

# DROGI I BEZDROŻA



JAN ANDRZEJ KŁOCZOWSKI OP

# DROGI I BEZDROŻA

SZKICE Z FILOZOFII RELIGII DLA HUMANISTÓW

CZĘŚĆ I



Instytut Myśli Józefa Tischnera  
Kraków 2017

BIBLIOTEKA PANA COGITO

pod redakcją J.M. Ruszara

REDAKCJA NAUKOWA

dr Joanna Barcik

RECENZENT NAUKOWY

dr Adam Workowski

REDAKCJA JĘZYKOWA

dr Dorota Siwor

KOREKTA I ADIUSTACJA

Paulina Bieniek

PROJEKT OKŁADKI

Marek Górny i Paweł Górny

OBRAZ NA OKŁADCE

Fra Angelico, *Taniec aniołów i świętych* (fragment *Sądu Ostatecznego*)

SKŁAD I ŁAMANIE,

PRZYGOTOWANIE DO DRUKU

Anna Papiernik

INDEKS

Marta Migdał, Anna Papiernik

Praca naukowa finansowana w ramach programu  
Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego  
pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki” w latach 2016–2019



NARODOWY PROGRAM  
ROZWOJU HUMANISTYKI

INSTYTUT MYŚLI JÓZEFA TISCHNERA

Kraków 2017

ISBN 978-83-60911-17-4

## Spis treści

Zamiast wstępu .....	9
RELIGIA, HUMANIZM, ATEIZM .....	II
Wolność na miarę miłości .....	13
Antropologia negatywna .....	35
Człowiek wobec boskości – dwie twarze wolności (Edyp i Hiob) .....	49
Etyczny wymiar prawdy .....	65
Teologia rozumu i filozofia wiary .....	79
Humanizm a ateizm .....	91
Dojrzałość – aspekt psychiczny i duchowy .....	109
POJĘCIA I PROBLEMY .....	129
Skandal historyczności .....	131
<i>Sacrum</i> – fascynacje i wątpliwości .....	151
Mówić o Bogu: <i>sacrum</i> czy Dobro? .....	161
Doświadczenie religijne .....	179
Problem doświadczenia religijnego .....	193
Język, którym mówi człowiek religijny... ..	203
ROZMOWY I SPORY .....	217
Leszka Kołakowskiego myślenie o religii .....	219
Między mistyką a etyką. Simone Weil .....	229
Lekcja Bonhoeffera .....	241
Paul Tillich – teolog „troski ostatecznej” .....	249
„Na początku był sens”. Metafizyka wiary a wiara w pismach Edyty Stein .....	271
Pytania do Junga? .....	283

Streszczenie .....	301
O Autorze .....	303
Summary .....	305
About the author .....	307
Nota redakcyjna .....	309
Nota bibliograficzna .....	311
Bibliografia .....	313
Indeks osobowy .....	321
Od Wydawcy .....	329

## Table of Contents

Introduction .....	9
RELIGION, HUMANISM, ATHEISM .....	11
Freedom equal to love .....	13
Negative anthropology .....	35
Man in the face of divinity: Two faces of freedom (Oedipus and Job) .....	49
The ethical dimension of truth .....	65
Theology of mind and philosophy of faith .....	79
Humanism vs. atheism .....	91
Maturity: Physical and spiritual aspects .....	109
CONCEPTS AND PROBLEMS .....	129
The scandal of historicity .....	131
<i>Sacrum</i> : Fascination and doubt .....	151
Speaking about God: <i>Sacrum</i> or Good? .....	161
Religious experience .....	179
The problem of religious experience .....	193
The language of religious man... ..	203
CONVERSATIONS AND DISPUTES .....	217
Leszek Kołakowski's thought on religion .....	219
Between mysticism and ethics: Simone Weil .....	229
Bonhoeffer's lesson .....	241
Paul Tillich: Theologian of "ultimate concern" .....	249
"In the beginning was sense": Metaphysics of faith vs. faith in Edith Stein's writings .....	271
Questions for Jung? .....	283

Summary (in Polish) .....	301
About the Author (in Polish) .....	303
Summary .....	305
About the Author .....	307
Editorial note .....	309
Bibliographical note .....	311
Bibliography .....	313
Index of Names .....	321
From the Publisher .....	329



## Zamiast wstępu

Każda religia jest drogą, bowiem każdy człowiek jest drogą. Próba zrozumienia, czym jest i czemu służy religia, oznacza także wstąpienie na tę drogę. Ku komu czy ku czemu ona wiedzie? Ku Bogu czy ku człowiekowi?

Wędrowiec szuka wskazówek, dzięki którym upewniłby się, czy dobrze wybrał, czy nie pomylił drogi. Uczy się czytać i rozumieć znaki na niebie i na ziemi, w sobie i w rozmowie z innymi. Ale które z nich są prawdziwe, które kierują ku celowi, a nie na rozdroża? Jak się nauczyć trudnej sztuki rozpoznawania i rozumienia znaków?

Ośmielam się przedstawić czytelnikowi zapis moich poszukiwań drogi i znaków. Nie taję, że dla mnie drogą jest Ten, który o sobie powiedział, że jest Drogą, Prawdą i Życiem. Ale zawierzenie Jemu nie oznacza dopłynięcia do bezpiecznego portu, wręcz przeciwnie: jest podjęciem wędrówki poprzez świat, w którym żyjemy, świat także innych ludzi wędrujących razem z nami. Językiem porozumienia, ale i sporu jest kultura – w niej żyjemy, poruszamy się i jesteśmy. Ponieważ wędrówka odbywa się w czasie, rodzą się pytania, jakie znaki w nim dostrzegamy. Niektóre – czcigodne i starożytne – jakby przygasły, ale czy można odnaleźć inne, które przemawiają dalej wyraziście i przekonująco?

Droga, ta religijna, ma przedziwną geometrię – prowadzi w górę, ku Transcendencji, ale łatwo może zawieść na bezdroża, jeżeli nie sięga także w głąb ludzkiego umysłu i serca. Filozoficzna refleksja nad religią staje się błędzeniem, gdy refleksja dotycząca Boga nie prowadzi do odkrycia bogactwa dobra, ale i przewrotności w człowieku. To upewniło mnie w przekonaniu, że trzeba nadludzkiej siły, aby być człowiekiem.

*Jan Andrzej Kłoczowski OP*



Religia, humanizm, ateizm



## Wolność na miarę miłości

*Pani Hannie Malewskiej*

### Jak myśleć wolność?

Gdy pada słowo „wolność”, przypomina się powiedzenie Maurice’a Merleau-Ponty’ego, że o ile wartości, o które walczymy, nas łączą, to ludzie, dla których domagamy się wolności czy sprawiedliwości, nas dzielą<sup>1</sup>. Ten demaskatorski tekst ujawnia radykalną słabość każdego myślenia o wolności, które abstrahowałoby od konkretnego kontekstu, wyznaczającego sens słów głoszących nie tylko wolność, ale również każdą inną wartość. Brzmi on dla mnie również jak wskazówka metodologiczna: nie rozważaj wielkich słów w ich idealnych przestrzeniach, lecz myśl zawsze człowieka próbującego przebić się ku światłu, a przykutego – jak opisał to Platon – do ściany jaskini pogrążonej w ciemności.

Słowa Merleau-Ponty’ego wskazują również na konieczność zarysowania pola rozważań – wynika z nich, że nie istnieje płaszczyzna idealna, na której moglibyśmy dokonać ustaleń podstawowych. Jeżeli zawsze musimy myśleć o wolności z kimś i dla kogoś, to konieczne jest rozważenie w o b e c kogo mamy myśleć naszą wolność. Piszę ten tekst w przekonaniu, że podstawową kategorią, jaką potrzebna jest dla określenia wolności, jest kategoria w o b e c B o g a. Tak myślał o człowieku Søren Kierkegaard, będąc przekonanym, że tylko ta kategoria pozwala odnaleźć niepodważalny fundament ludzkiej kondycji i umożliwia

---

<sup>1</sup> Zob. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska i J. Migasiński, Warszawa 2001, s. 454–477, także: tegoż, *Humanizm i terror*, tłum. J. Migasiński, Warszawa 2005, wersja elektroniczna: <http://www.filozofia.uw.edu.pl/skfm/publikacje/ponty01.pdf> [dostęp: 18.01.2017] [przyp. red.].

myślenie źródłowe, sięgające samego źródła jego bytu. A z tego miejsca widać najszerzej i najgłębiej.

A jednak nie dla wszystkich jest to oczywiste. Właśnie sprawa wolności stała się w sposób szczególny przyczyną nowożytnego buntu wobec Boga.

Krótkie rozważenie źródeł tego buntu pomoże nam ustosunkować się do kwestii bardzo istotnej: czy mianowicie odnosi się on do samego rdzenia ewangelicznej wizji człowieka, czy też był walką z pewnym obrazem, który, niezależnie od stopnia rozpowszechnienia, niezbyt dokładnie oddawał najgłębszy sens Ewangelii.

Tradycja chrześcijańska, w łączności ze stoicyzmem, przekazała Europie pojęcie wolności rozumianej jako zadanie stojące przed człowiekiem. W swej historycznej kondycji człowiek był zrodzony w grzechu, a poddany znikomości natury musiał „wybijać się na wolność” drogą długotrwałego wysiłku i pracy, dopiero u kresu pozwalającej osiągnąć stan pojmowany jako sama istota wolności: charakteryzujący się dystansem do zewnętrżności, panowaniem nad samym sobą, przede wszystkim nad zniewalającymi pożądlivościami związanymi z cielesnością. Tylko mędrzec, asceta, człowiek święty cieszyli się wolnością, zwykli śmiertelnicy poddani byli niewoli żywiołów tego świata.

Od czasu Wielkiej Rewolucji Francuskiej (data naturalnie umowna) zapanowała w kulturze europejskiej inna koncepcja wolności. Nie była już ona rozumiana jako kres długiej drogi wewnętrznego wyzwolenia, lecz jako punkt wyjścia, jako założenie podstawowe dla rozumienia człowieka. Wolność stała się prawem, podstawowym uprawnieniem człowieka, którego przestrzegania człowiek domaga się, gdy zajdzie potrzeba, nawet z pomocą oręża. Wolność jako prawo kojarzyła się często z ideologią autonomiczności bytu ludzkiego: otóż człowiek może być sobą (czyli wolnym) tylko wtedy, gdy byt swój będzie zawdzięczał całkowicie sobie samemu. Autonomia ta była rozumiana głównie jako wolność etyczna. W opozycji do niej jawiła się wizja chrześcijanina posłusznego gotowym przykazaniom, narzuconym mu siłą zewnętrznego autorytetu. Tej etyce narzuconej, heteronomicznej przeciwstawiono autonomię ludzkiego rozumu i sumienia, autonomię dobrej woli<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Zob. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1953.

Niech za ilustrację posłuży pojęcie „pozytywności” występujące w pismach młodego Georga W.F. Hegla. Pozytywność łączyła w sobie dwa momenty: poznawczy i etyczny. Moment etyczny bliski był kantowskiej heteronomii, to znaczy pozytywność rozumie się tu jako podporządkowanie człowieka zewnętrznemu autorytetowi. Religia chrześcijańska była dla młodego Hegla pozytywna w tym znaczeniu, że wносиła prawo z zewnątrz. To, co istotne – powiada Hegel – rozumiano jako prawo przybywające z zewnątrz, spoza człowieka, i właśnie owo „spoza” czyniło człowieka niewolnikiem.

Drugim momentem Hegłowskiego rozumienia pozytywności była poznawcza „zewnętrzność” pojęć. Przyjął przesłanie chrześcijańskie to przyjął jako prawdziwe coś pochodzącego spoza człowieka, co nie jest jego własne. Rzecznikiem tej zewnętrzności wobec jednostki jest Kościół. Dlaczego do rządzenia moim wnętrzem i moim myśleniem powołano olbrzymią instytucję, poddającą drobiazgowej kontroli moje kontakty z Bogiem? Tam, gdzie chciałbym być sobą w kontakcie z Absolutem, mam być poddany pośrednictwu instytucji. Współczesność dopisuje Hegłowskim rozważaniom dalszy ciąg. Życie społeczne i warunki polityczne zbyt często zmuszają nas do uczestniczenia w rzeczywistościach niepełnych, przekłamanych. Przynajmniej wobec Boga chcielibyśmy być „u siebie” – dlaczego więc jest ktoś, kto stoi między Bogiem a mną, roszcząc sobie prawo do tego, aby posiadać jedyną receptę na prawdziwy kontakt z prawdziwym Bogiem?

Dziś często uważa się, że z wolnością mamy do czynienia wtedy, gdy człowiek jest u siebie i gdy z samego siebie czerpie moc bytu. Gdy zaś oznajmia się mu: bądź najpierw posłusznym synem Kościoła, a gdy już wewnętrznie dojrzejesz, odnajdziesz wewnętrzną wolność – wtedy rodzi się bunt.

### Biblijny etos wolności

Biblia nie nadużywa terminu „wolność”, jest wręcz wstrzemięźliwa w jego stosowaniu. Obliczono nawet dokładnie, że użyty on został dwanaście razy: dwukrotnie w Starym Testamencie, dziesięć razy w Nowym. Znacznie częściej natomiast występuje czasownik „wyzwalać” – sto trzydzieści siedem razy w całej Biblii, z czego sto szesnaście w Starym, a dwadzieścia jeden w Nowym Testamencie.

Już to proste zestawienie liczbowe daje do myślenia: Objawienie nie tyle mówi o stanie wolności, co o dynamicznym procesie wyzwala-  
nia. Człowiek, do którego skierowano słowo, jest zniewolony: mieszka  
w krainie śmierci, grzechu, ciemności – a słowo ma go przeprowadzić  
(pascha) w świat życia, świętości i światła.

Nie mogąc dać pełnego i wyczerpującego wglądu w biblijną myśl  
o wolności, ograniczę się do opisanego perspektyw, otwartych przez trzy  
formuły Nowego Testamentu. Wybrałem je, bowiem wydają się mi one  
fundamentalne dla ewangelicznego doświadczenia wyzwolenia.

„I poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8,32)

Chrystus wydaje się uczyć zgoła czegoś innego niż nasze potoczne  
pojmowanie tej zależności. Współczesna wrażliwość chętnie sformuło-  
wałaby to odwrotnie: to wolność wyzwoli prawdę, wolność bowiem jest  
warunkiem wszelkiej prawdy, nie ma prawdy bez wolności, gdyż świat  
zniewolenia nie może rodzić prawdy. Jednakże myśl zawarta w słowach  
zapisanych przez św. Jana jest jasna: to prawda wyzwala wolność, a nie  
odwrotnie. Wbrew Kartezjuszowi prawda nie zależy od mojej decyzji,  
lecz moja wolność urzeczywistnia się w świecie, który jest mi dany.

Aby przybliżyć sens tego twierdzenia, przyjrzyjmy się możliwym  
rozumieniom terminu „prawda”. Dla Greków jest ona synonimem bytu,  
rzeczywistości. A ponieważ w platońskiej wizji jaskini jest – czyli ist-  
nienie naprawdę – tylko to, co pozaczasowe, prawda przebywa w tym  
właśnie pozadoświadczalnym świecie. Jest rzeczywistością ukrytą, do  
której rozum powinien dotrzeć, a która jawi mu się jedynie w jakimś  
prześwicie. Prawda w tym kontekście to rzeczywistość absolutna.

Dla Hebrajczyka prawda nie ma takiego charakteru, jest przede  
wszystkim relacją. Prawdziwy jest ten, na którego można się zdać,  
któremu można się powierzyć. Stąd też inny jest stosunek do prawdy –  
nie tylko poznaje się ją (jeżeli termin „poznanie” będzie rozumiany  
po grecku), lecz czyni. Prawda ma strukturę wydarzenia, a nie bytu  
niezmiennego w swej wiecznej postaci. Jest wydarzeniem, ponieważ  
staje się w relacjach pomiędzy osobami. Urzeczywistnia się nie przez  
stosunek rozumu poznającego do bytu, lecz w przestrzeni międzyoso-  
bowej, w tym, co dzieje się pomiędzy ludźmi.

Prawda jest wieczna, bowiem wieczny jest Bóg, a wierność Jego trwa  
na wieki, z pokolenia na pokolenie, nieodwołalna jest Boża obietnica



zbawienia i przymierze zawarte przez Jahwe z ludem. Dla Greków natomiast prawda jest wieczna jako mieszkanka idealnego świata.

Te dwa rozumienia prawdy wyznaczają granice zgoła różnych światów: w jednym, greckim, dominuje wiecznie niezmienna natura (*physis*), drugi, hebrajski, jest światem historii, w której to, co naprawdę ważne dla człowieka, rozgrywa się w czasie. Grecy dążą do prawdy absolutnej, człowiek Starego Testamentu poszukuje jej czynem, opierając się na zaufaniu.

Takie pojmowanie prawdy rozwija Nowy Testament. W tekście Prologu Ewangelii według św. Jana czytamy: „Łaska i prawda przyszły (dosłownie: stały się, narodziły) przez Jezusa Chrystusa” (J 1,17)<sup>3</sup>. Prawda nie jest tutaj żadnym *Ewig-und-immer-für-sich-Seiende*, lecz otwarciem boskiej rzeczywistości przez historyczne wydarzenie, jakim jest Wcielenie, wejście Boga w przestrzeń międzyludzką. Prawda ma więc charakter „wydarzeniowy”, osobowy i historyczny. Jest wydarzeniem wkroczenia Boga w historię, Boga obecnego w człowieczeństwie Jezusa. Zawiera się – jeżeli ta przestrzenna metafora nie jest myląca – w osobie i czynach Jezusa: „Ja jestem drogą, prawdą i życiem” (J 14,6).

Współcześnie z niepokojem słuchamy, gdy ktoś zapewnia nas o prawdzie historii; nieufności nauczyło nas myślenie i czyny ludzi, o których Miłosz powiada, iż ulegli „Hegłowskiemu ukąszeniu”. Ukąszenie to skłaniało człowieka do myślenia o historii jako o zniewalającym procesie, dla którego ludzie są tylko mierzwą czy materiałem, a który dokonuje się ponad ich głowami, nawet ponad ich życiem. Nie takie jest myślenie biblijne. Bóg nie „musiał”, Bóg chciał i ta różnica jest zasadnicza. Jeżeli chciał, to znaczy, że Jego działanie nie jest żadną koniecznością – lecz darem. Boża obecność jest człowiekowi podarowana, a nie staje się mocą kosmicznej konieczności, każącej Absolutowi poszukiwać swej własnej świadomości w świadomości człowieka, jak twierdzi Hegel.

Jezus głosi prawdę usłyszaną u Ojca; przyszedł na świat po to, aby dać świadectwo prawdzie:

Ja  
Na to się urodziłem  
I przyszedłem na świat,

---

<sup>3</sup> Poniżej w tym rozdziale cytaty z Nowego Testamentu (jeśli w przypisach nie zaznaczono inaczej) podane zostały według wydania: *Pismo Święte Nowego Testamentu w przekładzie z języka greckiego*, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Sandomierz 2006 [przyp. red.].

Abym świadczył o Prawdzie.  
Kto jest z Prawdy,  
słucha głosu mego<sup>4</sup>.

Świadczyć o prawdzie to tyle, co czynić obecnym Boga żywego i prawdziwego – czyli wiernego w miłości do człowieka. Niewyrażalny Bóg obecny jest w osobie Jezusa Chrystusa wśród ludzi. Inaczej mówiąc: Jezus jest słowem (wyrazem) tej obecności.

Prawdę się poznaje. Jaką tajemnicę zawiera hebrajski czasownik *jada*? Biblijne rozumienie poznania nie ogranicza się do znaczenia czysto intelektualnego, jest bliższe rozpoznaniu eksperymentalnemu, a najbliższe ustanowieniu intymnego związku pomiędzy dwiema osobami. Poznać – to tyle, co rozpoznać kogoś, nie poznać – to tyle, co odrzucić! Znowu więc mamy do czynienia z rzeczywistością osobową, a nie rzeczową, przedmiotową. Dla autorów biblijnych pierwszą przestrzenią, w której żyje człowiek, jest przestrzeń międzyludzka, w oparciu o doświadczenie w niej zawarte kształtuje się doświadczenie świata i doświadczenie Boga, w zrodzonym w niej języku opisuje się nawet to, co poza nią wykracza, co jest bytem rzeczy. Myślę, że takie intuicje dobrze oddają słowa Martina Bubera:

To, co istnieje, odkrywa się przed nim [człowiekiem] w Zdarzeniu, a to, co się dzieje, przychodzi do niego jako Byt... Przychodzi do ciebie, przychodzi cię szukać; ale jeśli cię nie znajduje, jeśli cię nie spotyka, pierzcha... Nie znajduje się poza tobą, dotyka głębi twego bytu, a nazywając go „duszą mojej duszy”, w niczym nie przesadziłeś. Ale wystrzegaj się chęci przeniesienia go do twojej duszy – unicestwiłbyś go. Jest on twoją obecnością, masz obecność o tyle, o ile posiadasz ów świat relacji... Między nim a tobą jest wzajemność daru; mówisz mu Ty i dajesz mu siebie; on mówi tobie Ty i daje ci siebie<sup>5</sup>.

