerancja*, s. 51. Autor odwołuje się do myśli J. Piepera, *Überlieferung, Begriff und Anspruch*, München 1970.

⁷³ Tamże, s. 55.

⁷⁴ Tamże.

w Kościół oznacza dla każdego – pewien *exodus* z własnej kultury i zarazem – wkroczenie „w sferę osobnego podmiotu kulturowego z własną ukształtowaną historycznie interkulturowością”⁷⁵.

W ten sposób wiara tworzy „nową kulturę” wskazując człowiekowi kim jest i co powinien uczynić dla doskonałego uformowania swego człowieczeństwa. Przeciwstawia się duchowi technicystycznemu, który ma „skłonność do rozpatrywania problemów i napięć związanych z życiem wewnętrznym jedynie z punktu widzenia psychologicznego, aż po redukcjonizm neurologiczny” (enc. *Caritas in veritate*, nr 76). Społeczeństwo dobrobytu, „rozwinęte materialnie, ale przytłaczające dla duszy, nie jest ze swej natury ukierunkowane na autentyczny rozwój. Nowe formy zniewolenia przez narkotyki i rozpacz, w jaką popada tak wiele osób, znajdują wyjaśnienie nie tylko socjologiczne i psychologiczne, ale zasadniczo duchowe. Pustka, w jakiej dusza czuje się pozostawiona, mimo licznych terapii dla ciała i dla psychiki, przynosi cierpienie” (tamże), którego nie można pominąć milczeniem ani biernością postaw.

Słusznie akcentuje S. Grygiel, że nie należy utożsamiać z kulturą tego, co wytwarza kalkulujący rozum jako cywilizację techniczną. Kultura ma charakter symboliczny i kultywuje wartości przybliżające człowiekowi sens życia. „Cywilizacja techniczna natomiast nie interesuje się losem człowieka, jest daleka od symbolicznego wymiaru myślenia i pracy [...] nie przekracza siebie. Myślenie techniczne zasadza się na jednoznaczności. Mówi tylko o przedmiotach wytwarzanych przez siebie i nimi mierzy wartość ludzkiego życia, podczas gdy kultura ożywia nadzieję na coś nieskończenie większego. Wyrasta z marzenia o Przyszłości, pod którą uprawiamy w sobie samych ziemię w dialogu z innymi oraz z Bogiem”⁷⁶.

Dopowiadając, trzeba powrócić do myśli o „duszy odświętnej”, która wyrwa się poza uwikłania horyzontalne. Pragnąc rozplenić taką duchowość, trzeba uczyć człowieka świętowania, a nie jedynie „odreagowania” przez zabawę i używki zapewniające ucieczkę od codzienności. Zwłaszcza w Europie, w społeczeństwie „często zamkniętym na transcendencję, przytłoczonym przez postawy konsumpcyjne, łatwo ulegającym nowym formom bałwochwaltwa, a jednocześnie spragnionym czegoś, co nie przemija” wydaje się pilnie potrzebne ożywienie „poczucia „tajemnicy” w liturgii, w postawach wyciszenia, modlitwy i kontemplacji także poza świątynią (adh. *Ecclesia in Europa*, nr 69). Uzależnienia ludyczne wydają się możliwe do zniwelowania poprzez

⁷⁵ Tamże.

⁷⁶ S. GRYGIEL, *Jestem, więc modłę się*, Wydawnictwo Flos Carmeli 2012, s 56.

przewartościowanie ich w tym, co zasługuje na miano autentycznego świętowania. Tak zwani imprezowicze nie potwierdzają spełnienia nadziei, jakie wiązali z rozrywką. „Nuda, którą odczuwa współczesny człowiek, prawdopodobnie jest wynikiem nadmiernej, a nie zbyt małej stymulacji”⁷⁷. Ewangeliczne bodźce mogą okazać się pomocne także znudzonym konsumentom, gdyż odwołują się do głębszych pokładów nienasycenia człowieczego niż emocje sprowadzone do infantylnych „pragnień”, które faktycznie są rozbudzonymi pożądaniami i namiętnościami.

Duchowość ewangeliczna może otrzeźwić, oświecić, „wydobyć” człowieka z tych uwikłań, które doprowadziły go do poczucia znużenia sobą i wszystkim wokół. Autentyczny rozwój człowieka i narodów domaga się uwzględnienia wymiaru duchowego, „nowych oczu i nowego serca, zdolnych wznieść się ponad materialistyczną wizję ludzkich wydarzeń” (enc. *Caritas in veritate*, nr 77). Co więcej, jedynie „humanizm otwarty na Absolut” okazuje się społecznie pomocny w tworzeniu struktur, instytucji, kultury i etosu, które są zdolne uchronić osoby od zniewolenia „przez przejściowe mody” (tamże, nr 78).

*

Przeciwstawiając wzajemnie duchowość eklezjalną i ducha takich nurtów etyczno-społecznych, jak utylitaryzm czy konsumizm, należy stwierdzić, że oddziaływania są tu obustronne. Jeśli „prawo do...” konsumpcji i używania rozprzestrzenia się żywiołowo, nie bez inspiracji ekonomicznych i strategii marketingu, to osiąga ono także chrześcijan i (de)formuje ich mentalność. Duchowość eklezjalna musi zatem prezentować na tyle wyrazistą tożsamość, by „przeżycia” oferowane wierzącym w środowisku życia nie uwięziły ich w horyzontalizmie. Cyrkulacje ducha (w antropologicznym sensie) ograniczają się tu bowiem do „spłaszczonego” poziomu, poddanego dynamizmom utrzymywania wzroku na wciąż nowych ofertach i wysiłku nabywania. Tempo, w jakim ten kalejdoskop ofert się prezentuje, jest zdumiewające i otępiające czujność. Wiele osób – zauroczonych nowościami jak dziecko – nie potrafi od nich się oderwać. Niebezpieczeństwo duchowe tkwi zatem w sile przyciągania, która całą „duchowość osoby” zatrzymuje na poziomie horyzontalnym,

⁷⁷ R. WINTER, *Nuda w kulturze rozrywki. Poradnik*, tłum. Z. Kasprzyk, Kraków 2012, s. 44.

a zredukowanie życia do jednego poziomu, prowadzi osobę do stanu, który można nazwać owładnięciem przez „doczesnocentryzm”⁷⁸.

Eklezjalna opcja duchowa zakłada naprzemienne – w wolny i rozumny sposób obrane – ukierunkowanie wertykalne i horyzontalne, wzmacniające poczucie godności osoby. W konsekwencji bowiem doznaje ona spełnienia w zakresie doczesnym i utrzymuje w czujności nadzieję na spełnienie wieczne (ostateczne). Trudno zarzucić tej opcji brak logiczności, skoro zawiera ona odniesienie do małych (osiągalnych) pragnień, jak też mobilizuje zdolność do pragnienia trwałego i dążenia do wielkiego celu, integrując osobowość. Zmaganie wewnętrzne człowieka – z sobą i ze światem – okazuje się pożyteczne, gdy „w imię racji przyjętych za istotne” (tu: łaska wiary) potrafi człowiek „odsłonić obiektywny sens subiektywnego doświadczenia”⁷⁹. Nie nasycy w pełni ludzkiego ducha przyjemne „odurzenie” powodzeniem, prestiżowe⁸⁰ układy, dostatek finansowy i dobra kondycja zdrowotna. Te doznania u osoby ludzkiej zawsze domagają się odniesienia transcendentnego, wartościowania ich w kontekście nadprzyrodzonym. Oferta ewangeliczna doskonale odpowiada tej „potrzebie” osobowej, trzeba jednak jej użyteczność uwiarygodnić wobec tych, którzy Ewangelii nie znają. Misja uwiarygodnienia pozostaje powinnością każdego, kto został do Kościoła włączony i w nim ukształtowany.