Nic dziwnego, że słowa Bubera tak dobrze oddają myśl biblijną, ten myśliciel bowiem jak rzadko który wniknął w wewnętrzny świat Słowa Bożego, ukazując przy tym niesłychaną bliskość biblijnych kategorii i wrażliwości współczesnej, właśnie w wartościach osobowych poszukującej drogi do odbudowania duchowego uniwersum.

Jednak błędem byłoby sądzić, że tylko ta tradycja karmi myślenie współczesne. Nad wyraz często spotykamy ślady koncepcji zgoła

4 J 18,37 [w:] *Pisma św. Jana Ewangelisty. Ewangelia, Listy, Apokalipsa*, tłum. z greckiego R. Brandstaetter, Warszawa 1978, s. 110.

5 M. Buber, *Słowa – zasady*, tłum. K. Bukowski, „Znak” 1974, nr 3, s. 309–310.

odmiennej od biblijnego świata – mianowicie gnozy. Nie miejsce tu, by charakteryzować tę ostatnią. Zasadniczą różnicę z myśleniem biblijnym ująć by można tak: dla wiary biblijnej prawda jest poznaniem osoby danej mi w spotkaniu, jest więc Objawieniem, natomiast dla gnostyków prawda ujawnia wewnętrzne bogactwo, które jest w człowieku w stanie ukrytym. W gnostyckiej Ewangelii św. Filipa znamiennej trawestacji podlegają słowa Chrystusa z Ewangelii św. Jana (J 2): „Jeśli poznacie prawdę, prawda was wyzwoli. Niewiedza jest niewolnikiem. Gnoza jest wolnością. Jeżeli poznamy prawdę, znajdziemy owoce prawdy w sobie. Jeżeli zwiążemy się z nią, przyjmie ona naszą Pełnię”<sup>6</sup>. Pełnia (*πλήρωμα*) ukryta jest w człowieku, trzeba tylko do niej dotrzeć, trzeba ją odsłonić, ujawnić, wywieść na światło. Zatem w tym ujęciu wolność polega na odsłonięciu przed człowiekiem prawdy o jego obcości w kosmosie, skoro jest on w swojej istocie identyczny z bóstwem. Prawda człowieka to jego tożsamość z Bogiem. Prawda ta jest ukryta przed oczami profanów i somatyków (cielesnych), natomiast dostępna jest „wiedzącym”, którzy już nie żyją w świecie ułudy, ale dzięki wtajemniczeniu dostrzegają swoją wewnętrzną prawdę. Ten akt poznania jest tożsamy z wyjściem poza złowieszczy krąg, nad którym władzę roztańczają wrogie Moce i Panowania, siły świata materialnego. Cytowana już ewangelia gnostycka głosi: „Kto posiadał gnozę prawdy, jest wolny (por. J 8,32 – przyp. J.A.K). Wolny zaś nie popełnia grzechu. [...] Tych, którym nie pozwala się grzeszyć, świat nazywa wolnymi [*ἐλεύθερος*]. Tym, którym nie pozwala się grzeszyć, gnoza prawdy wznosi serce, to znaczy czyni ich wolnymi i wznosi ich ponad cały świat”<sup>7</sup>.

Inaczej u św. Jana: człowiek jest zbawiony przez spotkanie z Jezusem, który jest pośrednikiem Objawienia.

Boga nigdy nikt nie widział  
Syn Jednorodzony,  
On,  
Który jest w łonie Boga  
Przynosi wieść<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Wydanie polskie *Ewangelii Filipa* w przekładzie W. Myszora [w:] *Teksty z Nag-Hammadi*, tłum. A. Dembska i W. Myszor, Warszawa 1979, s. 274.

<sup>7</sup> Tamże, s. 267.

<sup>8</sup> J 1,18 [w:] *Pisma św. Jana...*, dz. cyt., s. 14.

Nie chodzi tu o mitycznego wyzwoliciela, lecz Słowo, które stało się ciałem (J 1,14). Ta sama myśl zawarta została w powiedzeniu Jezusa, że kto widzi Jego, widzi Ojca. Obecność Boga dostrzegać można w człowieczeństwie Jezusa Chrystusa.

Wiemy także,  
Że Syn Boży przyszedł  
I dał nam rozum,  
Dzięki któremu poznajemy  
Boga Prawdziwego  
I jesteśmy w Prawdziwym,  
W Synu Jego,  
W Jezusie Chrystusie<sup>9</sup>.

Poznać Prawdziwego to tyle, co być Prawdziwym, a więc wejść z nim w osobistą relację i żyć z nim we wspólnocie.

Specyfika poznania w znaczeniu biblijnym odsłania się nam jeszcze wyraźniej w perspektywie sporu Friedricha Nietzschego z platonizmem. Nietzsche uważał chrześcijaństwo za ludową odmianę platonizmu i odrzucał tak jedno, jak drugie. Motyw tego odrzucenia przypomina ten, który Sartre'owi każe ostatecznie wyrzec się Boga: jego istnienie bowiem wyznacza gotowy świat wartości i prawdy, człowiek zatem nie może być twórcą, jest tylko wykonawcą zastanego planu. Dla Nietzschego świat platońskich idei był próbą ucieczki podjętej przez greckiego filozofa, przerażonego tragicznością świata. Podobnie i chrześcijaństwo jest taką ucieczką w świat gotowy i uładzony, w którym panuje dobro i prawda. Natomiast człowieczeństwo urzeczywistnia się w woli mocy, odwadze stawienia czoła światu takim, jaki jest: bez gotowego, zadekretowanego odwiecznie sensu. Sens ten może nadać światu jedynie twórczy człowiek, dla którego być to tworzyć, a tworzyć to stwarzać świat wciąż od nowa.

Prawda jawi się w Biblii, a szczególnie w Nowym Testamencie, w innej niż grecka perspektywie. Nie jest gotowym ładem świata, odczytywanym poprzez racjonalny namysł. Oznacza wierność, której człowiek doświadcza w spotkaniu, wierność Osoby, a nie stałość rzeczy czy idei. I to nakreśla zupełnie nowy horyzont. W wizji nietzscheańskiej prawda i wolność jawiły się jako wartości sprzeczne, wzajemnie się wykluczające. Dopiero osadzone w kontekście własnym, czyli biblijnym,

---

<sup>9</sup> 1 ], 5,20 [w:] tamże, s.150.

słowa Ewangelii według św. Jana o prawdzie, która wyzwala, nabierają pełnego sensu.

Jaki jest więc ostatecznie ten sens? Przeczytajmy św. Jana: „Teraz zaś zrozumieli, że wszystko, cokolwiek Mi dałeś, pochodzi od Ciebie. Przekazałem im bowiem słowa, które Ty Mi dałeś, i oni je przyjęli. Uznali, że Ja rzeczywiście przyszedłem od Ciebie, i uwierzyli, że Ty Mnie posłałeś” (J 17,7–8) Misja Jezusa nie polega na przekazaniu jakiejś teoretycznej konstrukcji słownej, lecz na odsłonięciu rzeczywistości Boga. Dokonuje On tego przez całą swą działalność: przez to, co mówił, przez to, co czynił, i przez to, Kim był. Poznać Jezusa to przyjąć Jego słowa, czynić to, co nakazał, aby we własnym byciu urzeczywistnić coś z tego, Kim On był. Wtedy odsłoni się człowiekowi rzeczywistość Ojca, odsłoni się, Kim jest Prawdziwy. Sens tej prawdy Jan określa krótko: „Bóg jest miłością” (1 J 4,8). To zdanie nie jest wynikiem jakichś skomplikowanych spekulacji, lecz podsumowaniem doświadczenia tego, kim był Jezus w swym ziemskim byciu, jaką wartość naczelną w nim urzeczywistnił: „Czym jest miłość, poznaliśmy po tym, że On oddał za nas swoje życie” (1 J 3,16).

Jeżeli prawda jest miłością, to wyzwolenie, jakie ona przynosi, nabiera nowego wymiaru. Wolnym jest się na miarę uczestniczenia w tej otwartej na człowieka Boskiej Rzeczywistości. Wolnym jest się na miarę miłości, na miarę tego, jak człowiek jest gotów na wzór Jezusa oddawać życie za braci.

„Litera zabija – Duch ożywia, a gdzie Duch, tam wolność” (2 Kor 3,3,17)

Wraz z tym zdaniem wchodzimy w jeszcze inny wymiar doświadczenia wyzwolenia. Doświadczenie to jest obecne w całych dziejach zbawienia, nabiera zaś nowego znaczenia wraz z przejściem od Starego do Nowego Prawa. Jeżeli powiedzieliśmy, że Biblia mówi o wolności, kładąc nacisk na jej aspekt dynamiczny, na wyzwolenie, to jednym z jego wymiarów było dla św. Pawła wyzwolenie od Prawa. Musimy pamiętać, czym było Prawo dla Pawła i jego współrodaków: nie chodziło tutaj tylko o same przykazania, o dekalog. W pojęciu Prawa mieścił się cały zespół przepisów regulujących życie pobożnego Żyda, a mających uczynić z każdego dnia i z każdej czynności dzieło chwały Bożej. Łatwo jednak skrupulatne przestrzeganie ustalonych przepisów staje się formalnością, właśnie „literą”. W każdej religii obserwujemy następujące po sobie

etapy skostnienia i formalizmu z jednej strony i ożywienia duchowego, uwewnętrznienia z drugiej. Nauka Jezusa Chrystusa została odczytana przez Jego uczniów jako radykalne zaprzeczenie wszelkiego religijnego formalizmu, wszelkiej ceremonialności, jako wezwanie do oddawania Ojcu chwały w Duchu i prawdzie.

Szczególnie wyraźnie uświadamiał sobie tę przemianę św. Paweł, który w Drugim Liście do Koryntian pisał:

Powszechnie o was wiadomo, żeście listem Chrystusowym dzięki naszemu posługiwaniu, listem napisanym nie atramentem, lecz Duchem Boga żywego; nie na kamiennych tablicach, lecz na żywych tablicach serc. [...] On też sprawił, że mogliśmy stać się sługami Nowego Przymierza, przymierza nie litery, lecz Ducha; litera bowiem zabija, Duch zaś ożywia. [...] Pan zaś jest Duchem, a gdzie jest Duch Pański – tam wolność (2 Kor 3,3.6.17).

Różne postacie opozycji Duch – litera można zestawić w stosownej tabelce:

Duch	Litera
wypisany w sercach	wypisana na kamieniach
Duchem na żywych tablicach serc	atramentem na kamiennych tablicach
Wolność	Prawo
obrzezanie serca	obrzezanie (fizyczne)
Nowe	Stare
Życie	Śmierć

Słowa Pawła nawiązują do pism Jeremiasza i Ezechiela, które zawierały wizje przyszłych czasów, kiedy to zostanie zawarte Nowe Przymierze, będące zasadniczym krokiem w kierunku spotkania Boga i człowieka. Prawo Mojżesza zostało przekazane na tablicach kamiennych, które Mojżesz otrzymał od Pana, a które następnie były pieczołowicie przechowywane w Arce Przymierza. Nowe Przymierze natomiast jest obecnością Boga – Ducha w sercach, czyli w samym wnętrzu najbardziej intymnej, osobowej prawdy człowieka.

Jeden ze współczesnych komentarzy powiada: Nowe Przymierze nie jest tekstem, który dopełnia bądź uzupełnia poprzedni; nie chodzi tu o reformę, lecz przejście do innego typu religii, który można opisać jako odejście od napisanego ku przeżytemu. Innymi słowy powtórzono

tu starą myśl św. Tomasza z Akwinu: Ewangelia to nie księga, to obecność Ducha Świętego w sercach wiernych. Bez Ducha sam tekst zabija. Zabija nawet tekst Nowego Przymierza, jeśli będzie na przykład jedynie źródłem cytatów w polemikach pomiędzy poszczególnymi grupami wyznawców, gdy stanie się źródłem faryzejskiego samozadowolenia, gdy – jak dla współczesnych Jeremiaszowi – nie nawrócenie serca do Pana będzie ważne, lecz świątynia, którą się posiada i która samym swym istnieniem rzekomo zapewnia bezpieczeństwo. To mało ważne, że teraz tą świątynią miałyby się stać Księga – pełniłaby tę samą funkcję, czyli stała się alibi sprawiedliwości dla niesprawiedliwych.

Wybitny historyk religii powiedział, że w islamie Słowo stało się Księgą, a w chrześcijaństwie Słowo stało się Ciałem. Stało się człowiekiem, czyli na sposób ludzki zamieszkało w przestrzeni stworzonej przez ludzi, w przestrzeni międzyludzkiej.

Jezus nie przyszedł znieść Prawa, ale je wypełnić (zob. Mt 5,17 greckie słowo *pleroun* użyte przy tej okazji może oznaczać zarówno „ureczywistnić” – na przykład prorocstwo, jak i „wypełnić” – na przykład sieci, miarę). Kontekst Ewangelii św. Mateusza każe słowo to rozumieć jako „wypełnić”, czyli doprowadzić do pełnej doskonałości; bądź też inaczej: nadać prawu prawdziwy sens, czyli ostatecznie sens religijny. Można to wyrazić jeszcze inaczej: „wypełnić” to tyle, co ukazać w nowej perspektywie, a wtedy to, co dotychczas wydawało się oczywiste, ujawni swą nieznaną postać. Dwuznaczność Prawa polegała na tym, iż łatwo mogło stać się ono kodeksem, zespołem przepisów, których przestrzeganie zapewniało człowiekowi czystość sumienia i poczucie bycia sprawiedliwym przed Bogiem. Jednak kategoria „wobec Boga”, podstawowa kategoria egzystencjalna człowieka Biblii, każe inaczej patrzeć na te sprawy. Jak powiedział Søren Kierkegaard w *Ultimatum*, nie można mieć racji przed Bogiem, gdyż Bóg jest Bogiem, a człowiek człowiekiem<sup>10</sup>. Prawo ujawnia człowiekowi jego wewnętrzną ułomność, jego niezdolność do ureczywistnienia własnego człowieczeństwa. Doświadczenie to wyraził św. Paweł: „Gdyby nie Prawo, w ogóle nie poznałbym grzechu” (Rz 7,7). Prawo więc było i jest konieczne, ale jako tama dla ludzkiej pychy, nie zaś jako źródło rzeczywistości. Dla św. Pawła były to dwa odrębne sposoby realizacji egzystencji religijnej – jeden oparty na wierze, a drugi oparty na uczynkach płynących z Prawa: „To

<sup>10</sup> Zob. S. Kierkegaard, *Albo-albo*, t. 2, tłum. K. Toeplitz, Warszawa 1976, s. 475–477.

zaś, że nikt nie może uchodzić w oczach Boga za sprawiedliwego na mocy Prawa, wynika [z Pisma, które mówi], że sprawiedliwy będzie żyć dzięki wierze. Tymczasem Prawo nie opiera się na wierze, skoro [jest w nim powiedziane, że] kto wypełnia przepisy, dzięki nim żyć będzie” (Gal 3,11–12). Z jednej więc strony egzystencja religijna, budująca swoją sprawiedliwość (rację przed Bogiem) w oparciu o własne siły, z drugiej zaś człowiek, który jak Abraham idzie za głosem powołania – daru, który przyjęty z ufnością i wiarą prowadzi do Boga.

Dla Pawła Prawo było zniewoleniem; być posłusznym jego wezwaniom to tyle, co oddawać się w niewolę. Od tej niewoli wyzwolił człowieka Chrystus. Nie oznaczało to bynajmniej zniesienia prawa moralnego, ale jego dopełnienie: „Celem Prawa jest Chrystus [dający] usprawiedliwienie każdemu, kto wierzy” (Rz 10,4). Tylko poddając się Prawu, tylko starając się żyć wedle sumienia, odkrywa człowiek konieczność zbawienia, konieczność daru, który by wyzwalał wewnętrznie z dwuznaczności rozdzierającej jego egzystencję. Dlatego doświadczenie Pawła, gorliwego faryzeusza i gorliwego wykonawcy Prawa, każe mu wołać z radością: „Ku wolności wyswobodził nas Chrystus” (por. Gal 5,1). Ta wolność od Prawa jest wolnością do miłości, która daje możliwość przekroczenia dualizmu: z jednej strony autonomii, prowadzącej do pustki, a z drugiej strony heteronomii, prowadzącej do zniewolenia.

Natomiast wy, bracia, zostaliście powołani do wolności. Lecz niech wam ta wolność nie służy za pretekst do ulegania pożądaniom waszego ciała. Przeciwnie, ożywieni miłością służcie jedni drugim. Wszystkie bowiem nakazy Prawa streszczają się w tym jednym przykazaniu: Będziesz miłował bliźniego swego, jak siebie samego (Gal 5,13–14).

Miłość płynie z wolności oraz urzeczywistnia ją. Moja wolność staje się rzeczywistością w tej mierze, w jakiej kocham. Im bardziej kocham, to znaczy im bardziej moje życie nastawione jest na dobro drugiego człowieka, tym bardziej jestem wolny, natomiast gdy zamykam się w poczuciu samowystarczalności, wtedy wydaję siebie na łup zniewolenia. Paweł ukazuje w cytowanym powyżej tekście ciekawą perspektywę iluzorycznego urzeczywistnienia wolności: gdy staje się ona pretekstem do ulegania żądom ciała. Cała biblijna nauka o wolności stoi pod znakiem wyzwolenia, czyli dynamicznego przejścia ze stanu niewoli do wolności. Jesteśmy między jednym stanem a drugim, dlatego wszelkie iluzoryczne postaci wolności powiększają tylko stopień



zniewolenia, czyniąc niewolę tym bardziej niebezpieczną, im bardziej uwikłaną w pozory.

Wolnym czyni człowieka obecność Ducha. Jest to wewnętrzna, przenikająca serce obecność Boga. Paweł, opisując ją, mówił, że Duch „mieszka” (Rz 8,11), daje świadectwo o nas (Rz 8,16), „wstawia się za nami” (Rz 8,26) i woła w naszym sercu (por. Gal 4,6). Wszystkie te wyrażenia są próbą oddania w słowach rzeczywistości przekraczającej możliwości sformułowań werbalnych. Jej istota sprowadza się do tego, że poprzez chrzest człowiek odkrywa nową postać obecności Bożej, będącą intymnym, wewnętrznym związkiem. Ta obecność ma moc przekształcenia człowieka w Nowe Stworzenie, a radykalna, do korzeni bytu sięgająca przemiana stanowi wyjście poza dychotomię zewnętrżności i wewnętrzności. Nauczyciel nie poucza jak Sokrates – poprzez słowa i przykłady, lecz z wnętrza samego człowieka. Święty Augustyn mówi o Wewnętrznym Nauczycielu. Jest nim Chrystus, ale to Duch Święty czyni żywą jego obecność w duszy chrześcijanina. Jeżeli wolnym jest ten, kto działa *sponte sua, sine lege*, to wolnym jest właśnie chrześcijanin, bowiem w działaniu kieruje się wskazaniem głosu Mistra Wewnętrznego. Tak należy rozumieć słowa Pawła, gdy mówi: „Gdzie jest Duch Pański – tam wolność”. Wolność od zewnętrznego Prawa, które ciężarem kamiennych tablic przygniata człowieka do granic możliwości. Ale i wolność do działania w miłości. Ta przemiana w bycie człowieka tłumaczy redukcję przykazań do jednego tylko przykazania miłości. Nadal pozostaje w mocy dekalog jako droga ukierunkowująca w poszukiwaniu tego, co istotne: życia dla dobra, dla miłości. Jednak głębokiego znaczenia nabierają w tym kontekście słowa Augustyna, streszczającego etykę chrześcijańską w powiedzeniu: *dilige et quod vis fac* (kochaj i czyń, co chcesz).

Chrześcijanin rządzi się więc w swym postępowaniu prawem, ale jest to Prawo wolności: „Powinniście mówić i czynić tak, jak ludzie, którzy będą sądzeni na podstawie Prawa gwarantującego nam wolność” (Jak 2,12), wolność zaś urzeczywistnia się przez miłość.

„Już nie ja żyję, żyje we mnie Chrystus” (Gal 2,20)

Uznanie zacytowanej w tytule niniejszego ustępu formuły Pawła z listu do Galatów za formułę ewangelicznej wolności wzbudzić może wiele wątpliwości. Gdy bowiem odniesiemy ją poza religijnym kontekstem

do współczesnej wrażliwości, może być zrozumiana jako klasyczna formuła zniewolenia, cóż bowiem innego może oznaczać utrata własnego życia i podporządkowanie się wszechwładnej obecności Innego? Po- zornie urzeczywistnia się tutaj klasyczna relacja zniewolenia wyrażona w dialektyce pana i niewolnika, opisanej przez Hegla w *Fenomenologii ducha*: sens niewolnika tkwi w posiadaniu pana i w panu jest prawdziwe życie niewolnika<sup>11</sup>.

Jednakże dalsze fragmenty słynnego tekstu heglowskiego ujawniają jego głębszy sens, ukazując relacje pana i niewolnika nie tylko jako przypadkowy stosunek wyznaczony realiami socjologicznymi, ale jako opis istotnych cech ludzkiej egzystencji: „Strach, który odczuwała (świadomość niewolnicza), dotyczył nie tego i owego szczegółu i nie tej czy innej chwili – lecz całej jej istoty, odczuwała bowiem strach przed śmiercią, panem absolutnym”<sup>12</sup>. Tak więc zniewolenie człowieka nie jest tylko rzeczywistością socjologiczną czy psychologiczną, lecz ostateczną: panem absolutnym człowieka jest śmierć, do której zawsze należy ostatnie słowo. Każde myślenie o człowieku i jego wolności musi to wziąć pod uwagę. Słowa św. Pawła wyrażają wynikającą z Ewangelii perspektywę przełamania tej niewoli, wyzwolenia od śmierci ku wolności przez Chrystusa. Jeżeli zasadą mojego życia staje się życie samym Bogiem, wtedy wyrwany zostaje niewoli śmierci.

Te sformułowania wymagają jednak komentarza. Stwierdzenie „żyję już nie ja” może łatwo wprowadzić w błąd, jeżeli nie będzie się go rozumiało w kontekście biblijnym.

Formuła Pawła należy niewątpliwie do mistycznych, jeżeli przyjmujemy takie rozumienie mistyki, w którym oznacza ona dążenie do ekstazy pocucia jedności z Bóstwem. Tę jedność można jednak ująć przynajmniej na dwa sposoby. Pierwszy będzie wpisany w kontekst „mistyki jedności”, której najdoskonalszy przykład stanowi kierunek biorący swój początek w myśli Plotyna. Absolut (Jednia) istnieje poza wszelkimi określeniami, nawet poza samym bytem; człowieka natomiast opisuje się jako oderwanego od swego źródła i przez to właśnie rozdartego wewnątrz. Dążenie człowieka do odnalezienia pełni jest „ucieczką samotnika do Samotnika” (tak brzmi ostatnie zdanie z *Ennead*).

<sup>11</sup> Zob. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia Ducha*, t. 1–2, tłum. A. Landman, Warszawa 1963–1965.

<sup>12</sup> Tamże, t. 1, Warszawa 1963, s. 224–225.

Celem tego dążenia, określanego jako ucieczka, jest zniesienie rozszczępienia na przedmiot i podmiot, ostateczny zaś cel to utożsamiające roztopienie się w bóstwie.

Odmienne rozumieją mistykę religie teistyczne, uznające istnienie Boga, z którym człowieka wiąże więź osobowa, opisywana w kategoriach relacji ja–Ty. Tak rozumiana jest relacja Bóg–człowiek w Biblii, i w takim kontekście należy oczywiście umieścić myśl św. Pawła. Dla Pawła „żyć w Chrystusie” lub inaczej: pozwolić, by „Chrystus żył we mnie”, to pozostawać z Nim w osobistej łączności, która ostatecznie jest po prostu miłością. Miłość daje kochającym wspólnotę bytu, ale to inny rodzaj wspólnoty od tej, którą opisywaliśmy jako nurt „mistyki jedności”.

Paweł tworzy specjalne wyrażenia dla oddania tego głębokiego związku pomiędzy wierzącym a Chrystusem, wprowadza mianowicie grecki przedrostek „syn-” (łac. „con-”, niem. „mit-”), czyli „współ-”, dołączony do czasownika używanego do opisania włączenia chrześcijanina w tajemnicę życia, śmierci i zmartwychwstania Pana. Konstrukcja ta, po części tylko dająca się przetłumaczyć na inne języki, w polskich przekładach Biblii uległa zatarciu. Spróbujmy jednak odnaleźć jej ślady. Paweł pisze, że „nasz stary człowiek wspólnie z Nim został ukrzyżowany” (*συνεσταυρώθη, simul crucifixus est* – Rz 6,6), jesteśmy „razem z Nim współpogrzebani” (*συνταφέντες, consepulti*), wraz „z Nim współwskrzeszeni” (*συνηγέρθητε, conresuscitati*) dzięki wierze (Kol 2,12); Bóg nas „razem z Nim przywrócił do życia” (*συνεζωποίησεν, convivificavit* – Kol 2,13). Myśl ta kulminuje w tekście listu do Rzymian: „Jeżeli bowiem zrośliśmy się z Nim (*σύμφυτοι γεγόναμεν – complantati facti sumus*) przez śmierć podobną Jego śmierci, to będziemy również jedno z Nim przez podobne zmartwychwstanie” (Rz 6,5).

Powracając do przywołanej na początku formuły św. Pawła: „Żyję już nie ja, żyje we mnie Chrystus”, zapytajmy, o jakie „ja” w tym wypadku chodzi. Czy Paweł tym zdaniem podsumowuje po prostu swoje własne doświadczenia? Wszystko wskazuje, że nie tylko. Analogicznie do pojęcia „ja lirycznego” można by zaproponować termin „ja soteryczne”, który opisywałby podmiot, sytuując go w dramacie zbawienia odkrywającego sens i znaczenie ludzkiego bytu. To „ja soteryczne”, wskazuje na konstytutywne cechy egzystencji chrześcijanina, której istota zasadza się na wspólnocie z Chrystusem.

Jest to wspólnota wiary, a w wierze chrześcijańskiej nie chodzi tylko o przyjęcie nauki Chrystusa, ale o pełne ufności powierzenie Mu

swojego życia (co oddaje klasyczne rozróżnienie *credere Deum* – *credere Deo*: wierzyć w Boga – wierzyć Bogu). Tak pojęta wiara otwiera człowieka na rzeczywistość nadprzyrodzoną i daje doświadczenie tej rzeczywistości. Nie miejsce tutaj na dłuższe analizy, ale warto zwrócić uwagę na teksty św. Jana ukazujące wzajemną zależność wiary i widzenia. Patrząc w ludzką twarz Jezusa, widzimy Ojca, ale tylko przez wiarę, oczyma duszy. Trzeba uwierzyć, aby zobaczyć. Ale też trzeba znaku, który by do wiary doprowadził. Uczeń, gdy wszedłszy do grobu, nie znalazł ciała Pana, „zobaczył [wszystko] i uwierzył” (J 20,8). Podobnie i Tomasz uwierzył, ponieważ zobaczył. A Jezus powiada: „Błogosławieni, którzy choć nie widzieli, to jednak uwierzyli” (J 20,29). Widzenie, które daje wiara, jest jednocześnie wspólnotą bytu: „Wytrwajcie tedy we mnie do końca, to i Ja będę w was” (J 15,4). Jak szczerp winny żyje sokami płynącymi z krzewu winorośli, tak wierzący wszczepiony jest w Chrystusa i żyje mocą Jego łaski: „Jeśli ktoś Mnie miłuje, zachowuje moją naukę. Dlatego Ojciec mój również go umiłuje; przyjdziemy do niego i będziemy w nim przebywać” (J 14,23).

Wyzwalająca wspólnota bytu jest dla chrześcijanina przedmiotem nadziei. W tym miejscu należy przypomnieć jedną z zasadniczych zasad interpretacji Nowego Testamentu: całe dzieło dokonane przez Jezusa Chrystusa, Jego nauka, ma charakter eschatologiczny, to znaczy zawiera się w nim dialektyczne napięcie pomiędzy „już tak” i „jeszcze nie”. „Już tak”: Mesjasz przyszedł, Bóg dokonał zbawienia swego ludu, ale „jeszcze nie” ujawniła się cała moc tej zbawczej rzeczywistości, jeszcze nie całkowicie świat ogarnięty został zbawczą mocą Chrystusa. Grzech został zgładzony, ale trwają jego skutki w człowieku. Powiedzenie św. Pawła o Chrystusie żyjącym w chrześcijaninie należy rozumieć w eschatologicznej perspektywie: wskazuje ono na zapoczątkowanie tej zbawczej obecności w duszy człowieka. Wierzący żyje jeszcze w warunkach cielesnych, ale już życiem Zmartwychwstałego. Nowa rzeczywistość, pojednanie człowieka z Bogiem, ze światem i ze sobą, już są realnie obecne w świecie, ale to obecność ziarna gorczycy, które dopiero ma wzrastać, aby stać się drzewem. Teraz widzimy tę rzeczywistość przez wiarę, potem mamy ją oglądać twarzą w twarz.

Pisze św. Paweł w liście do Rzymian: „Lecz jeśli przebywa w was Chrystus, to ciało wprawdzie jest umarłe z powodu grzechu, ale duch żyje dzięki usprawiedliwieniu” (Rz 8,10). W tym kontekście „ciało” oznacza dla Pawła coś innego niż osobę w jej aspekcie zewnętrznym

i widzialnym. Termin ten odnieść by należało do wspomnianego już „ja soterycznego”. „Ciało” to tyle, co człowiek poddany grzechowi, człowiek stary. Apokaliptyka żydowska czasów Chrystusa odróżniała dwie epoki w dziejach świata – świat „teraz”, który ma przeminąć i w którym człowiek poddany jest grzechowi i uciskowi, oraz „potem”, który ma nadejść i który będzie królestwem sprawiedliwości i pokoju. W perspektywie ewangelicznej przyjście Chrystusa postawiło ludzi w obliczu wyboru: bądź poprzez wiarę wejść w nowy wiek (*eon*), uczestniczyć w zapoczątkowanej obecnie „nowej ziemi i nowym niebie”, bądź też przez odmowę i zatwardziałość serca pozostać w starym wieku (*eonie*). Dla opisanía tych dwu możliwych postaci urzeczywistnienia „ja soterycznego” Paweł mówi o nowym i starym człowieku, o człowieku cielesnym i duchowym. Ponieważ jednak przyszły *eon* zaczyna się dopiero urzeczywistniać, więc nawet wierzący, choć duchem przynależą już do nowej rzeczywistości, poddany jest trwającym jeszcze skutkom grzechu. Dotyczy to również śmierci. W dawnym *eonie* śmierć była rzeczywiście „panem absolutnym”, jak pisał Hegel. Teraz jej moc została złamana: „Gdzież jest, o śmierci, twój oścień?” (1 Kor 15,55). Cielesny człowiek umiera, ale ponieważ „żyję już nie ja, żyje we mnie Chrystus”, więc to nowe życie jest zadatkem zmartwychwstania w pełnym urzeczywistnieniu nowego *eonu*. Wejście w nowy *eon* to wkroczenie w świat wolności.

Przemiana w egzystencji człowieka urzeczywistnia się już teraz w miłości. „Tak więc i wy pamiętajcie, że umarliście dla grzechu, ale żyjecie dla Boga w Chrystusie Jezusie” (Rz 6,11). Żyć dla Boga w Chrystusie Jezusie to pójść w Jego ślady: „Jeżeli ktoś chce iść za Mną, niech się wyrzeknie samego siebie, niech weźmie swój krzyż i niech Mnie naśladuje” (Mk 8,34). Akt wzięcia przez Jezusa krzyża był aktem miłości, heroicznego wyboru wynikającego z tego, że umiłował swoich, którzy byli na świecie, do końca ich umiłował (por. J 13,1). Chrześcijanin, postępując za Jezusem, ma zerwać ze światem, czyli ze starym *eonem*, gdzie panowały nienawiść i prawo zemsty. Ma podporządkować swoje życie, swoje decyzje i wybory naczelnej wartości, jaką On w swoim życiu urzeczywistnił – miłości. Miłość pozwala całkowicie odmienić stosunek człowieka do Boga. Nie jest to już stosunek pana do sługi, do niewolnika, lecz raczej stosunek przyjaźni i wspólnoty. Wielką deklaracją wolności chrześcijanina są słowa Jezusa przekazane przez Jana: „Już nie nazywam was sługami (dosłownie: *doulos* – niewolnik), bo sługa

nie wie, co czyni jego pan, lecz nazwałem was przyjaciółmi, albowiem przekazałem wam wszystko, co usłyszałem od mego Ojca” (J 15,15).

## Wolność jako wyzwolenie

Wolność wpisana jest w ludzki byt. Człowiek nie może pogodzić się z wizją świata, w której byłby tylko elementem struktury czy procesu, bezwolnie podporządkowany prawom Wielkiego Zwierzęcia, w którego wnętrzu przyszło mu żyć. Ten ludzki bunt przeciw zniewoleniu karmi się wspomnieniem i nadzieją. Przynosimy ze sobą na świat wspomnienie bytu sprzed naszej historii, bytu, w którym paradygmatycznie urzeczywistniła się pełnia ludzkiej rzeczywistości.

Uwydatnia ona [tradycja – przyp. J. A. K.] i wyraża określone stanowisko człowieka w kosmosie, które można by nazwać tęsknotą za rajem. Przez to wyrażenie rozumiemy pragnienie znalezienia się na stałe i bez wysiłku w sercu świata, rzeczywistości i świętości, słowem, pragnienie przekroczenia w sposób naturalny ludzkiego sposobu życia i uzyskania boskiego sposobu życia, co chrześcijanin określiłby jako osiągnięcie stanu ludzkości przed grzechem pierworodnym<sup>13</sup>.

Ten zakodowany w zbiorowej pamięci paradygmat nie pozwala się człowiekowi utożsamić z historyczną realizacją swojej istoty, albowiem zawsze:

Pomiędzy ideę  
I rzeczywistość  
Pomiędzy zamiar  
I dokonanie  
Pada Cień<sup>14</sup>.

Jednak nazwanie tego cienia kładącego się piętnem niespełnienia i niedokonania na ludzkim życiu jest już pierwszym krokiem ku wolności. Świadczy to bowiem o jakiejś wewnętrznej „mierze”, która człowiekowi nie pozwala opisywać się jedynie w kategoriach biologicznej czy historycznej konieczności, w języku, do jakiego nawykli mieszkańcy

---

<sup>13</sup> M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 1966, s. 376.

<sup>14</sup> T. S. Eliot, *Wydrżeni ludzie*, tłum. C. Miłosz [w:] tegoż, *Wybór poezji*, tłum. B. Baran i in., Warszawa 1988, s. 60.

ziemi Ulro. Człowiek nosi w sobie wspomnienie jakiegoś „więcej” i to wspomnienie nie pozwala mu zgodzić się zbyt łatwo na zastany świat.

To „nie” wypowiedziane rzeczywistości karmiło ludzką nadzieję, w przyszłości wypatrującej czasu, w którym „wilk zamieszka wraz z barankiem, pantera z koźlęciem razem leżeć będą, cielę i lew paść się będą spolem i mały chłopiec będzie je poganiał [...] Zła czynić nie będą ani zgubnie działać po całej świętej mej górze” (Iz 11,6.9).

Wizja przyszłego pokoju mesjańskiego jest wizją pełnego urzeczywistnienia człowieka, a zarazem jego pełnej wolności. Nie karmiła się ona wyłącznie tęsknotą za rajem, wspomnieniem przerzuconym w przyszłość. Była nadzieją żyjącą słowem obietnicy, wypowiedzianym przez samego Boga.

Kondycja obecna jest stanem „między” wspomnieniem a nadzieją, świadomością niepełności swego bytu, ale i wiary w możliwość jego przekroczenia. Dlatego Pismo Święte mówi nie tyle o wolności, co o wyzwoleniu, wskazując drogi, jakimi ma kroczyć człowiek, aby dojść do prawdziwej swej pełni, która jest w Bogu, „By Bóg był wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15,28).

Próbowałem opisać niektóre drogi tego wyzwolenia: od niewierności ku prawdzie, od litery do Ducha i od śmierci (grzechu) do życia z Bogiem. W moim przekonaniu ukazanie tych dróg wyzwolenia potwierdzają słowa Fiodora Dostojewskiego z powieści *Idiota*, że wszelkie ateizmy, mówiąc krytycznie o religii, choćby nawet zwracały uwagę na słuszne sprawy, zawsze jednak będą w ostatecznym rozrachunku mówiły „nie o tym”<sup>15</sup>. Pozostaje owo „coś” najistotniejszego, co nie podlega krytycznemu rozkładowi. Nietzsche odrzuca chrześcijański „platonizm dla ludu”, pragnący w systemie niezmiennych prawd znaleźć ukojenie przed trwogą świata. Ale prawda Biblii to nie system, lecz Osoba, której rzeczywistość ukazuje się człowiekowi nie w dyskursie, ale w doświadczeniu objawiającym.

W źródłowym doświadczeniu chrześcijańskim zostaje również przekroczona sprzeczność pomiędzy wewnętrżnością i zewnętrżnością, która Hegłowi i jego uczniom jawiła się jako zasadnicza przeszkoda w myśleniu o chrześcijaństwie jako religii wolności. To, co Hegel nazywa *Das Reich des Geistes* (Królestwo Ducha), a co miało być urzeczywistnione

<sup>15</sup> F. Dostojewski, *Idiota. Powieść w czterech częściach*, tłum. J. Jędrzejewicz, Warszawa 1961, s. 247.

przez Absolut na kartach jego dzieła, było najwewnętrzniejszą prawdą Ewangelii, wzywającej do oddawania Bogu czci „ani na tej górze, ani w Jerozolimie... [ale] w Duchu i w prawdzie” (J 4,21.23).

I wreszcie wolność jawi się jako wspólnota bytu z Panem, przez którą to wspólnotę dokonano się wyzwolenie człowieka z mocy śmierci i grzechu. Taka nauka Pisma razić może swoją śmiałością, ale w Biblii wielokrotnie znajdujemy sytuacje, w których człowiek otrzymuje od Boga dar przekraczający jego najśmielsze oczekiwania.

Próbowałem pokazać, że wszystkie opisane przeze mnie drogi wyzwolenia prowadzą do wspólnego celu, jakim jest miłość. Ten cel wyznacza sposób jego osiągnięcia, wskazuje mianowicie, że na miarę tego, jak będę uczestniczył w miłości Boga, na ile będę kochał – na tyle będę wolny. Znakomity filozof francuski Paul Ricœur jest autorem eseju o inspirującym tytule: *Wolność na miarę nadziei*<sup>16</sup>. Wskazywał w nim na dynamiczny charakter wolności, która ma się urzeczywistniać w naszym życiu. Wydawało mi się jednak rzeczą słuszniejszą zaakcentować inny aspekt ewangelicznej wolności, stąd tytuł tego szkicu: *Wolność na miarę miłości*.

Nakreślona przeze mnie perspektywa zapewne nie zadowoli wszystkich czytelników, a właściwie nie powinna zadowolić nikogo, celem moim było bowiem jedynie położenie fundamentów pod myślenie o wolności w obrębie etosu biblijnego. Brak tu szczegółowych rozstrzygnięć, a to właśnie one mogłyby być przydatne w codziennych wyborach. Chrześcijaństwo w praktycznym życiu, każdego dnia, przyczyniało się do wyzwalań człowieka w najgłębszym duchowym znaczeniu. Europejski etos wolności, który stanowi tak ważną dominantę naszej kultury, nie byłby możliwy bez chrześcijaństwa.

Można jedynie zarysować kierunek dalszego myślenia o praktycznych skutkach ewangelicznej wolności w życiu człowieka. Myśleniu ewangelicznemu obce będą takie doktryny, które nadzieję pełnego urzeczywistnienia „Królestwa Wolności” umiejscawiają na ziemi, w historycznej, a nie eschatologicznej perspektywie. Zbyt silna bowiem okazać się może pokusa, aby do skoku z „królestwa konieczności” do „królestwa wolności” opornych przymuszać. Chrześcijaństwo zgłasza

---

<sup>16</sup> P. Ricœur, *Le concept liberté religieuse*, „Archivio di Filosofia” 1968, nr 13; tekst włączony później pod nowym tytułem *La liberté selon l'espérance* do: tegoż, *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris 1969, s. 393–415.



„eschatologiczne zastrzeżenia” wobec takiej utopijnej wizji: pełna wolność, pełne urzeczywistnienie człowieka nie jest możliwe na tym świecie, a kto taką obietnicę człowiekowi daje, stawia się na miejscu Boga i w konsekwencji zaczyna sobie przyznawać prawa boskie. Historia to potwierdza.