W obecnych czasach niezbędna jest duchowa czujność – na co wskazał kard. H. de Lubac – by głoszący „powrót do duchowości” nie dali się zwieść utopiom obecnym w przestrzeni społeczno-politycznej, a mającym „na celu zastąpieni[e] chrześcijaństwa i jego ducha przez nowoczesnych bogów. By niektórzy chrześcijanie, przepełnieni dobrymi intencjami i ożywieni pragnieniem uwolnienia uwięzionej, ich zdaniem, Ewangelii, nie wchodzili nieświadomie w układy z siłami, które w istocie chcą tę Ewangelię unicestwić, niszczyć lub ujarzmiając Kościół”⁸¹.

⁷⁸ Por. T. PASZKOWSKA, *Prestiż – potrzeba czy iluzja?*, „Pastores” 43(2009), nr 2, s. 35. Chodzi o takie błędne zawężenie horyzontów myślenia, postrzegania i działania, że człowiek zostaje uwięziony w doczesności.

⁷⁹ A. GAŁDOWA, *Powszechność i wyjątek. Rozwój osobowości człowieka dorosłego*, wyd. 2, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000, s. 175.

⁸⁰ „Trudno jednoznacznie określić, na ile potrzeba prestiżu jest wrodzona (dziedziczona wraz z deformacją zawartą w *peccatum originale*, a na ile nabyta, to znaczy wzbudzona sytuacją środowiskową i osobistymi aspiracjami konkretnej osoby”. T. PASZKOWSKA, *Prestiż – potrzeba czy iluzja?*, s. 38-39.

⁸¹ H. de LUBAC, *Kościół pośród świata*, „Verbum Vitae” 14(2008), s. 216.

BIBLIOGRAFIA

- BAUDRILLARD J., Społeczeństwo konsumpcyjne, jego mity i struktury, tłum. S. Królak, Warszawa 2006.
- BAUMAN Z., Konsumowanie życia [oryg. Consuming life], tłum. M. Wyrwas-Wiśniewska, Kraków 2009.
- DE LUBAC H., Kościół pośród świata, tłum. I. Białkowska-Cichoń, „Verbum Vitae” 14(2008), s. 201-217.
- DE VOGÜÉ A., Pragnąc życia wiecznego. Nadzieja wczoraj i dziś, przeł. A. Małecka-Petit, Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2005.
- GAŁDOWA A., Powszechność i wyjątek. Rozwój osobowości człowieka dorosłego, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000.
- GRYGIEL S., Jestem, więc modłę się, Wydawnictwo Flos Carmeli 2012.
- HOSTYŃSKI L., Wartości utylitarne, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1998.
- HOSTYŃSKI L., Wartości w świecie konsumpcji, Lublin 2006.
- KANTOR R., Zabawa w dobie społeczeństwa konsumpcyjnego. Szkice o ludzynie, ludyczności, powadze a w istocie o jej braku, Wydawnictwo UJ, Kraków 2013.
- KORZEC C., Prorok wobec zła i władzy (2 Sm 12,9), „Verbum Vitae” 14(2008), s. 17-38.
- MAZUR D., Szczęście w nabywaniu. „Samotrąwiająca namiętność” społeczeństwa konsumentów, „Logos i Ethos” 22(2016), nr 1, s. 77-91. DOI: <http://dx.doi.org/10.15633/lie.1700>
- MYSONA BYRSKA J., Odpowiedzialność konsumenta w świecie konsumpcji, w: Społeczna odpowiedzialność gospodarki. Perspektywa interdyscyplinarna, red. S. Fel, Lublin 2014, s. 149-158.
- MYSONA BYRSKA J., Wpływ wartości świata konsumpcji na sferę publiczną, „Filo-Sofija” 29(2015), nr 2/1, s. 105-114.
- NOWOSAD S., Antropologia i życie społeczne, w: TENŻE, Moralne konsekwencje wiary. Szkice anglikańskie, TN KUL, Lublin 2016, s. 117-129.
- PASZKOWSKA T., Prestiż – potrzeba czy iluzja?, „Pastores” 43(2009), nr 2, s. 35-43.
- PROBUCKA D., Utylitaryzm. Aksjologiczno-etyczne aspekty kategorii użyteczności, Wydawnictwo WSP, Częstochowa 1999.
- RATZINGER J., Wprowadzenie w chrześcijaństwo, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 1996.
- RATZINGER J., Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary, tłum. W. Szymona, Kraków 2005.
- RATZINGER J., Kultura chrześcijańska w spotkaniu z kulturami i religiami, w: TENŻE, Wiara–Prawda–Tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2005, s. 13-89.
- RATZINGER J./BENEDYKT XVI, Jezus z Nazaretu, cz. 2: Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania, tłum. W. Szymona, Kielce 2011.
- RAVASI G., Krótka historia duszy, przeł. A. Wojnowski, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2008.
- RITZER G., Magiczny świat konsumpcji, przeł. H. Jankowska, Muza SA, Warszawa 2009.

- SAJA K., Język etyki a utylitaryzm. Filozofia moralna Richarda M. Hera'a, Aureus, Kraków 2008.
- SANDEL M., Czego nie można kupić za pieniądze, przeł. A. Chromik, T. Sikora, Kurhaus, Warszawa 2013.
- SCHELER M., Resentyment i moralność, przeł. J. Garewicz, Czytelnik, Warszawa 1977.
- SENNETT R., Kultura nowego kapitalizmu, tłum. G. Brzozowski, K. Osłowski, Warszawa 2010.
- WARZESZAK J., Antropologia Benedykta XVI na tle błędnych antropologii współczesnych, „Studia Teologii Dogmatycznej” 1(2015), s. 257-290, DOI: 10.15290/std.2015.01.15.
- WINTER R., Nuda w kulturze rozrywki. Poradnik, tłum. Z. Kasprzyk, Kraków 2012.

DUCHOWOŚĆ EKLEZJALNA WOBEC ZAGROŻEŃ UTYLITARYZMU I KONSUMIZMU

S t r e s z c z e n i e

Opracowanie przedstawia duchowość eklezjalną w opozycji do antropologicznych zagrożeń, które wnoszą utylitaryzm i konsumizm. Ukazuje duchowość eklezjalną od strony jej fundamentu (paradoksalnie) wertykalnego, wyprowadzonego z „wiary w wydarzenie” (J. Daniélou) zanurzenia wieczności w doczesność. Prowokuje ona współczesną kulturę, kontestując niektóre jej kanony. Chroni zarazem człowieka przed ekspansją tych trendów społecznych, które redukują status osoby ludzkiej, na jej „pragnienie szczęścia” odpowiadają ofertami typu: nabywanie, używanie, „wyżycie się”.

Utylitaryzm i konsumizm ożywia „duch” ukierunkowany horyzontalnie, prowadzący człowieka w stronę dóbr materialnych, finansowych, prestiżowych czy ludycznych, charakteryzujących się krótkotrwałą „sezonową” użytecznością. Nie przynoszą one nabywcom trwałej satysfakcji (posiadania i konsumowania), wzbudzają raczej „samotrwiącą namiętność”, która wymusza styl ustawicznego nabywania „nowego” (modne dziś) i utylizowania „starego”(ubiegły sezon).

Duchowość otwarta na transcendencję, oparta na ewangelicznej wizji człowieka i ludzkości, stoi przed powinnością zachowania własnej tożsamości od skażenia „duchem czasu”, jak też promowania antropologii, w której człowiek, pomnażając dobra (praca i twórczość, ekonomia), używa ich godnie i uczciwie (normy etyczne), zachowując zdolność odroczenia („nie teraz”) doznania szczęścia i wytrwałego (z wiarą) dosięgania wiecznych perspektyw.

Słowa kluczowe: duchowość eklezjalna; utylitaryzm; konsumizm.