Myślenie chrześcijańskie przychylniejsze będzie próbom stworzenia takiego systemu gwarancji w życiu społecznym, które przez organizację tego życia zapewniałyby każdemu podmiotowość i prawo stanowienia o sobie, swoich poglądach i czynach – w ramach określonych dobrem drugiego człowieka. Jest to przedsięwzięcie skromniejsze, ale wprowadzające ład, bez którego trudno człowiekowi rozpocząć podróż ku wielkiej, eschatologicznej wolności, której na imię Miłość.



## Antropologia negatywna

### „Poznaj samego siebie”

Współczesna fenomenologia religii (by wymienić tylko takie nazwiska jak Gerardus van der Leeuw czy Mircea Eliade) pozwoliła odkryć interesującą współzależność pomiędzy obrazem Boga i obrazem człowieka, jaką możemy zauważyć w różnych tradycjach religijnych. Tam, gdzie nie spotykamy osobowego Boga, również człowiek pojmowany jest inaczej niż w tradycjach personalistycznych. Wyraźnie jest to widoczne w odmianach buddyzmu, szczególnie w tej najstarszej, zwanej Therawada. W religiach profetycznych możemy również stwierdzić podobną zbieżność: Biblia nie tylko przedstawia osobowego Boga, ale mówi także o człowieku (stworzonym wszak na obraz Boga) jako osobowym, wolnym i rozumnym partnerze Boga, przemawiającym do Pana z ziemi w imieniu całego stworzenia.

Teologia negatywna podkreśla, że absolutna transcendencja Boga uniemożliwia wyrażenie Jego istoty w jakichkolwiek słowach ludzkich. Jeżeli prawdziwy jest wspomniany powyżej paralelizm obrazu Boga i człowieka, to teologii apofatycznej odpowiadać powinna apofatyczna antropologia. Jakie jednak miałyby mieć znaczenie? Przecież Biblia zawiera jasną naukę o człowieku: jest on stworzony na obraz i podobieństwo Boga (Rdz 1,27). Ma czynić sobie ziemią poddaną, ma stanąć przed Bogiem, aby zdać sprawę ze swego władarstwa na ziemi.

Co jednak znaczy „być stworzonym na obraz niewysłowionego Boga”? Czy to znaczy, że jakiś obszar niewysłowioności człowiek nosi w sobie? Jeżeli tak, to gdzie on się mieści? Czy ta właśnie niewysłowiona sfera jego bytu jest miejscem, które przygotował Bóg, aby tam zamieszkać? Dla myślicieli chrześcijańskich właśnie stworzenie „na obraz i podobieństwo” było korzeniem tajemnicy, jaką człowiek jest dla samego siebie. Święty Augustyn pisał: „Bóg uczynił człowieka na

swój obraz i podobieństwo w umyśle: tu mieści się obraz Boży. Sam umysł nie może być pojęty, nawet przez samego siebie, dlatego że jest obrazem Boga”<sup>1</sup>.

Człowiek jest więc tajemnicą dla siebie samego – jak ma zatem poznać siebie?

Poznanie samego siebie to jeden z wielkich tematów filozofii, przynajmniej od czasu, gdy Sokrates przeczytał hasło na frontonie świątyni delfickiej. Interpretowano je bardzo różnie – „poznaj samego siebie” to znaczy poznaj, że jesteś śmiertelny, że umrzesz i że nie możesz budować swojego życia tak, jakbyś był nieśmiertelny. „Poznaj samego siebie” to znaczy także poznaj swoje wady, abyś mógł je okiełznać, by rydwan twego życia był prowadzony mocną ręką rozumu, a nie jechał tam, dokąd wiodą go nierozumne rumaki namiętności.

Temat sokratejskiego „poznaj samego siebie” podjęli myśliciele chrześcijańscy, ale w innym kontekście, został on wpisany w odmienny obraz świata. Klasycznym tekstem, wypowiadającym najgłębiej i najtrafniej to nowe podejście, jest słynny fragment z *Soliloquiorum* św. Augustyna:

Oto modliłem się do Boga.  
Co chcesz zatem poznać?  
To wszystko, o co się modliłem.  
Streść krótko twoje życzenia.  
Chcę poznać Boga i duszę.  
Czy nic więcej?  
Nic zgoła<sup>2</sup>.

Tak więc, aby poznać siebie, trzeba poznać Boga, a dokładniej – trzeba poznać siebie w Bogu. Klucz do rozumienia tego związku – ścisłej korelacji między poznaniem Boga i samopoznaniem człowieka – stanowi oczywiście biblijna nauka o obrazie i podobieństwie. Augustyn żywi przekonanie, że ani Boga, ani siebie człowiek nie pozna, analizując jedynie swoją ludzką kondycję; trzeba sięgnąć wyżej i głębiej. Poznanie jest możliwe tylko w relacji, a nie jedynie przez wgląd w siebie. Człowiek ma naturę dialogiczną, a nie monologiczną.

<sup>1</sup> Cyt. za: É. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybalt, Warszawa 1958, s. 221 (Gilson podaje adres cytatu – Augustinus, *De symb.* 1, 2 col. 628).

<sup>2</sup> Święty Augustyn, *Soliloquia*, tłum. A. Świderkówna [w:] tegoż, *Dialogi filozoficzne*, tłum. A. Świderkówna i in., Kraków 1999, s. 244. Tekst w oryginale warto przytoczyć, gdyż to stylistyczna perła starożytnej łaciny: *Deum et animam scire cupio. Nihilne plus. Nihil omnino.*

Czy mistycy do poznania siebie i Boga podążają śladami św. Augustyna? Wydaje się to sprzeczne z ich zasadniczym celem, można mniemać bowiem, że poznanie siebie leży poza sferą ich zainteresowań. Mistycy chcą przecież tylko poznać Boga i zjednoczyć się z Nim, po cóż więc ten wysiłek samopoznania? W rzeczywistości jednak w doświadczeniu mistycznym mamy dwa bieguny – to człowiek poznaje Boga, to człowiek dąży do zjednoczenia z Nim i w miarę tego, jak do Boga się zbliża, lepiej widzi samego siebie. Poznanie siebie nie odbywa się zatem tylko na początku stromej drogi wznoszenia się do Boga. Mistyk jest świadomy, że im głębiej wejdzie w siebie, tym bliżej znajdzie się Boga, ale zależność jest obustronna. Mistrzowie starają się pomagać adeptom w ich trudzie zmierzania ku Bogu, a czynią to, rysując jakby mapy wewnętrznego kontynentu, jakim jest dusza. Tak chcą wskazać drogę, którą należy postępować, aby pewnie dotrzeć do zamierzonego celu<sup>3</sup>.

### Antropologia mistyczna

Mistrz Eckhart zdawał sobie sprawę z tego, że będzie mógł dobrze prowadzić ludzi, którzy go słuchali, ku wyższym stanom duchowego rozwoju, jeżeli jego nauka będzie osadzona w znajomości człowieka i jego duszy. Co jest w człowieku, co pozwala – więcej, co każe – mu wciąż bez ustanku dążyć do Boga? Eckhart dzieli z innymi mistrzami życia duchowego przekonanie o tym, że człowiek ma strukturę nie dualną (ciało/dusza), lecz trynarną (ciało/dusza/duch – *soma / psyche / pneuma*). Taka antropologia „pneumatyczna”, wskazująca na ducha jako na istotną składową jednostki, była przedmiotem licznych kontrowersji. Chrześcijańscy mistrzowie zdawali sobie sprawę, że podobne poglądy głosili gnostycy, wskazujący na pneumę jako na cząstkę Boga w człowieku, pozostającą w konflikcie z wymiarem cielesnym i psychicznym ludzkiego bytu, jako stworzonych przez demona bądź złego boga. Ostatecznie pojęcie „ducha” jako ważnego wymiaru ludzkiego bytu znalazło aprobatę pisarzy chrześcijańskich. Eckhart jednak w przeciwieństwie do niektórych pisarzy starochrześcijańskich nie pojmuje ducha jako

3 Najsłynniejszy jest rysunek św. Jana od Krzyża, który ukazuje całą drogę, jaką musi przejść człowiek, aby wejść na Górę Karmel. Por. reprodukcja [w:] św. Jan od Krzyża, *Dzieła*, tłum. B. Smyrak, Kraków 1998, s. 133.

odrębnego składnika natury ludzkiej. Dla niego jest to władza duszy, jej szczyt czy też głębia.

Przeczytajmy ważny dla zrozumienia tej kwestii fragment *Kazania 2*. Eckhart pisze:

Wspominałem już nieraz, że w duchu znajduje się taka władza, która sama jedna jest wolna. Czasem nazywałem ją „strażnicą ducha”, czasem – jego „światłem”, a niekiedy mówiłem, że jest to „iskierka”. Teraz jednak powiadam: nie jest ono tym lub tamtym. A przecież jest czymś, co bardziej przewyższa to lub tamto niż niebo ziemię. Dlatego nazwę je teraz w szlachetniejszy sposób, niż kiedykolwiek to czyniłem [...]. Jest ono wolne od wszelkich nazw, pozbawione wszelkich form oraz tak swobodne i wolne, jak Bóg sam w sobie i tak jak On doskonale jedno i proste – do tego stopnia, że żaden „sposób” nie pozwala zajrzeć do jego wnętrza. W tej samej wzmiankowanej przeze mnie władzy, tej, w której z całym swym Bóstwem płonie i okrywa się zielenią Bóg, a w Nim również i Duch – w niej Ojciec rodzi swego Jednorodzonego Syna tak samo rzeczywiście, jak rodzi Go w sobie samym. Bo w tej władzy żyje On prawdziwie, a duch równocześnie z Ojcem rodzi tego samego Jednorodzonego Syna i siebie samego jako tegoż Syna<sup>4</sup>.

W tekstach kazań spotykamy liczne określenia, stosowane przez Mistrza dla nazwania tej najbardziej szlachetnej władzy duszy, duszy, która jest miejscem, gdzie urzeczywistnia się obecność Boga<sup>5</sup>. Najczęściej spotykamy określenie „głębia duszy” (*Seelengrund* lub po prostu *Grund*), choć pojawiają się i inne: „warowne miasteczko”, „wierzchołek”, „źródło”. Słusznie zauważa Wiesław Szymona, że w myśli Eckharta dusza jest złożonym i bogatym kosmosem, w którego centrum znajduje się owa głębia, a inne określenia służą do opisanego różnorodności i bogactwa elementów składających się na nią<sup>6</sup>. W przytoczonym wyżej tekście Eckhart mówi językiem antropologii negatywnej, czyli głosi ważną dla swojego nauczania tezę, iż owa głębia, jaką odkrywa w człowieku, w zasadzie nie ma nazwy, nie można jej przypisać żadnego imienia i nie ma sposobu, aby zajrzeć do jej przepastnych otchłani. Nie jest jednak do końca jasne, czy stanowi ona „umysł” (augustiański *mens*), czy też coś jeszcze od niego wyższego. W każdym razie jest ona umysłowi

4 Mistrz Eckhart, *Kazania*, tłum. W. Szymona, Poznań 1986, s. 86–87.

5 Por. na ten temat W. Szymona, *Wstęp* [do:] Mistrz Eckhart, *Kazania*, dz. cyt., szczególnie s. 51–55; także E.-H. Weber, *Petite étincelle et fond de l'âme* [w:] *Voici Maître Eckhart*, éd. E. Zum Brunn, Grenoble 1994, s. 105–118.

6 W. Szymona, *Wstęp*, dz. cyt., s. 51.

najbliższa – bowiem Bóg sam w istocie jest umysłem, cokolwiek by to mogło znaczyć.

Ujęcie umysłowe stanowi najbliższe poznanie Boga takim, jaki jest, choć nie wszystkie wypowiedzi Mistrza Eckharta są w tym względzie ze sobą spójne. Takie poznanie Boga jest udziałem najwyższej władzy ludzkiej duszy. Eckhart wyróżnia trzy rodzaje poznania: „Jedno jest zmysłowe: oko widzi z daleka rzeczy, które są poza nim. Drugie, umysłowe, jest znacznie wyższe. Przez trzecie rozumiemy pewną szlachetną władzę duszy, tak wzniosłą i szlachetną, że ujmuje Boga w Jego własnym nagim bycie”<sup>7</sup>. Tekst ten wskazywałby, że ponad umysłem znajduje się jeszcze inna władza, „wzniosła i szlachetna”, jedyna zdolna do poznania Boga takim, jaki jest.

W *Kazaniu 10* znajdujemy zastanawiające słowa: „Dusza otrzymuje byt bezpośrednio od Boga, dlatego jest On jej bliższy niż ona samej sobie i przebywa w jej głębi z całym swoim Bóstwem”<sup>8</sup>. Ten tekst zbliża się w sensie antropologicznym do myśli augustyńskiej, wskazuje bowiem na niezwykłą bliskość Boga w stosunku do człowieka. Bóg przebywa w ludzkiej duszy, będąc bliższy jej głębi, niż ona sama potrafi to pojąć.

Eckhart był uważnym czytelnikiem pism św. Tomasza z Akwinu i znał jego naukę o immanencji Boga obecnego w każdej rzeczy: „Bóg jest we wszystkich rzeczach przez swoją moc, ponieważ wszystko podlega Jego potędze. Jest we wszystkim przez obecność dlatego, że wszystko jest odkryte i jawne Jego oczom. Jest też we wszystkim przez istotę, ponieważ jest obecny we wszystkim jako przyczyna istnień...”<sup>9</sup>. Tomasz wyraża tutaj klasyczne stanowisko teologii katolickiej, przeciwstawiającej się zarówno panteizmowi (Bóg jest tożsamy ze światem), jak i doktrynie „Boga odległego”, który – powołałszy świat do istnienia – nie interesuje się nim dalej. Zdaniem Tomasza prawda jest inna: Bóg jako Stworzyciel jest bliski światu – nie tylko go stworzył, ale wciąż podtrzymuje w istnieniu.

Jednak relacja człowieka z Bogiem ma charakter jeszcze głębszy i bardziej intymny. Tomasz – a za nim także i Eckhart – wie, iż Bóg, będąc w trojaki sposób (przez moc, potęgę i obecność) we wszystkich rzeczach, jest obecny w sposób specjalny (przez łaskę) w bytach

<sup>7</sup> Mistrz Eckhart, dz. cyt., s.135.

<sup>8</sup> Tamże, s.127.

<sup>9</sup> *Summa Teologiczna*, I, 8, 3 c.

duchowych. Inaczej to ujmując – pomiędzy duszą a Bogiem zachodzi relacja dwustronna, dialogiczna (przyznając jednak, że słowo to nie pada w tekstach Mistra): człowiek jest świadomy nie tylko Bożej obecności, ale i Jego wezwania, na które ma odpowiedzieć.

W *Kazaniu 69* Eckhart omawia strukturę duszy, wskazując jej całkowitą odrębność od wszystkich innych stworzeń<sup>10</sup>. Odrębność ta płynie z Bożego umiłowania:

Wiedziecie, że Bóg tak bardzo kocha duszę, że gdyby ktoś odebrał Mu tę miłość, tym samym pozbawiłby Go życia i istnienia, zabiłby Go, jeśli tak można powiedzieć. Bo miłość, którą On kocha duszę, jest Jego życiem, z niej się wynurza Duch Święty, ona sama jest tym Duchem. A skoro Bóg tak mocno kocha duszę, musi być ona czymś odpowiednio wielkim<sup>11</sup>.

Na czym polega ta wielkość duszy? Mistrz Eckhart podaje pięć właściwości tej najwyższej władzy, którą tutaj określa słowem „umysł”. Jest on oderwany od „tu” i „teraz”, czyli istnieje całkowicie poza czasem i przestrzenią, poza wymiarem materialnym. Dusza już jest obecna w wieczności, chociaż przecież znajduje się jednocześnie w materialnym ciele. Innymi słowy, chodzi tu o podkreślenie zasadniczej odrębności bytowej duszy, wskazanie na jej podobieństwo do Boga, do Jego pozaczasowości, które to podobieństwo umożliwia poznanie Boga, trzeba bowiem mieć jakiś udział w wieczności, aby ją jako taką rozpoznać.

Dusza „nie jest do niczego podobna”, tylko do Boga<sup>12</sup>. Ten fragment jest dość zagadkowy. Eckhartowi chodzi chyba o mocne podkreślenie całkowitej odmienności duszy, jej najwyższej władzy, czyli umysłu, od innych bytów stworzonych. Wszystkie rzeczy stworzone i utrzymywane w istnieniu przez Boga dążą do Niego, co wskazuje, że dążenie do podobieństwa to warunek istnienia i działania wszystkich stworzeń boskich: „Natura szuka Boga i potajemnie w swym wnętrzu do Niego zmierza”<sup>13</sup>. Jest to może echo powszechnie przyjmowanej w średniowieczu arystotelesowskiej fizyki, wedle której kosmosem rządzi miłość jako prawo dążenia do pełni i do dobra. Człowiek jako cząstka natury także, świadomie czy bezwiednie, zmierza do Boga. Pragniemy różnych dóbr,

<sup>10</sup> Mistrz Eckhart, dz. cyt., s. 388–392.

<sup>11</sup> Tamże, s. 389.

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 390.

<sup>13</sup> Tamże, s. 391.



ponieważ one są podobne do Niego, to znaczy mają w sobie odbłask Jego dobra. Istnieje jednak w duszy inna władza, niepodobna do niczego, tylko do Boga. Być podobnym jedynie do Boga to znaczy wiedzieć, że tylko w Bogu człowiek (a dokładniej jego dusza i jej najszlachetniejsza cząstka, czyli umysł), może dostąpić zjednoczenia.

Trzecia właściwość umysłu to ta, iż jest on czysty i niezmeszany – czyli nie ma w nim żadnego złożenia. Oznacza to prostotę „dna duszy”, „umysłu”. Powstaje z tym związane pytanie: czy ta prostota jest cechą daną ontologicznie, wpisaną w samą naturę umysłu i – co się z tym wiąże – niemożliwą do utracenia, czy też przeciwnie: stanowi zadanie stojące przed człowiekiem, aby je urzeczywistnił? Wydaje się, że chodzi tutaj o cechę ontologiczną, daną człowiekowi z natury, jednak jej działanie musi być urzeczywistnione poprzez oczyszczenie: umysł ujawnia czystość i prostotę, gdy człowiek w swym postępowaniu nie będzie opierał się na niczym innym niż na samym Bogu.

Czwarta właściwość: umysł zawsze szuka we wnętrzu. Takie stanowisko wiąże się z poglądem Mistrza na temat poznania Boga. Która z władz duszy jest bardziej do tego zdolna? Czy wola, wybiegająca poza podmiot i szukająca dobra, z którym mogłaby się utożsamić? Eckhart wyraża pogląd jasny i zdecydowany – to umysł jest zdolny dotrzeć do Boga, aczkolwiek także poznając Go w sposób bardzo niedoskonały.

I wreszcie piąta właściwość, „w której [wedle deklaracji dominikańskiego mistyka] streszcza się myśl całego kazania”<sup>14</sup>. Znajdujemy takie oto zagadkowe wysłowienie tej właściwości: „Obraz i jego model [*Bild und Urbild*] stanowią jedność tak doskonałą, że nie sposób się dopatrzeć między nimi różnicy”<sup>15</sup>. Tekst ten jest tajemniczy, bowiem mocne podkreślenie jedności można interpretować jako tożsamość bytową Boga i człowieka, a co za tym idzie, poglądy Mistrza Eckharta słusznie można by zaklasyfikować jako panteistyczne. Sądzę jednak, że znowu ma rację tłumacz i komentator Mistrza, Wiesław Szymona, twierdząc, że termin „podobieństwo” duszy do Boga miał dla Eckharta znaczenie zbyt słabe, dlatego odwołuje się on do terminu „tożsamość”. Dusza jest obrazem Boga, jak w lustrze odbija się słońce – lusterko jest małe, słońce świetliste i ogromne, a jednak jego istota odbija się w tafli lustrzanej bez żadnych zapośredniczeń. Można więc mówić w kontekście

<sup>14</sup> Tamże, s. 392.

<sup>15</sup> Tamże.

zjednoczenia człowieka i Boga o „tożsamości nietożsamy”<sup>16</sup>. Eckhart jest bowiem świadomy różnicy między Bogiem i człowiekiem, dlatego czytamy w *Kazaniu 16 b*:

To, co w naturze Bożej jest najszlachetniejsze, odbija się w duszy we właściwym tego słowa znaczeniu. Jest to naturalny obraz Boga, który On w sposób naturalny wycisnął w duszach. Więcej obrazowi przypisać nie mogę, gdybym mu przypisał coś więcej, musiałby on być samym Bogiem. Tak jednak nie jest, bo Bóg nie byłby wtedy Bogiem<sup>17</sup>.

### Droga do głębi, czyli o odosobnieniu

Mystyk, dzieląc się swoimi przemyśleniami, czyni to nie tylko – a może nawet nigdy – po to, aby zaspokoić czyjąś ciekawość intelektualną. Czyni tak przede wszystkim, aby wskazać czytelnikowi czy też słuchaczowi drogę, jaką ten ma postępować do osiągnięcia celu, czyli zjednoczenia z Bogiem.

Jaką drogę wtajemniczania w arkana boskiej rzeczywistości wskazuje Mistrz Eckhart? Charakterystyczne dla dominikańskiego myśliciela jest to, że jego uwagi i wskazówki mają cechy rygorystyki ascetycznej, choć jednocześnie Eckhart nie ogranicza się do nich, mocno podkreślając, że przemiana człowieka otwiera także jego duchowe moce poznawcze.

Terminy, jakimi się posługuje w tym kontekście, to „oderwanie” (*Gelassenheit*) oraz „odosobnienie” (*Abgeschiedenheit*). Oba te określenia powracają często w *Kazaniach* oraz w krótkim, ale bogatym w treść traktacie *O odosobnieniu*<sup>18</sup>. Oba też są użyte dla oznaczenia pracy wewnętrznej, której celem ma być ludzka przemiana, tak aby w jej wyniku człowiek ze zrozumieniem przyjmował słowa prawdy pochodzące z serca Bożego. Chodzi jednak o coś więcej niż tylko o przyjęcie słowa – o to, aby człowiek doszedł do zjednoczenia z Bogiem.

Mimo podobieństwa obydwu terminów zachodzi pomiędzy nimi różnica. Czym jest oderwanie? Jak wskazują komentatorzy, używając

<sup>16</sup> Określenie W. Szymony, por. *Wstęp*, dz. cyt., s. 55.

<sup>17</sup> Mistrz Eckhart, dz. cyt., s. 159–160.

<sup>18</sup> Mistrz Eckhart, *Traktaty*, tłum. W. Szymona, Poznań 1987, s. 153–166.

tego terminu, Eckhart chce zwrócić uwagę na dwie sprawy<sup>19</sup>. Z jednej strony oderwanie oznacza konieczność wypracowania pełnej dyspozycyjności człowieka wobec Boga, gotowość na przyjmowanie wszystkiego, co niesie życie. Nie oznacza to biernej rezygnacji, zgody na wyroki losu, lecz chodzi o ufnе zawierzenie Bogu i wymaganiom, które On stawia w różnych sytuacjach życiowych. Tak pojęta dyspozycyjność wobec Bożych postanowień nie ma nic wspólnego z niewolniczą uległością – to synowskie zawierzenie, pełne godności i odwagi. Z tym wiąże się milczenie. Ale milczenie mistyczne, nie fizyczny brak słów czy dźwięków. Milczenie tak pojęte jest przeciwieństwem postawy, którą Biblia określa jako „szemranie”. To lud „szemrał” na pustyni, gdy Bóg prowadził swój naród ręką Mojżesza i Aarona, a lud chciał wszystkiego, co posiadał w domu niewoli, zarówno jadła i napoju, jak bezpieczeństwa i świętego spokoju. Oderwanie to postawa Hioba, który wystawiony na próbę, powiedział: „Dobro przyjeśliśmy z ręki Boga. Czemu zła przyjąć nie możemy?” (Hi 2,10).

Odosobnienie (*Abgeschiedenheit*) to jakby krok dalej na drodze ku Bogu. Staje się ono udziałem człowieka podejmującego trud podróży wewnętrznej, podczas której pokonuje on ograniczoność własnej natury. Podróż ta polega na stopniowym oczyszczaniu siebie z tego wszystkiego, co przywiązuje człowieka do rzeczywistości oddalonej od duchowego centrum. Przeczytajmy fragment z *Kazań*, który wydaje się dobrze przybliżać myśli Mistrza:

W każdym położeniu, w mocy i niemocy, w doli i niedoli winniśmy się odrywać od wszystkiego, do czego byśmy mieli skłonność. Zaprawdę, jeśli wszystko przed Nim odsłonimy, On sam z kolei objawi wszystko, co ma, i nie zakryje przed nami naprawdę nic z tego, czego może nam udzielić: ani mądrości, ani prawdy, ani swoich tajemnic, ani serdecznej ze sobą przyjaźni, ani Bóstwa, ani niczego innego. Prawda to równie pewna, jak to, że Bóg żyje – w miarę, jak odsłonimy Mu to, co jest w nas. Jeśli Mu tego nie odsłonimy, nic dziwnego, że i On nam sam siebie nie odsłoni, musi to bowiem być wzajemność: tak my Jemu, jak On nam<sup>20</sup>.

Co to znaczy „odsłonić się przed Bogiem”? Znaczy to: znieść wszystkie przeszkody stające pomiędzy Bogiem a człowiekiem – a są nimi przede wszystkim rzeczy, sprawy i ludzie, do których jesteśmy przywiązani.

<sup>19</sup> Por. P.P. Ogórek, *Mistrz Jan Eckhart a Święty Jan od Krzyża*, Warszawa 1999, s. 180–181.

<sup>20</sup> Mistrz Eckhart, *Kazania*, dz. cyt., s. 136.

Odosobnienie to mozolne „odwiązywanie” się od tego wszystkiego, co nas trzyma i przez to uniemożliwia pełne odsłonięcie się przed Bogiem. Na miarę tego, jak my odsłonimy się przed Bogiem, On odsłoni się przed nami.

### Odrzucenie mistyki w imię etyki

Franz Rosenzweig, autor *Gwiazdy zbawienia*<sup>21</sup>, należy do grupy ważnych odnowicieli żydowskiego myślenia religijnego. Warto na początku zarysować kontekst, w jakim temat mistyki pojawia się w jego filozofii. Bliskim przyjacielem Rosenzweiga był Martin Buber, z którym współpracował między innymi przy okazji wspólnego tłumaczenia Biblii na język niemiecki. W młodości Buber opublikował antologię tekstów, które określił jako mistyczne, jednak później nie pozwolił wydawać ich w swoich dziełach zebranych, uznał bowiem, że były to teksty raczej estetyczne niż autentycznie wpisane w tradycję mistyczną. Nie jest wykluczone, że taka ocena młodzieńczej antologii dojrzała w umyśle Bubera pod wpływem Rosenzweiga.

*Gwiazda zbawienia* jest opowieścią o drogach, jakimi człowiek wędrował do prawdy o sobie i swojej relacji z Bogiem. Człowiek pogański był rzeczywistością zamkniętą na wszystko poza własnym wnętrzem: na Boga, na drugiego człowieka i na świat. Nadszedł jednak taki czas, w którym „dusza w nieskończonym, raz na zawsze wypowiedzianym Tak otwarła się na oścież przed Bogiem. W ten sposób wyszła ze swego zamknięcia w Sobości”<sup>22</sup>. Ale Sobość początkowo otworzyła się tylko w jednym kierunku: ku Jednemu. Można przypuszczać, że Rosenzweig ma na myśli poglądy Plotyna, który rzeczywiście określa cel swej filozofii jako ukazanie możliwości ucieczki samotnika do Samotnika. Sobość, zamknięta w sobie dusza, nie śpi już kamiennym snem, ale przebudzona jest tylko przez Jednego i dla Jednego, pozostaje „głucha i ślepa na wszystko, co nie jest tym Jednym”<sup>23</sup>. I to jest właśnie – wedle Rosenzweiga – mistyka, której centrum jest dusza zamknięta w sobie, otwarta tylko na Boga, pełna nieufności wobec świata i wobec innego człowieka. Autor *Gwiazdy*... jest bardzo surowy w ocenie mistyki; porównuje ją do

---

<sup>21</sup> F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Kraków 1998.

<sup>22</sup> Tamże, s. 337–338.

<sup>23</sup> Tamże, s. 338.

pierścienia legendarnego Gynesa, króla Lidii, który to pierścień czynił go niewidzialnym. „Mistyż w butnym zaufaniu przekręca czarodziejski pierścień na swym palcu i natychmiast jest sam ze «swoim» Bogiem i nie mówi już więcej do świata”<sup>24</sup>. Relacja mistyka do Boga jest ułomna, bowiem w ostatecznym rozrachunku jest ona tylko potwierdzeniem Sobości, będącej „osobnością”, odmową zastosowania się do przykazania miłości bliźniego. Zdaniem Rosenzweiga mistyka to egoistyczna relacja z Bogiem, bowiem mistyk jest zazdrosny, on jeden chce być kochany przez Boga. Pragnąc zachować wyłączność swej relacji z Bogiem, mistyk musi zaprzeczyć światu, a ponieważ nie jest to możliwe, musi się tego świata wyprzeć. Można to czynić na różne sposoby, ale najczęściej dzieje się to poprzez odmowę uznania jakiegokolwiek pozytywnej wartości świata. Może się to posunąć aż do odrzucenia uznania stworzenia świata przez Boga – jak w gnozie. Takie rozumienie fenomenu mistyki upoważnia Rosenzweiga do wydania surowego wyroku – mistyka jest w istocie swojej, a nie tylko w poszczególnych wypadkach, pozbawiona odniesienia do wartości etycznych: „Ten fundamentalnie nieetyczny stosunek czystego mistycyzmu do świata jest więc dla mistyka absolutnie konieczny, jeśli tylko chce on dowieść tego czystego mistycyzmu i zachować go”<sup>25</sup>.

Emmanuel Levinas, który świadomie nawiązuje do myśli Rosenzweiga, ma również negatywny stosunek do mistyki. Jego wypowiedzi na ten temat wynikają ze sposobu rozumienia relacji religijnej jako relacji etycznej. Właśnie ten etyczny charakter religii stanowi – według Levinasa – istotę judaizmu.

Relacja moralna łączy więc od razu samoświadomość i świadomość Boga. Etyka nie jest dopełnieniem wizji Boga, sama jest tą wizją. Etyka jest optyką. W taki sposób, że wszystko, co wiem o Bogu, i wszystko, co zdołam zrozumieć z Jego słowa i powiedzieć Mu w sposób rozumny, musi znaleźć swój wyraz etyczny [...]. Poznać Boga to znaczy wiedzieć, co trzeba czynić<sup>26</sup>.

Etyka nie jest ani częścią, ani dopełnieniem religii, ona stanowi samą istotę relacji religijnej – Levinas mówi: jest „wizją Boga”. Słowo Boga

<sup>24</sup> Tamże, s. 340.

<sup>25</sup> Tamże, s. 341.

<sup>26</sup> E. Levinas, *Religia dorosłych* [w:] *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś, Gdynia 1991.

jest przede wszystkim słowem Tory, czyli prawa, któremu człowiek winien być posłuszny. Filozofia grecka, a za nią cała filozofia zachodnia, przyjmowała jako podstawowe zalecenie sokratejską zasadę: „Poznaj samego siebie”. Levinas formułuje mocną tezę: człowiek Zachodu odnajduje cały świat w sobie (jak Sobość Rosenzweiga). Bohaterem Zachodu jest Ulisses, jego długa podróż przez życie była powrotem do rodzinnego domu, do Sobości. Tymczasem religia profetyczna zaczyna się od Abrahama, który usłyszał głos Boga i wyszedł ze swojej ziemi, zmierzając ku nieznanemu. Na drodze do Boga, mówi Levinas, spotykamy tylko jeden ślad: twarz drugiego człowieka, która zwraca się do nas z wezwaniem: „Nie zabijaj”. Wizja twarzy nie jest jakimś fascynującym doświadczeniem, żadną ekstazą – ale wyjściem z siebie, zaprzestaniem odczuwania samego siebie.

Levinas włącza się w proces poszukiwania źródeł odnowy religijnej. Znane mu są badania religioznawców takich jak Mircea Eliade, tropiących różne formy, poprzez które jawi się człowiekowi *sacrum*, zwłaszcza w jego wymiarze irracjonalnym (jak u Rudolfa Otta). Żydowski filozof jest więcej niż nieufny wobec tych poszukiwań; wedle jego przekonania stanowią one nie tyle próbę odnowienia poważnej „religii dorosłych”, co estetyczną zabawę, powrót pogańskich wierzeń<sup>27</sup>.

Mimoходом Levinas popełnia pewną nieostrożność interpretacyjną – wspomina św. Teresę z Avilà, ironicznie pytając w kontekście dyskusji nad „żydowską odnową”: czy potrzebujemy naszej św. Teresy?<sup>28</sup> To chyba niezręczne zestawienie klasyka mistyki chrześcijańskiej ze współczesnymi badaczami; o mistyce św. Teresy można powiedzieć wszystko, tylko nie to, że jej poglądy były „religijną estetyką”.

Można znaleźć jednak krótką wypowiedź, która by wskazywała, że Levinas był bardziej łaskawy dla żydowskiej mistyki: „Chasydyzm i kabała mają prawo obywatelstwa w duszy żydowskiej jedynie wówczas, gdy duszę tę wypełnia wiedza talmudyczna”<sup>29</sup>. Owa wiedza talmudyczna to nic innego jak znajomość prawa, którym trzeba się kierować w życiu; jedynie ono daje wskazówkę, jak należy żyć, aby spełnić wolę Najwyższego. Tak więc warunkiem, który winna spełniać mistyka, aby mogła się mieścić w autentycznej tradycji religijnej, jest zachowanie

<sup>27</sup> Tamże.

<sup>28</sup> Tenże, *Etyka i duch* [w:] *Trudna wolność*, dz. cyt., s. 6.

<sup>29</sup> Tamże, s. 6.

podstawowej zasady, która głosi: „Poznać Boga to znaczy wiedzieć, co trzeba czynić”.

Czy krytyka mistycyzmu, z którą wystąpili Rosenzweig i Levinas, jest słuszna i przekonująca? Sprawę trzeba by odłożyć do szerszego omówienia, powiem tutaj tylko, że krytyka ta jest uzasadniona w odniesieniu do niektórych typów mistyki, jak choćby mistyki zrodzonej na łonie gnozy czy też mistyki kwietystycznej.





## Człowiek wobec boskości – dwie twarze wolności (Edyp i Hiob)

Tradycje religijne ujmują relacje człowieka i boskości, która budzi w nim dwojaką reakcję: pełną zachwyty trwogę, a równocześnie lękliwy zachwyty. Jednak postać Boga (czy bogów) ma niejedno oblicze.

Czy bogowie stawiają człowieka w sytuacji bez wyboru, zastawiając na niego zasadzkę, aby upadł jak Edyp? Czy Bóg wystawia człowieka niewinnego na próbę, która go niszczy jak Hioba? Człowiek staje wobec boskiej Mocy ze swoją wolnością – czy zostanie jej pozbawiony, czy do niej wezwany?

Zamierzam zestawić dwa odmienne doświadczenia zmagania się ludzkiej wolności z boską Mocą, które znalazły wyraz w dwu postaciach – zmagającego się z losem Edypa i Hioba stawiającego Bogu gniewne pytania. W czym ich zmaganie jest podobne, w czym się różni? Czy ich doświadczenia i zmagania mają charakter uniwersalny?

### Wiedza tragiczna: Edyp i inni

#### Tragiczny węzeł

Od czasów Arystotelesa tragedia stała się przedmiotem refleksji filozoficznej, choć początkowo akcent był położony na stronę estetyczną tego zjawiska. Natomiast od momentu ukazania się książki Friedricha Nietzschego o *Narodziinach tragedii z ducha muzyki* doszedł do głosu nowy sposób myślenia o tragedii. Filozofia wnosi do refleksji na temat tragedii przede wszystkim rozpatrywanie jej w kategoriach innych niż estetyczne. Max Scheler rozumie tragedię jako próbę uchwycenia

istotnego elementu konstrukcji samego świata<sup>1</sup>. Tragizm nie jest subiektywnym przeżyciem czy też przeżywaniem. To cecha wydarzeń, losu, charakterów. Innymi słowy, tragedia jest próbą spojrzenia na rzeczywistość ludzką, rzeczywistość człowieka uwikłanego w klęskę, w przegraną, ale jednocześnie stojącego w obronie swojej wolności<sup>2</sup>. Tragiczność, jak ją widzi filozofia, a przede wszystkim Max Scheler i Karl Jaspers, ściśle wiąże się ze światem wartości i stosunków pomiędzy nimi. Niewłaściwe wydaje się twierdzenie, że tragedia dotyczy świata rzeczy, chyba że w sposób przenośny mówimy o tragiczności wydarzeń kosmicznych. O tragedii w sensie ścisłym można mówić w odniesieniu do sytuacji, w których pojawiają się wartości i wyznający je ludzie, którzy wartości te urzeczywistniają, wprowadzają w czyn.

A więc do istoty owego tragicznego węzła, obok zwarcia dwóch wysokich wartości, należy również zderzenie wolności i boskiej konieczności. Ważny czynnik tragedii stanowi bowiem uwikłanie w nią w jakiś sposób Transcendencji. Nie musi to być – i nie jest – jednoosobowy Bóg jak w monoteizmie judeochrześcijańskim. Może mieć też postać boskiej siły, czasami personifikowanej, czasami nie, która wywiera przemożny wpływ na ludzkie życie.

Cała kwestia stanie się nieco bardziej czytelna, kiedy zilustruję ją przykładami, ale konieczne są tu pewne uwagi natury ogólnej. Ów tragiczny spłot pojawia się w używanym przy tej okazji terminie „winy tragicznej”. Wina ta nie jest tym samym, co wina w sensie moralnym, tę bowiem rozumiemy jako niedopełnienie obowiązku przez człowieka i spowodowanie czyjejś krzywdy. Wina tragiczna to taka, którą właściwie trudno kogokolwiek obciążyć w sensie etycznym. Mówi się, że bohater tragiczny nie tyle zawinił, co popada w winę. Nadaje jej to głębszy wymiar.

Tak oto został zawiązany wątek sporu, który będzie owocował w całej teodycei europejskiej, czyli w próbach usprawiedliwienia Boga. Czasami to usprawiedliwienie, jak w tragedii greckiej, przybiera postać oskarżenia człowieka. Zagadnienie winy tragicznej pojawia się, poczynając właśnie od myśli antycznej po dzieło żydowskiego myśliciela Hansa

---

<sup>1</sup> M. Scheler, *O zjawisku tragiczności*, tłum. R. Ingarden [w:] Arystoteles, D. Hume, M. Scheler, *O tragedii i tragiczności*, tłum. W. Tatarkiewicz, T. Tatarkiewiczowa, R. Ingarden, wyb., przedm., oprac. W. Tatarkiewicz, Kraków 1976, s. 51.

<sup>2</sup> Tamże, s. 58.

Jonasa, który podjął temat Boga po Auschwitz<sup>3</sup>. Jego zdaniem Bogu nie można przypisać wszechmocy, a zatem to nie Bóg jest odpowiedzialny za zło, lecz człowiek. Taka teodycea przeradza się w oskarżenie człowieka. Podobnie ujmowali to wielcy tragicy. Napięcie pomiędzy boskością a człowieczeństwem przybiera często postać dialektycznej intrygi pomiędzy przeznaczeniem a wolnością, a w konflikcie tym tkwi jądro tragedii. Wolność człowieka zмага się z przeznaczeniem, ktokolwiek byłby autorem tego przeznaczenia. Jednak – co bardzo istotne – odsłonięcie przez tragiczków wolności to odkrycie problemu niezależności jednostki, wagi indywidualnego losu, zmagania się z mocami, które chcą tę jednostkę, osobę, unicestwić.

Jaspers zwraca uwagę, iż świadomość tragiczna stanowi jeden z czynników konstytuujących kulturę europejską właśnie dlatego, że zarysowała ów spór, napięcie pomiędzy mocami przeznaczenia a oporem wolności człowieka<sup>4</sup>. Mówi, że gdzie całkowicie nie ma tego oporu – jak w dużych obszarach kultury europejskiej, ale częściej może nawet azjatyckiej – tam człowiek przeżywa swoje życie, jakby znajdowało się w rękach fatum. Musi się zgodzić i przyjąć je, ponieważ nie ma na nie żadnego wpływu. Bohater tragiczny wyraża sprzeciw. Przyjrzymy się temu, analizując losy Edypa.

Dla zrozumienia tła świadomości tragicznej w Grecji istotne jest uwzględnienie tradycji, w której się zrodziła, szczególnie „archaicznej dwuznaczności boskości”<sup>5</sup>. Najstarsze systemy religijne, znane również i Grekom, zawierały mity, które miały wyjaśniać genezę i strukturę świata. Świat został powołany do istnienia przez boskie moce w ten sposób, że z pierwotnego chaosu został wyłoniony kosmos, czyli świat uporządkowany. Jednak – co charakterystyczne – mity od samego początku zmagają się także z wielkim problemem „dotkliwości” świata i cierpienia, jakie jest udziałem człowieka, próbując znaleźć ich boską przyczynę. Świat bowiem, trwając, stale zagrożony jest zniszczeniem i śmiercią.

W tak opisywany świat wkroczyli Grecy. Paul Ricœur następująco charakteryzuje wczesną fazę myśli greckiej, uwikłanej w światopogląd

3 H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2003.

4 K. Jaspers, *O tragiczności*, tłum. A. Wołkowicz [w:] tegoż, *Filozofia egzystencji. Wybór pism*, tłum. D. Lachowska, A. Wołkowicz Warszawa 1990, s. 319–377.

5 P. Ricœur, *Zły bóg i „tragiczna” wizja istnienia* [w:] tegoż, *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986, s. 199.

mityczny: „Nierozróżnialność pierwiastków boskiego i diabelskiego jest więc ukrytym w tragedii tematem i dla teologii, i dla antropologii”<sup>6</sup>. Szczególnie Homer opisuje zmaganie człowieka z bogami, którzy – jak Dzeus czy tajemnicze Mojry – niejako wpędzają człowieka w winę, zsyłając na niego zaślepienie, aby następnie wymierzyć mu karę. Z jednej strony, według znawców kultury greckiej, u Homera mamy do czynienia z podniesieniem momentu osobistej odpowiedzialności człowieka za jego czyny. Z drugiej ukazuje on obraz człowieka działającego dlatego, że stał się nieświadomą ofiarą jakichś wyższych sił, które go zaślepiają i powodują, że popełnia niegodne czyny. Zdaje się to irracjonalne, niezgodne z próbą wprowadzenia rozumnego ładu. Trudno jest tu bowiem wskazać związek pomiędzy winą a karą. Wręcz przeciwnie, wydaje się, iż kara jest przyczyną winy. Zaćmienie ludzkiego umysłu powoduje, że człowiek zostaje wpędzony w sytuację bez wyjścia. By zilustrować to słowami Homera, przywołam tu mowę Agamemnona z Pieśni XIX *Iliady*, gdzie król ów tłumaczy Achillesowi, dlaczego nie chciał oddać mu jego branki, co było powodem, dla którego Achilles nie wyruszył początkowo pod Troję:

Nieraz już Achaje mnie przeróżne rzeczy mówili i obwiniali mnie ostro. Ale przecież nie ja jestem winny, tylko Dzeus, Mojra i w mglistej pomroce krocząca Erynia. Oni wtrącili na razie myśl moją w okrutne zamięcanie – *ate*, czyli „zaślepienie”. Najstarsza z cór Dzeusa, zwodnica, co wszystkich omamia, zgubę mu niosąc [...], ludzi tumaniąc, już w sidła swe niejednego porwała<sup>7</sup>.

Mowa tu o trzech siłach sprawczych działania, z którego chce wytłumaczyć się Agamemnon. Sprawcy owego *ate* to Dzeus – pan bogów, Mojra i Erynie. Boska zła wola przybiera tutaj dwie postacie. Jej postacią osobową jest Dzeus, który króluje na Olimpie, władca świata i ludzkich losów; drugą, bezosobową postacią owej boskiej siły jest Mojra. Słowo to oznacza „udział” czy „częstkę”, która przypada każdemu z nas, wyznaczając nasz los<sup>8</sup>. Istnieją różne Mojry, jak różne bywają losy ludzi, i to one mają głos rozstrzygający. Wreszcie Erynie – boginie-mścicielki przelanej krwi. Nieubłaganie i bez ustanku ścigają przestępcę, póki nie

<sup>6</sup> Tenże, *Evil* [w:] *Encyclopedia of Religion*, t. 5, ed. M. Eliade, New York–London 1987, s. 201.

<sup>7</sup> Homer, *Iliada*, tłum. K. Jeżewska, Wrocław 1986, ks. 19, w. 85–95.

<sup>8</sup> E. R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, tłum. J. Partyka, Bydgoszcz 2002, s. 17–18.

wymierzą mu straszliwej kary. Erynie, czasami eufemistycznie nazywane „Groźbami”, są wysłannikami zemsty Dzeusa, który w ten sposób chce doprowadzić do przywrócenia moralnego ładu, zachwianego również i za sprawą tego, że to on wraz z Mojżą przyczynił się do szaleństwa, zaślepienia człowieka. Człowiek zostaje poddany temu doświadczeniu i właściwie nie ma innej drogi prócz ukorzenia się przed bogami i przyjęcia na siebie niesprawiedliwego wyroku losu.

Ten obraz świata jako splotu działań boskich i ludzkich budzi niewątpliwie niepokój, a nawet gniew. Ostatecznie bowiem rodzi w człowieku oskarżenie lub skargę pod adresem boskich sił, że wpędzają człowieka w nieszczęście. Na tym tle pojawia się bardziej racjonalizujący nurt myślenia, który stanowi próbę usprawiedliwienia bogów, a usprawiedliwienie to ostatecznie polega na odwróceniu oskarżenia. To nie bogowie wpędzają człowieka w owo „zaćmienie”, tylko ludzie są winni, bowiem postępują nierozumnie, przeciwstawiając się przeznaczeniu. Oto, co czytamy w Księdze I *Odysei*: „Że też na karb niebian człowiek wszystko kładzie, co dozna złego, chociaż sam swą głupotą, idąc wbrew przeznaczeniu, sam ugrzęza w to błoto”<sup>9</sup>. Już u Homera odnajdujemy zatem tę próbę racjonalizacji. Człowiek obarcza całą winą bogów i owo „zaćmienie”. Zaczyna zarysowywać się tu problem wolności, która zostaje u Homera nazwana głupotą, ponieważ wyraża się w sprzecznie wobec przeznaczenia. Człowiek początkowo jest pasywny, nie może odnaleźć swojego miejsca w niezrozumiałej, irracjonalnej rzeczywistości. To nie on podejmuje decyzje, lecz bóstwo; jednym słowem – nie jest to świat wolności, a człowiek staje się więźniem bogów, ich zakładnikiem<sup>10</sup>.

W dalszym wywodzie Homer usiłuje zrozumieć, dlaczego bohaterowie popełnili takie, a nie inne czyny i twierdzi, że są one skutkiem sprzeciwu wobec przeznaczenia. Kiedy spotyka ich za to kara, obarczają odpowiedzialnością niebios. Ta grecka teodycea, czyli usprawiedliwienie bogów przez oskarżenie człowieka, będzie rozwijać się i prowadzić do umoralniającej koncepcji *ate*, czyli zaślepienia. Pierwotne *ate* to rodzaj boskiego szału, który Nietzsche nazwałby dionizyjskim. Człowiek traci w nim *principium individuationis*, czyli zasadę jednostkownienia, roztapiając się w szalonej masie jak pijane winem bachantki. W myśli greckiej

<sup>9</sup> Homer, *Odyseja*, tłum. L. Siemiński, Wrocław 1975, ks. 1, w. 37–38.

<sup>10</sup> M. Maślanka-Soro, *Nauka poprzez cierpienie* (pathei mathos) u *Ajschylosa i Sofoklesa*, Kraków 1991, s. 21.

następuje w pewnym sensie zracjonalizowanie i umoralnienie owej koncepcji *ate*, która – jak w *Odysei* – zostaje nazwana głupotą. Nie jest już postrzegana jako boski szal, lecz jako zaćmienie umysłu.

Solon, wielki prawodawca ateński, pisał do mieszkańców tego miasta, którzy dopuścili do tyranii Pizystrata, w sposób następujący:

Jeślibyście porobili smutne doświadczenia z powodu własnej słabości, to nie składajcie teraz winy na bogów, bo sami pozwoliliście tym ludziom dojść do potęgi, dając władzę w ręce i przez to popadliście w haniebną niewolę. Nasze miasto nigdy nie zginie z woli Zeusa ani z postanowienia bogów nieśmiertelnych, ponieważ Pallas Atena, wielkoduszna opiekunka, trzyma nad nami swe ręce. To sami obywatele gubią miasto przez swoją chciwość i brak rozsądku<sup>11</sup>.

Chciał on stworzyć moralizatorską wizję historii jako sekwencji pewnych zachowań. Jak może przebiegać w tym ujęciu proces historyczny? Najpierw panuje stan względnej pomyślności, błogiego szczęścia i powodzenia. Tkwi w nim jednak zarodek klęski, która polega na tym, że w umysłach ludzkich powstaje fałszywa świadomość, określana przez Greków terminem *koros*, co znaczy: przesyt, nadmiar, chęłpliwość, zarozumialstwo, buta. Oto dalszy ciąg tego moralizatorskiego wywodu: „Przez zarozumialstwo nadmiernie człowiek ufa sobie samemu, jest przekonany o tym, że on sam może i decyduje o swoim życiu”<sup>12</sup>. I wtedy pojawia się zdradliwa *hybris*, czyli pycha, która nie pozwala widzieć rzeczy takimi, jakie są naprawdę. Ogarnia człowieka i wprawia go w *ate* – zaślepienie; co z kolei prowadzi do postępowania obrażającego bogów.

Da się tutaj zarysować pewien schemat: *olbos* → *koros* → *hybris* → *ate*. Jest on dowodem na to, że w myśleniu greckim bardzo wyraźnie zaczyna zarysowywać się koncepcja *dike* – czyli sprawiedliwego ładu, który rządzi światem i przenika wszystko. Ten wzór, będący przestrożą, jest jednocześnie oskarżeniem człowieka. Zaćmienie, które powoduje obrażające bogów postępowanie, wynika z winy człowieka; nie potrafił on bowiem zrozumieć, iż nie jest twórcą swego losu, ale że to Mojra wyznaczyła mu jego bieg. Jeśli więc chce się przeciwstawić, to prędzej czy później zostanie skazany na klęskę i odrzucenie.

<sup>11</sup> Cyt. za: W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, t. 1, tłum. M. Plezia, Warszawa 1962, s. 169.

<sup>12</sup> Tamże.

## Edypa zmaganie z Przeznaczeniem

W tym momencie należałoby przypomnieć imiona trzech wybitnych poetów i tragiczków greckich: Ajschylosa (525–456 p.n.e.), Sofoklesa (496–406 p.n.e.) i Eurypidesa (480–406 p.n.e.). W tragedii Ajschylosa występują dwa rodzaje zaślepienia. Pierwszy to ów „szał boski”, czyli swego rodzaju boska pokusa. „Bo zaiste groźne bóstwo, duszę mu zamroczył szal”<sup>13</sup>. Drugi typ zaćmienia jest skutkiem pychy i prowadzi do działania, które niejako zmusza bogów do ukarania człowieka.

Przyjrzyjmy się dziełu najlepiej ukazującemu sens doświadczenia tragicznego. Chodzi o Sofoklesowe dzieje Edypa. Przypomnijmy, że imię bohatera – *Ojdipous* – znaczy „Opuchłonogi”. Był on synem Lajosa i Jokasty. Jeszcze przed jego narodzeniem wyrocznia Apollina dała znać ojcu, iż syn zostanie jego zabójcą. Gdy Jokasta urodziła chłopca, Lajos rozkazał przebić dziecku stopy i porzucić je w górach. Tam odnalazł je pewien pasterz i zaniósł do władców Koryntu, którzy wzięli je na wychowanie jako swoje własne dziecko. Edyp jeszcze jako młodzieniec odwiedził wyrocznię delficką i usłyszał tam, że będzie ojcobójcą. Sądząc, że to właśnie władcy Koryntu są jego prawdziwymi rodzicami, opuścił miasto i wyruszył na wędrowną. Uciekał przed przeznaczeniem, którego treść dwukrotnie wypowiedziała wyrocznia. Ale na drodze spotkał Lajosa, nie wiedząc, że to jego rodzony ojciec. Gdy ten niezbyt szybko ustąpił mu z drogi, porywczy Edyp, nie wiedząc, co naprawdę czyni, zabił go.

Potem dociera do rodzinnych Teb, z czego również nie zdaje sobie sprawy. Tam postrach sieje Sfinks, potwór o głowie kobiety, tułowiu lwa, który zadaje przechodniom zagadkę. Kto nie potrafi dać właściwej odpowiedzi, zostaje przezeń pożarty. Zagadka brzmi: jakie stworzenie chodzi rano na czterech nogach, w południe na dwóch, a wieczorem na trzech? Edyp odgaduje, mówiąc, że chodzi tu o człowieka, który jako dziecko raczkuje, potem porusza się na dwóch nogach, a na starość podpiera się laską. Pokonawszy Sfinksa, Edyp zostaje królem Teb i pojmuje za małżonkę wdowę po Lajosie, Jokastę, czyli swoją własną matkę. Robi wszystko, co może, by uniknąć przeznaczenia, ale wszystkie jego wysiłki pozostają daremne. W końcu los dochodzi do głosu i dopomina się o swoje prawa. Na miasto spadają plagi. Wyrocznia głosi, iż aby je odwrócić, należy usunąć z miasta ojcobójcę. Powstaje

<sup>13</sup> Ajschylos, *Persowie*, tłum. S. Srebrny [w:] tegoż, *Tragedie*, Warszawa 1954.

pytanie, kto jest tym ojcobójcą. Edyp chce znać prawdę i usiłuje zmusić ślepego wieszczą Terezjasza, który posiada dar duchowego widzenia, aby wskazał winowajcę. Wieszcz nie chce tego zrobić. Wie, kim jest Edyp, ale nie zamierza mu tego wyjawić:

Lecz sam ci powiem, tobie, który szydzisz  
Z mojej ślepoty, patrzysz, a nie widzisz  
Nędzy twej, nie wiesz, z kim życie ci schodzi,  
Gdzie zamieszkałeś i kto ciebie rodzi<sup>14</sup>.

Wedle Terezjasza duchowa ślepotą Edypa nie pozwala mu rozpoznać prawdziwej przyczyny nieszczęść. Wieszcz w końcu oskarża Edypa, że to on właśnie jest ojcobójcą, ale król nie przyjmuje tego oskarżenia, broni się, wysuwa kontrargumenty. Bardzo ciekawa jest jego niemal polityczna interpretacja tych zarzutów; otóż sądzi, iż to na pewno spiśsek uknuty przez Kreona, brata Jokasty, który chce przejąć władzę nad Tebami. Prosty, polityczny klucz do rozstrzygnięcia sporu.

W swej obronie Edyp posuwa się dalej, odrzucając słowa wyroczni. Jego zdaniem bogowie nie mają prawa wtrącać się w ludzkie sprawy. Jednak przez cały czas chce dojść przyczyny klęsk spadających na miasto. Napięcie między pragnieniem uniknięcia losu a dążeniem do prawdy i stopniowym jej odkrywaniem jest tak mocne, że Edyp decyduje się na odrzucanie wszystkich iluzji: prawda ostatecznie prowadzi go do zguby. Wychodzą bowiem na jaw straszliwe czyny, które popełnił, gdyż przecież zabił swego ojca i został mężem własnej matki, płodząc z nią dwóch synów i dwie córki. Dowiedziawszy się prawdy o sobie, Edyp chce umrzeć:

Biada, już jawnym to, czegom pożądał,  
O słońce, niechbym już cię nie oglądał!<sup>15</sup>.

Bardzo przenikliwa jest analiza zachowania Jokasty, jego matki i małżonki zarazem, która chce go odwieść od namiętnego poszukiwania prawdy, nakłonić, żeby nie wikłał się w tę tajemnicę:

Czemuż by troskał się człowiek, co w ręku  
Losu, przyszłości przewidzieć niezdolny?

<sup>14</sup> Sofokles, *Król Edyp*, tłum. K. Morawski [w:] *Antologia tragedii greckiej*, Kraków 1989, *Epeisodion I*, w. 412–415, s. 260.

<sup>15</sup> Tamże, *Epeisodion IV*, w. 1181–1184, s. 290.



Jeszcze najlepiej żyć tak – od dnia do dnia.  
 A tych miłostek z matką się nie strachaj,  
 Bo wielu ludzi już we śnie z matkami  
 Się miłowało; swobodnie ten żyje,  
 Kto snu mamidła lekko sobie waży<sup>16</sup>.  
 [...]
   
 Nie badaj tego [...]!<sup>17</sup>.

Mamy tu do czynienia z konkretną propozycją: żyj z dnia na dzień. Nie ma potrzeby zmagania się z tą straszliwą, ciemną stroną życia. To tylko sen. Trzeba przejść mimo owych ciemnych mamideł, nie docierać do źródeł, nie pytać zbyt wnikliwie i nie poznawać ich początku i końca. Edyp myśli inaczej: „Ja jednak mojego / Dojdę początku, chociażby był marny”<sup>18</sup>. I tu przejawia się wolność Edypa. Jest to niesłuchanie istotne dla całej świadomości tragicznej. Edyp jako człowiek wolny chce poznać całą prawdę, do końca. Wolność niejako przymusza go wewnątrz, aby dowiedział się, jakie czyny w istocie popełnił, bez względu na konsekwencje tej strasznej prawdy.

Jej odkrycie pociąga za sobą samobójczą śmierć Jokasty i samoosłepienie Edypa, co dopełnia ich klęski, chór komentuje:

O śmiertelnych pokolenia!  
 Życie wasze, to cień cienia!  
 Bo któryż człowiek więcej szczęścia zażyje  
 Nad to, co w sennych rojeniach uwije,  
 Aby potem z biegiem zdarzeń  
 Po snu chwili runąć z marzeń<sup>19</sup>.

Cierpienie, które przyjmuje Edyp jako wolny człowiek, odsłania mu jakąś bardzo fundamentalną prawdę o życiu. Jest ono nie tyle jego klęską, ile ceną, którą zapłacił za to, że odbierając sobie wzrok fizyczny, dostrzegł ciemną prawdę całej rzeczywistości. Można więc powiedzieć, że zmaganie się człowieka z siłami, które są od niego większe, jednocześnie rodzi w nim coś nader istotnego, czyli odwagę zmagania się z losem w imię własnej wolności, nawet za cenę życia i śmierci.

<sup>16</sup> Tamże, *Epeisodion III*, w. 977–983, s. 280–281.

<sup>17</sup> Tamże, *Epeisodion III*, w. 1061, s. 284.

<sup>18</sup> Tamże, *Epeisodion III*, w. 1076–1077, s. 285.

<sup>19</sup> Tamże, *Stasimon IV*, w. 1185–1190, s. 290.

Podsumowując: grecka tragedia nauczyła nas przechodzenia od groźnego, niemal diabolicznego widzenia boskości do próby teodycei, czyli usprawiedliwienia bogów i – w konsekwencji – oskarżenia człowieka. W tę stronę szedł już moralizm Solona. I wreszcie, w największych tragediach, przede wszystkim Sofoklesa, dochodzi do głosu fundamentalny wymiar tej debaty: oto wolność decydująca o wielkości człowieka powoduje, że życie staje się klęską. Ujawnia się tu pewien rys tragiczności. Jednocześnie cierpienie rodzi ów szczególny rodzaj wiedzy, który pozwala Edypowi zobaczyć jego prawdziwe życie i osiągnąć równie przenikliwy duchowy wzrok, jaki posiadał wieszczek Terezjasz. Tragiczność losu Edypa sprawia jednak, że tym, co on widzi, jest głębia jego własnej klęski.

Trudno powiedzieć, że świadomość tragiczna stanowi ostateczną odpowiedź na pytanie *unde malum*. Jest to jednak niewątpliwie bardzo ważny głos w debacie nad istotą zła, który będzie towarzyszył europejskiej refleksji na ten temat.

## Hiob w sporze z Bogiem

Dziwna i tajemnicza jest Księga Hioba. Jak zapewniają bibliści, to prawdopodobnie rozbudowana postać starszej opowieści ludowej o pewnym Hiobie, który *nota bene* nie był Żydem, ale – jak głosi wieść – mieszkał w jednym z sąsiednich krajów. Cała księga została napisana po hebrajsku i z całą świadomością rozważań teologicznych znanych Hebrajczykom, ludziom Biblii. Opowieść traktuje o człowieku, któremu najpierw powodziło się doskonale, później jednak doznał nieszczęścia. Nie wiedział właściwie, dlaczego go ono spotkało, ale jego historia ma szczęśliwe zakończenie – na koniec wszystkie jego straty zostały wyrównane. Opowieść zawartą pomiędzy prologiem a epilogiem wypełnia wyrafinowana, bez mała filozoficzna debata, stanowiąca zmaganie się z pytaniem o to, dlaczego cierpi sprawiedliwy. Toczy się ona pomiędzy Hiobem a jego trzema przyjaciółmi, którzy przyszli go pocieszać, ale czynią to słowami pewnej teorii teologicznej, wyrażającej się w przekonaniu, że jeżeli kogoś dotknęło nieszczęście, to na pewno popełnił jakiś grzech.

Warto kilka słów poświęcić Prologowi. Ukazuje on w naiwny sposób Boga, który – jak bliskowschodni król – siedzi na tronie i rozmawia

z odwiedzającymi go sługami. Przychodzi też Szatan, do którego Jahwe odnosi się bardzo przyjaźnie: „A czyś baczył na służbę mego Hioba, albowiem nie ma równego mu na ziemi?” (Hi 1,8; s.63<sup>20</sup>). Bogactwo i powodzenie Hioba postrzegane jest jako rezultat wypełniania wszystkich Bożych przykazań i przychylności samego Boga. Taka relacja między człowiekiem a Bogiem zostaje skrytykowana przez Szatana jako interesowny układ, prawdę o religijności Hioba miałyby wykazać dopiero doświadczenie go klęską i cierpieniem. Bóg – jak wiemy – podejmuje to wyzwanie, zsyła na swego służbę liczne klęski, śmierć najbliższych, chorobę. Hiob jednak nie odwraca się od Boga, na zarzuty bliskich odpowiada: „Nagi wyszedłem z łona matki i nagi tam wrócę. Pan dał, Pan wziął, niech będzie imię Pańskie błogosławione” (Hi 1, 21; s. 64–65). Za drugim razem odpowiada żonie: „Dobro przyjęliśmy od Boga, a zła nie przyjmujemy?” (Hi 2,10; s. 66). I milknie. Dwie powyższe sentencje są bardzo często powtarzane przez kaznodziejów wszystkich wyznań jako budujący przykład cierpliwości i łagodności Hioba wobec Boga, wzór gotowości do znoszenia zarówno dobra, jak i zła.

W końcu jednak przytłoczony klęskami Hiob zaczyna mówić inaczej. Nie ma w nim już tej łagodnej, pełnej zgody pobożności. Zaczyna wypowiadać słowa skargi. Istnieje w Biblii cały rodzaj literacki, który można nazwać modlitwą skargi<sup>21</sup>. Często przejawia się on w psalmach, zwłaszcza w Psalmie 22, którego słowami modlił się Jezus na krzyżu: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?” (Ps 22,2; por. Mt 27,46). Hiob skarży się: „Po co światło człowiekowi, który nie wie, dokąd iść? Którego Bóg zewsząd osaczył?” (Hi 3,23; s. 69). Brzmi to zupełnie inaczej niż „Bóg dał – Bóg wziął”. To jeden wątek. Drugi to wręcz wezwanie Boga do sądu: prawuj się ze mną. Przyjaciele, którzy po kolejnych skargach Hioba występują ze swoimi racjami, są takimi poprawnymi teologami, reprezentującymi często wyrażaną na kartach Biblii doktrynę, wyjaśniającą zło jako karę za grzech, wskazującą na mocny związek pomiędzy złem, którego człowiek doznaje, a złem, które czyni. Hiob cierpi – w takim razie, rozumując tradycyjnie, trzeba znaleźć przyczynę, która właściwie może być tylko jedna: Hiob zgrzeszył. A jeżeli twierdzi,

<sup>20</sup> *Księga Hioba*, tłum. C. Miłosz, Paryż 1981. Wszystkie cytaty z *Księgi Hioba* według tego wydania, po siglach podana strona.

<sup>21</sup> P. Ricœur, *Skarga jako modlitwa* [w:] A. LaCocque, P. Ricœur, *Mysleć biblijnie*, tłum. E. Mukoid, M. Tarnowska, Kraków 2003, s. 281–307.

że nie popełnił żadnego zła, jest w błędzie. Przyjaciele powtarzają to nieustannie, a pomiędzy kolejnymi refrenami ich przemówień Hiob wypowiada skargi.

Są one specyficznie zbudowane: zawierają jednocześnie oskarżenie Boga i odwołanie się do Jego sprawiedliwości. Słyszymy: „Wstręt ma do życia dusza moja. Pofolguję mojej skardze, z gorzkości mojej duszy mówić będę. [...] oznajmij mi, czemu spór wiedziesz ze mną? Jaki masz pożytek z tego, że uciskasz, że gardzisz dziełem rąk Twoich?” (Hi 10,1–3; s. 86). Skarga – oskarżenie – pytanie. Jednak zarówno skarga, jak i inwokacja zawsze są skierowane do Boga. Interesująca przy tym jest strona gramatyczna, która rzuca światło na jakość rozmowy między Hiobem a jego przyjaciółmi. Hiob mówi w pierwszej osobie o tym, czego doświadczył i co go boli. Natomiast przyjaciele mówią do niego w trzeciej osobie, jakby zabierali głos na akademickim seminarium. Inaczej brzmi głos Hioba: „Żyłem spokojnie, a skruszył mnie, porwał mnie za kark i mną wstrząsnął” (Hi 16,12; s. 101). W słowach Hioba – jak już wspomniałem – przewijają się dwa wątki: skarga, która jednocześnie jest oskarżeniem i inwokacją, oraz wezwanie Boga przed sąd: „Pośrednicy, przyjaciele moi! Ku Bogu spogląda we łzach moje oko. Niech On rozsądzi między człowiekiem i Bogiem, jak między synem Adama i bliźnim jego. Bo lat jeszcze tylko niewiele, a ścieżką odejdę, z której nie wrócę” (Hi 16,20–22; s. 101). Słowa te zawierają wołanie do Boga, który ma rozsądzić spór pomiędzy Nim samym a człowiekiem.

Jak możemy to zinterpretować? W średniowieczu specjaliści od prawa kanonicznego wypracowali teorię, według której gdy papież o czymś zadecydował, sprawa wydawała się załatwiona (*Roma locuta – causa finita*). Przewidzieli jednak możliwość apelacji: od papieża źle poinformowanego do papieża lepiej poinformowanego. Pod względem intelektualnym jest to bardzo dobra konstrukcja. Natomiast nie wiem, czy akurat udziałem Hioba jest odwoływanie się od tego Boga, który spuścił na niego cierpienie, do Boga może właśnie innego, lepszego. W jednym z poprzednich wierszy mówi: „Oto mam Świadka w niebie, mego Obróncę na wysokościach” (Hi 16,19; s. 101). Zatem lamentując, wyrażając we wschodniej stylizacji uczucia, kieruje swój żal także do Boga jako obrońcy, choć jednocześnie z całą mocą protestuje przeciwko tym łatwym konstrukcjom teologicznym prezentowanym przez przyjaciół, którzy cały czas wmawiają mu, że to on ponosi winę. W tekście pojawia się także nadzieja, że jego wybawca – Koel – żyje i on ostatni

nad prochem stanie. Kto jest tym wybawcą czy zbawicielem – trudno powiedzieć. Pozostaje wiara, iż on po prostu jest.

Wymiana myśli pomiędzy Hiobem a jego przyjaciółmi, czy raczej mentorami, zostaje w pewnym momencie zachwiana przez pojawienie się najmłodszego z nich. On także oskarża Hioba, ale zwraca uwagę na coś, co dotychczas nie pojawiło się jeszcze w tym dyskursie nad źródłami cierpienia człowieka sprawiedliwego. Przyjaciele szukali mianowicie przyczyny, dla której cierpi Hiob, próbując wskazać mu, czy namówić go, aby znalazł swoją winę. Elihu natomiast zwraca uwagę na cel cierpienia. Być może nie istnieje jakaś przyczyna, lecz cel, dla którego Bóg obarczył Hioba cierpieniem. Czasami „otwiera ludziom uszy i przestrogią trwoży. Aby odwieść człowieka od czynienia, co zamierzył, i odjąć mężowi pychę. Tak zachowa jego duszę od grobu, jego życie od przepawy za rzekę śmierci” (Hi 33,16–18; s.144). Wynika z tego, że cierpienie może być czasami źródłem poznania (jak wiedza tragiczna Edypa, ciemne światło dane człowiekowi poddanemu doświadczeniu cierpienia). Elihu jest kimś w rodzaju anioła-tłumacza, dobrego ducha, dobrego głosu, który pozwala rozjaśnić trudne doświadczenie człowieka.

Ostateczną odpowiedzią są jednak słowa Jahwe: „I odpowiedział Hiobowi Pan z wichrowej burzy, i rzekł: Któż tu zaciemnia mój zamiar słowami, którym brak wiedzy. Przepasz jak mąż biodra swoje, zapytam ciebie, a ty mów, niech wiem” (Hi 38,1–3; s. 157). Bóg jawi się tu zupełnie inaczej niż orientalny satrapa z Prologu, zbierający od swoich dworzan plotki o ziemianach. Tu przychodzi jako Pan całego stworzenia i kosmosu, który z wichrowej burzy przemawia do Hioba, ale przemawia jako do partnera. „Przepasz jak mąż biodra swoje” oznacza „stań do walki”, „podejmij rękawicę”. Wzywałeś mnie, więc staję przed tobą. Ciekawe, że w tej wypowiedzi Boga uwaga koncentruje się właściwie przede wszystkim na jakimś ogromie kosmicznej mocy, którą On reprezentuje, i na fundamentalnej przepaści istniejącej między człowiekiem a Stwórcą. „Gdzieżeś był, kiedy zakładałem podwaliny ziemi? Opowiadaj, jeżeli wiesz, jak zrozumieć (Hi 38,4; s.157) – pyta Bóg. „Czy zstąpiłeś do źródeł morza? Czy zbrodziłeś dno przepaści?” (Hi 38,16; s.158).

Znacząca jest reakcja Hioba: „Wiem, że Ty wszystko możesz i nie wzbroniony jest Tobie żaden zamysł. [...] Słyszeniem uszu słyszałem o Tobie, ale teraz moje oko Ciebie ujrzało” (Hi 42,2; 42,5; s.169). Szczególnie interesujące jest to ostatnie zdanie. Można by je przetłumaczyć w ten

sposób: „Znałem Cię ze słyszenia, a teraz poznałem twarzą w twarz”. Można powiedzieć, że chodzi tu o różnicę pomiędzy religią „z pierwszej ręki” a religią „z drugiej ręki”. Religia z drugiej ręki to właśnie ta zasłyszana, polegająca na naśladowaniu tego, co czynią inni. Ta z pierwszej ręki wypływa z osobistego doświadczenia. Długą drogę musiał przejść Hiob: od konwencjonalnej pobożności, tak łatwo podważonej przez przeciwnika – oskarżyciela. Od pobożności wyrażonej religijnym sloganem „Pan dał – Pan wziął, niech Imię Jego będzie błogosławione”. „Dlaczego zła przyjąć nie możemy?” Prosta i naiwna religijność Hioba rozsypała się w drzazgi, przyjęła postać skargi, oskarżenia, domagania się, aż wreszcie zamilknięcia, które – jako przyłożenie ręki do ust – oznacza adorację.

Wskazówka do rozwiązania problemu być może znajduje się w stwierdzeniu Elihu, iż cierpienie może mieć jakiś cel, choć nie znamy jego przyczyny. Osiągnięciem tego celu może być przemiana Hioba. Od naiwnej, interesownej pobożności, przez osobiste, trudne doświadczenie, dociera on do przyjęcia Boga. Bóg przyznaje rację Hiobowi, staje po jego stronie przeciw argumentom przyjaciół, ale w dalszym ciągu nie udziela jasnej odpowiedzi na pytanie o przyczyny jego cierpienia. Wiadomo tylko, że koncepcja cierpienia jako odpłaty za zło zostaje podważona.

Księga Hioba ma jeszcze inne zakończenie, którym zachwycał się Søren Kierkegaard, czemu dał wyraz w książce *Powtórzenie*<sup>22</sup>. Ukarawszy przyjaciół, Jahwe przywraca Hiobowi wszystkie dobra, a nawet daje mu więcej. Miał odtąd czternaście tysięcy owiec, sześć tysięcy wielbłądów, siedmiu synów i trzy córki. Pierwszą nazwał imieniem Jemina (Gołębic), drugą Kesija (Kasja) i trzecią Róg Antymonu. W całym kraju nie było kobiet tak pięknych jak córki Hioba i ojciec dał im udział w dziedzictwie na równi z ich braćmi. Podejrzewam, że Kierkegaard chciałby w interpretacji dziejów Hioba nawiązać do typu ludowej opowieści, poszukując pogodnego rozwiązania, które w gruncie rzeczy jest zgrzytem na tle wielkiej debaty, rozwijającej się w głównym nurcie księgi.

Na zakończenie kilka zdań z Junga, który bardzo interesująco mówił o konaniu Jezusa na krzyżu:

Mam na myśli pełen zwątpienia okrzyk, który wydał, wisząc na krzyżu: „Boże mój, Boże, czemuś mnie opuścił?”. W tym momencie jego ludzka istota osiągnęła

<sup>22</sup> S. Kierkegaard, *Powtórzenie* [w:] tegoż, *Powtórzenie. Przedmowy*, tłum. B. Świdorski, Warszawa 2000, s. 13–140.

boskość. W momencie, w którym Bóg przeżywa śmierć człowieka i sam doświadcza tego, co kazał znieść swemu wiernemu słudze Hiobowi, w tym momencie Hiobowi zostaje dana odpowiedź. Jak widać, ta wzniosła chwila jest równie boska, jak ludzka, równie eschatologiczna, co psychologiczna<sup>23</sup>.

Jeżeli właściwie rozumiem Junga, to uważa on, że nie znajdujemy w Księdze Hioba teoretycznej odpowiedzi na pytanie o ludzkie cierpienie, natomiast stanowi ją fakt, że sam Bóg stał się Hiobem.

## Koda

Porównanie Księgi Hioba z tragedią grecką, z *Królem Edypem* Sofoklesa, uwidacznia różnicę, jaka zachodzi między starożytnym typem żydowsko-biblijnym a typem grecko-klasycznym. W postawie Edypa bulwersuje nas podporządkowanie się losowi. Słowa i czyny Edypa są piękne, ale ograniczają się jedynie do estetycznego przemienienia cierpienia. Edyp nie ma do kogo się odwołać w sprawie niewinnie doznawanej boleści. Nie ma nikogo, przeciwko komu mógłby walczyć. Żyje w świecie zamkniętym, poza którym nie istnieje żadna potęga, na której mógłby się oprzeć w walce ze światem. Świat jest pełen bogów, lecz ci bogowie są immanentni w stosunku do świata i również nimi rządzi przeznaczenie, które kazało Edypowi cierpieć niewinnie, tragicznie i nieuchronnie. Rozwiązanie estetyczne jest jedynym możliwym. Starożytność klasyczna nie знаła walki z Bogiem:

Hiob tymczasem przeżywa swoją tragedię w sposób zupełnie inny. On nie zna ani podporządkowania się, ani spokoju. Hiob wykrzykuje swój ból i jego krzyk napętnia historię powszechną, brzmi wciąż w naszych uszach. W tym krzyku Hioba słyszymy los człowieka. Dla Hioba przeznaczenie nie istnieje, przeciwnie niż w przypadku Edypa. On zna moc Tego, który jest ponad światem, ponad przeznaczeniem, do którego można się odwołać w cierpieniu. On kieruje do Boga swój krzyk i ten krzyk staje się walką przeciw Bogu. Tylko Biblia zna zjawisko walki z Bogiem, walki twarzą w twarz, walki Jakuba, walki całego Izraela<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> C. G. Jung, *Odpowiedź Hiobowi* [w:] tegoż, *Psychologia i religia*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1970, s. 332.

<sup>24</sup> N. A. Bierdiajew, *Filozofia wolności*, tłum. E. Matuszczyk, Białystok 1995; cyt. za: G. Ravasi, *Hiob. Dramat Boga i człowieka*, t. 2, tłum. K. Stopa, Kraków 2005, s. 591–592.





## Etyczny wymiar prawdy

Określenie „etyczny wymiar prawdy” można rozumieć wielorako. Najprostsze znaczenie – ale być może najważniejsze – odnosi się do rozumienia prawego sumienia, dobrze ukształtowanego sądu rozumu praktycznego, który kieruje ludzkim postępowaniem. Chciałbym jednak skierować nasze zainteresowanie na nieco inny aspekt rozumienia terminu „etyczny”. Martin Heidegger, komentując Heraklita, zwraca uwagę, że w jednym z fragmentów jego pism termin „ethos” znaczy tyle, co „budujący świat człowieka”. Zapytajmy więc, jaka jest rola prawdy w budowaniu ludzkiego świata, świata międzyludzkich relacji<sup>1</sup>.

Zacząć jednak trzeba od krótkiego zarysowania sytuacji klasycznie rozumianej prawdy we współczesnej kulturze.

### Wyznanie osobiste

Olśnienie przyszło, gdy słuchałem przez radio wrocławskiej homilii Ojca Świętego (1983)<sup>2</sup> – pojąłem wtedy na nowo, czym winna być prawda, jak fundamentalne jest jej znaczenie dla życia. Wiedziałem, że robotnicy Stoczni Gdańskiej w 1980 roku pisali na swych transparentach: „Chleba i prawdy”. Na ogół nawet prości ludzie dobrze wiedzą, iż „nie samym chlebem żyje człowiek”, że bez prawdy równie niepodobna żyć jak bez chleba. Słowa papieskie stały się dla mnie jednak jakimś

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, tłum. J. Tischner [w:] tegoż, *Budować. mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, tłum. K. Michalski i in., Warszawa 1977, s.113–114.

<sup>2</sup> Tekst homilii dostępny tutaj: <https://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x522/homilia-w-czasie-mszy-sw-wroclaw/> [dostęp: 2.01.2017] [przyyp. red.].

osobistym olśnieniem, dostrzeżeniem na nowo – po dwudziestu latach życia zakonnego – prawdy jako powołania dominikańskiego.

Kiedy w okresie Soboru wstępowałem do Zakonu Kaznodziejskiego, mogłem jeszcze przeżywać ostatnie lata poprzedniej formacji. Próbuję sobie teraz uświadomić, jakie miejsce w obrazie świata przez nią stworzonym zajmowała prawda.

Może tak: po obiedzie wkładaliśmy na głowy kaptury i w oznaczonym porządku, parami, wędrowaliśmy do chóru, odmawiając *Miserere*. Podczas świąt natomiast w refektarzu śpiewano krótki psalm:

Laudate Dominum, omnes gentes:  
 laudate eum, omnes populi.  
 Quoniam confirmata est super nos misericordia eius:  
 et veritas eius manet in aeternum (Ps 116)<sup>3</sup>.

„A prawda Pańska trwa na wieki”. To właśnie ten obraz: ponad zmiennością świata, w innym wymiarze wieczności, trwa niezmienna i wciąż ta sama prawda Pańska. Trwa również na ziemi, ponieważ została objawiona. Objawienie należy przyjąć z wiarą, przemawia bowiem za tym autorytet Boga objawiającego (którego istnienie było wykazywane drogą racjonalnego dowodu). Zdania objawione służą jako przesłanki dla refleksji teologicznej, która za pomocą narzędzia filozofii wyprowadza z tych przesłanek wnioski o różnym stopniu pewności, najczęściej jednak *luce clarior*. Niektóre z tych wniosków stawały się przedmiotem definicji Urzędu Nauczycielskiego i w ten sposób powstawały dogmaty.

Obraz fascynował swoją logiką i spójnością, ale zupełnie nie pasował do mojego dotychczasowego światopoglądu ukształtowanego na uniwersytecie. Z pierwszego wykształcenia jestem historykiem sztuki i nie bardzo umiałem się znaleźć w tym świecie niezmiennie trwającej prawdy. Współczesna humanistyka przeżarta jest robakiem relatywizmu. Historykowi sztuki, którego nauczono dostrzegać bogactwo artystyczne kubizmu czy surrealizmu, trudno jest znaleźć się w świecie niezmiennych kanonów. To tak, jak gdyby nakazano uznawać rzeźby greckie za jedyny model wszelkiej w ogóle sztuki, a artystom nie pozostawało do dokonania już nic innego jak tylko naśladowanie Niedościągłych i Nieśmiertelnych. To nie przerośnięta, tak właśnie myśleli moi filozoficzni mentorzy: właściwa filozofia to była filozofia grecka, do niej należało

3 W Biblii Tysiąclecia jest to Psalm 117.

dodać średniowiecze, głównie oczywiście św. Tomasza, natomiast od Kartezjusza zaczął się okres upadku, osiągający swe apogeum w bełkocie egzystencjalistów.

Za stary byłem, aby moje wątpliwości wyrażały się buntem. Wiedziałem, że „coś jest” w takim myśleniu. Poza tym był to już okres soboru, kolejne sesje zmieniały obraz Kościoła jako twierdzy zamkniętej, autarkicznej, samowystarczalnej pod każdym względem, również myślowo. Wiały nowe wiatry. Nastąpiła fascynacja bibliistyką, teologią pozytywną (historyczną), Konstytucją duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym. Tam odnajdywałem odpowiedzi na wiele nurtujących mnie pytań. Odchodził w przeszłość obraz świata religii i wartości jako nieruchomego, pozaczasowego. Zbliżał się czas poszukiwań nowego języka wyrazu wiary, nowej liturgii, ekumenizmu, personalizmu.

Naturalnie pamiętałem o tym, że św. Dominik chciał mieć braci służących Ludowi Bożemu słowem prawdy, że *veritas* była od początku wypisana na dominikańskich sztandarach. Mówiłem sobie jednak: „prawda” to nie tyle posiadanie gotowych reguł, co stałe poszukiwanie, to twórczy niepokój. Dominikańskie „sztandary” niepokoiły, nie zawsze prowadziły idących za nimi we właściwym kierunku, czasami na stosy...

Skłonny byłem myśleć za Ladislausem Borosem, że najlepszym dowodem na istnienie Boga jest dobry, kochający człowiek<sup>4</sup>. Ważniejsze dobro od prawdy, ważniejszy czas przeznaczony na bezpośrednie duszpasterstwo niż przemydlony w celi. Nazwijmy rzecz po imieniu, kryzys prawdy dotknął nas także, skromniej: mnie także. Choć może nie tylko mnie – była to przygoda dużej liczby „posoborowych” duchownych. Przechodziliśmy w skrócie lekcję, jaką nowożytna Europa odrabiała od dawna, ale pamiętać musimy, że wszelkie skróty są bardzo niebezpieczne.

## Oblicza prawdy

Prawda jest obok dobra i piękna jedną z wielkiej trójcy wartości, które określały aksjologiczny horyzont kultury europejskiej. Po raz pierwszy sformułował to Platon w *Fajdroście*:

<sup>4</sup> Zob. L. Boros, *Spotkać Boga w człowieku*, tłum. A. Kabat, Warszawa 1988, s. 73–87.

Przyrodzoną mają skrzydła siłę, to co ciężkie podnosić w górę, w niebo, gdzie bogów rodzina mieszka. Żadne ciało nie ma w sobie tyle boskiego pierwiastka, co skrzydła. A boski pierwiastek – to piękno, dobro, mądrość i tym podobne rzeczy (246 D–E).

Dla Platona prawda jest więc rzeczywistością pozaziemską. Prawdziwa rzeczywistość w przeciwieństwie do ułudy istnieje poza czasem i poza historią, jest absolutna, niezależna od zmiennych okoliczności. Aby prawdę poznać, trzeba się wyrwać z jaskini ku słońcu, uwolnić od wszelkich materialnych więzów. Możliwe jest to tylko dla mędrca, który potrafi dotrzeć do tej ukrytej dla zmysłów rzeczywistości.

Inaczej w Biblii: prawda nie jest czymś niezmiennym, posiada cechy osobowe. Obejmuje sobą aspekt niezmienności, ale jest to nie tyle tożsamość idealnej i ponadczasowej idei, co wierność Boga. „Być prawdziwym” to w języku biblijnym „być wiernym”. Ta prawda staje się udziałem człowieka nie tyle przez rozumowy namysł, wynoszący go ponad materię („na skrzydłach”, jak powiedziałby Platon), ale w wydarzeniu, w którym Bóg przemawia do człowieka i daje mu doświadczyć swej mocy. Prawda nie istnieje sama w sobie, jest wiernością, której człowiek doświadcza w wydarzeniu spotkania: jest bardziej wiernością Boga niż stałością rzeczy i idei.

Dla przybliżenia tego biblijnego myślenia zastanówmy się nad słowami Jezusa, zapisanymi w Ewangelii św. Jana. Na pytanie Piłata, czy jest królem żydowskim, pada odpowiedź: „Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie. Każdy, kto jest z prawdy, słucha mojego głosu” (J 18,37).

Jezus przyszedł dać świadectwo prawdzie. To On jest światłością świata. Światło słońca-Dobra, padające na ścianę platońskiej jaskini, pozwalało widzieć tylko cienie rzeczy prawdziwych. Światło, jakie przyniósł Jezus Chrystus, pozwala widzieć świat i całą rzeczywistość najgłębiej, w całej prawdzie, gdyż jest to światło samego Boga. Prawda stanowi światło odsłaniające nam rzeczywistość do końca. Ma charakter zbawczy. Świadectwo, dla którego Słowo stało się ciałem, jest świadectwem prawdy o Bogu kochającym i przygarniającym człowieka, o Bogu Zbawicielu i Odkupicielu.

Aby móc przyjąć prawdę, trzeba spełnić pewne warunki: trzeba „być z prawdy”. Określenie to brzmi niejednoznacznie. Prolog Ewangelii św. Jana mówi: „Była światłość prawdziwa, która oświeca każdego człowieka, gdy na świat przychodzi” (J 1,9). Sens tego zdania można rozumieć następująco: w każdym człowieku jest światło, czyli otwarcie

na Bożą rzeczywistość. Język biblijny wydaje się sugerować rozróżnienie dość subtelne, jednak istotne dla interesującego nas teraz zagadnienia. „Być z prawdy” to tyle, co uznawać transcendentne powołanie człowieka; wiedzieć, że cel naszej drogi znajduje się ponad nami, w prawdziwej ojczyźnie człowieka, która jest w niebie, gdzie mamy Ojca. „Być z prawdy” to być otwartym na głębokie pragnienie Boga w nas obecne, a może wręcz konstytuujące najgłębszy sens człowieczeństwa. Można je zagłuszać na wiele sposobów, ale wszystkie będą ucieczką polegającą na zapełnianiu przestrzeni oczekiwania Boga mnogością wartości drugorzędnych, dóbr cząstkowych: karierą, przeżyciami, nawet pracą...

W języku biblijnym „słuchać” znaczy nieco więcej, niż sugerowałyby potoczne użycie tego słowa. Słuchać to nie tylko przyjmować coś do wiadomości, ale także przyjmować tego, który mówi. Personalistyczny charakter Biblii nie pozwala na rozumienie słowa poza obecnością przemawiającego; słowo istnieje zawsze w rozmowie, w wymianie myśli, w dialogu, we współbyciu osób. Można je rozumieć jako sposób odsłaniania nie tylko jakiejś rzeczywistości poza nami, ale wraz z nią i nas samych. Słowo, w którym Bóg zwraca się do człowieka, jest nie tylko informacją o Bogu, ale odsłonięciem się Boga. Słowo sprawia obecność. I dlatego też można mówić o podwójnym działaniu słowa: odsłaniając mówiącego, jednocześnie ujawnia słuchaczowi jakieś obszary rzeczywistości w nim samym, obszary, których istnienia nie przewidywał i które odnajduje ze zdumieniem. Jak często powtarzał Jan Paweł II: tylko w Chrystusie człowiek może zrozumieć siebie, poznać siebie do końca<sup>5</sup>.

Taki sposób działania prawdy oznacza, że jej przekaz musi posługiwać się pedagogiką odmienną od tej, w ramach której zwykle uczymy dzieci. Prawda, jako odsłonięcie się osoby i jej obecności, jest nie tylko przedmiotem nauczania, ale przede wszystkim przedmiotem świadectwa. Owszem, Jezus obchodził miasta i wsie i nauczał prawdy, ale ostatecznie stała się ona przedmiotem Jego świadectwa.

Wiedzieli o tym zresztą już starożytni mędrcy: nie wystarczy nauczać filozofii stoickiej, trzeba żyć wedle wartości, jakie ona głosi. Wartości potwierdzamy, żyjąc wedle nich, pozwalając, by twórczo

---

5 Por. homilia Jana Pawła II wygłoszona na mszy świętej na placu Zwycięstwa podczas pielgrzymki do ojczyzny, Warszawa, 2.06.1979; wersja elektroniczna dostępna tu: <https://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x537/homilia-jana-pawla-ii-wygloszona-podczas-mszy-sw-na-placu-zwyciestwa/> [dostęp: 2.01.2017] [przyp. red.].

kształtowały nasze życie. Jezus dał świadectwo prawdzie w sposób nieskończenie przerastający Sokratesa – nie tylko żył w doskonałej zgodności z prawdą przez siebie głoszoną, ale przede wszystkim sam był Prawdą – dlatego jest jej „Świadkiem Wiernym” (Ap 1,5).

Uczniowie dawali świadectwo tej prawdzie, która stała się ich udziałem w Jezusie Chrystusie:

To wam oznajmiamy, co było od początku, cośmy usłyszeli o Słowie życia, co ujrzeliśmy własnymi oczami, na co patrzyliśmy i czego dotykały nasze ręce – bo życie objawiło się. Myśmy je widzieli, o nim świadczymy i głosimy wam życie wieczne, które było w Ojcu, a nam zostało objawione (1J 1,1–2).

Aby świadczyć, trzeba najpierw doświadczyć, mieć bezpośredni udział w rzeczywistości, o której ma się opowiadać. Jest w Księdze Hioba wstrząsające zdanie:

Dotąd Cię znałem ze słyszenia,  
obecnie ujrzałem Cię wzrokiem... (Hi 42,5)

Zanim Pan doświadczył Hioba, wiódł on spokojne życie człowieka pobożnego, który coś niecoś słyszał o Bogu i postępował zupełnie przyzwoicie. Trudne doświadczenie, jakie stało się jego udziałem, otworzyło przed nim nową rzeczywistość Boga, którą „ujrzał wzrokiem”, czyli w bezpośrednim osobistym spotkaniu, a nie „znał ze słyszenia”, z drugiej ręki. Podobnie było z apostołami: zanim Jezus ich powołał, znali Boga „ze słyszenia”, uczono ich o Nim w dzieciństwie i w zasadzie przestrzegali Jego przykazań. Ale od czasu, gdy rzucili swe sieci i poszli za Tym, który „wiedział, co jest w człowieku”. Zaczęli się uczyć poznawać Boga „twarzą w twarz”. I choć początkowo nic nie rozumieli, Jezus odsłaniał im coraz głębsze pokłady tajemnic Bożych. Doświadczenie uczniów nie wynikało tylko z udziału w nauczaniu i czynach Jezusa, otrzymali po Zmartwychwstaniu moc i światło Ducha Świętego, które ukazało im cały sens prawdy, przez nich doświadczonej. Stąd świadectwo ich nie było poparte tylko autorytetem bezpośrednich świadków, ale składane było w Mocy Ducha, który przenika głębokości ducha ludzkiego i z jego głębi woła: „Abba, Ojcze” (por. Rz 8,15).

Kościół zbudowany jest na fundamencie apostołów, czyli na fundamencie tego podstawowego doświadczenia. Nauczanie Kościoła nie jest niczym innym jak przekazywaniem udziału w nim. Dlatego „prawda Pańska trwa na wieki” (por. Ps 117 (116),2).

## Kryzys prawdy i jego konsekwencje

Teologia chrześcijańska pozostaje na usługach Magisterium, czyli pełni funkcję służebną wobec przekazu podstawowego orędzia wiary. Czyni to, posługując się narzędziami dostępnymi ludzkiemu poznaniu. Takim uprzywilejowanym językiem od czasów sporów chrystologicznych i pism Ojców Kościoła stała się metafizyka starożytna, początkowo platońska, później zaś, od czasów św. Tomasza z Akwinu, również i arystotelesowska. Wyrażenie prawd objawionych w języku filozofii bytu zostało przez Immanuela Kanta nazwane „ontoteologią”. Ten sposób wypowiedzi został poddany zasadniczej krytyce, zwłaszcza przez Martina Heideggera, który Boga filozofów (Boga ontoteologii) przeciwstawił Bogu religii, do którego można się modlić i przed którym można tańczyć, co odróżnia Go radykalnie od abstrakcyjnej *causa sui* metafizyków.

Kryzys ontoteologii (terminu tego używam opisowo, nie pejoratywnie, jak się to przyjęło) to obszerny temat, jednak zasadniczy dla rozumienia istoty kryzysu prawdy. W ogromnym skrócie powiedzmy, iż jego przyczyną stała się przede wszystkim świadomość, że człowiek nie ma możliwości odnalezienia takiego punktu obserwacyjnego, który by mu zapewniał prawdziwy wgląd w naturę świata. Jego pozycja w świecie jest zawsze jakoś określona i zanim podejmie wielką problematykę metafizyczną, musi uzasadnić swój punkt wyjścia. Tak oto problematyka epistemologiczna, poznawcza, uzyskała pierwszeństwo przed problematyką bytu. Świat człowieka jest światem historii. Człowiek jest zanurzony w nurcie stawania się i dziejowości, a wytwarzane w czasie różne obrazy świata determinują jego rozumienie rzeczywistości. Nie ma dla człowieka wyjścia poza historię, nie ma absolutnego punktu widzenia pozwalającego wnikać w ostateczną osnowę bytu. A jeżeli tak się sprawy mają, to bardziej uzasadniony jest agnostycyzm niż wszelkie filozofie poznawczego optymizmu. Prawda i jej absolutne poznanie przekraczają możliwości człowieka.

Do najbardziej przenikliwych i głębokich krytyków prawdy absolutnej należy bezsprzecznie Friedrich Nietzsche, myśliciel znacznie bardziej wrażliwy na problematykę metafizyczną, niż zwykło się sądzić. Podejmuje on wielkie pytania filozoficzne, ale w poszukiwaniu odpowiedzi chce wyjść przed Platona, a nawet Parmenidesa, obu ich uważając za fałszerzy prawdziwego obrazu świata, autorów systemów, które od ich czasów panują nad myślą europejską, sprowadzając ją na manowce.

Mysł Nietzschego biegnie tak: istota błędu (czy raczej: złudzenia) platońskiego zasadza się na tym, iż człowiek chce widzieć świat takim, aby mógł w nim żyć. Owo pragnienie oparte jest na równaniu sokratejskim: rozum = cnota = szczęście. Świat rozumu, poznanie rozumowe (prawda), daje pewność tego, co dobre i złe, a to z kolei daje człowiekowi poczucie bezpieczeństwa i gwarantuje osiągnięcie szczęścia. Tak więc myśleniem rządzi ukryte pragnienie i ono powoduje tworzenie przez intelekt iluzji. Prawda jest iluzją dotyczącą natury rzeczy: byty są trwałe, niezmiennie; są tym, czym są.

Podmiotem poznania prawdziwego jest Mędrzec, człowiek niezmiennego, bezosobowego i uniwersalnego widzenia. Patrzy ponad perspektywą osobistą na całą rzeczywistość, na wszelkie stawanie się i ruch i widzi w tym tylko złudzenie; to bowiem, co istotne, co „jest” po prostu, nieruchomo trwa w niezmienności. Za takim widzeniem Mędrca stoi żądza panowania nad światem. Gdy swoje pojęcia i pragnienia narzucam rzeczywistości, wtedy wydaje mi się, iż jest mi ona posłuszna. A ona w gruncie rzeczy – głosi Nietzsche – jest mroczna i nieprzenikniona, całkowicie odmienna od tego, jak Mędrca sobie ją wyobrażają. Prawda absolutna jest więc dla Nietzschego synonimem świata niezmiennego, urządzonego na miarę ludzkich pragnień, tak aby człowiek mógł mieć iluzję szczęścia.

Ta krytyka prawdy przemieni się w prorocstwo nihilizmu, który ma opanować ludzkie myślenie i odczuwanie wartości w następnym (czyli xx) stuleciu. Nie twierdzą oczywiście, że wszyscy jesteśmy czytelnikami Nietzschego, wydaje mi się natomiast, iż bardzo dobrze potrafił on sformułować podstawowy problem dotyczący całej sytuacji kulturowej człowieka xx wieku i jego stosunku do prawdy. Ukazał metafizyczną głębię kryzysu prawdy, sięgając do jej źródeł.

Jak jednak żyć wobec nicości, gdy człowiek pozbawiony jest układu orientacyjnego, gdy załamał się harmonijny obraz świata, gdy nie widać już miejsca dla człowieka? Potrzebna jest jakaś „prowizoryczna” orientacja, pozwalająca podejmować trud codziennego życia.

Jedna z odpowiedzi brzmiała: ponieważ prawda jest wątpliwa, należy skoncentrować się na dobru. W pewnym sensie myślenie takie wywodzi się od Kanta, który odrzucając Boga metafizyki, przyjął Go jako postulat „praktycznego rozumu”. Myślano więc tak: metafizycznej strony chrześcijaństwa nie sposób oprzeć na mocnych fundamentach, nikt zresztą nie potrzebuje tego rozległego gmachu erudycji, opinii,



dogmatów. Rodził on i rodzi tylko niesnaski i spory. Człowiek rozumujący dalej jest od Boga niż człowiek modlący się czy też czyniący dobro. Należy zatem skoncentrować się na tym ostatnim, naprawdę liczy się to, by pomóc drugiemu, będziemy wszak sądzeni z miłości, a nie z wierności dogmatom, które są przecież – mówiono – tylko dziełem ludzi. Tak powstało „chrześcijaństwo praktyczne”, skoncentrowane na dziełach miłosierdzia. Znamienna była w tym względzie geneza jednego z nurtów ruchu ekumenicznego „Life and Work”. Biskup Uppsali, wielki skądinąd znawca dziejów religii, Natan Söderblom, głosił: teologowie nas podzielili, niech nas połączy miłość, w niej jest prawdziwe dzieło Boże<sup>6</sup>. W okresie posoborowego fermentu wiele osób w obrębie Kościoła katolickiego myślało (myśli?) podobnie.

Inni, jak Dostojewski, uważali, że „piękno zbawi świat”<sup>7</sup>. Była to reakcja podobna do tej, która zrodziła „chrześcijaństwo praktyczne”: skoro nauka zniszczyła w naszych umysłach i sercach prawdę i dobro, to niechaj przynajmniej piękno prowadzi nas do krainy Boskości.

Trudno odmówić wielkości wszelkiemu świadczeniu o Bogu przez czynienie dobra, podobnie jak prawdą jest, iż każdy czyniący autentyczne dobro przybliżać się będzie do Boga. Ostatecznie będziemy sądzeni – to też prawda – za miłość i przez Miłość, a nie za przeczytanie grubych ksiąg z dogmatyki czy metafizyki. Jest wiele heroizmu w postawie chrześcijan, którzy – w świecie tak bardzo napiętnowanym sceptycyzmem i niewiarą – godnie świadczyli o Bogu swoim życiem. Jednakże gdy z tej postawy czyni się doktrynę, sprawa nabiera cech niebezpiecznej dwuznaczności.

Inaczej żyje się w obliczu Boga, a inaczej w obliczu nicości

W pasjonujących rozmowach André Frossarda z Janem Pawłem II znalazłem fragment, który wydaje się wprowadzać w samo sedno naszego tematu. Mówiąc o rozmaitych lękach, jakie ogarniają człowieka, za najbardziej groźny uważa papież lęk przed zaangażowaniem się:

<sup>6</sup> Zob. B. Sundkler, *Nathan Söderblom. His Life and Work*, Uppsala 1968.

<sup>7</sup> F. Dostojewski, *Idiota*, tłum. J. Jędrzejewicz [w:] tegoż, *Dzieła wybrane*, Warszawa 1987, s. 424.

[...] ten lęk, jak wiele innych wymienionych przez Pana lęków, wywodzi się z utraty sensu życia. Życia nie ujmuje się już w całości, jako całości zakładającej wybór i kierunek; przeżywa się je w kolejnych odcinkach, nie patrząc dalej niż koniec jednego okresu i początek następnego – jeżeli się je w ogóle dostrzega! A trzeba się zaangażować całkowicie! Życie zakonne i życie małżeńskie to dwie postacie takiego zaangażowania absolutnego. Niestety ludziom brak dzisiaj jasnej wizji celowości egzystencji ludzkiej. To prawdziwa choroba, słabość, a może i grzech przeciwko Duchowi. Inaczej żyje się w obliczu Boga, a inaczej w obliczu nicości<sup>8</sup>.

Jan Paweł II mówi o lęku przed zaangażowaniem totalnym, podkreśla, że wielu z nas stać jedynie na zaangażowanie „prowizoryczne”, na próbę. Jakie jest tło tej sytuacji? Diagnoza papieska brzmi: brak poczucia sensu życia rozumianego jako takie odczytanie rzeczywistości, które daje człowiekowi odpowiedź na pytanie, po co warto żyć. Sens życia wynika zatem z przekonania, iż człowiek zna prawdę o życiu. Zaangażować można się dopiero wtedy, gdy człowiek naprawdę wie, kto go stworzył, kto go tutaj postawił i czego od niego chce. Najgłębszy kryzys, jaki nam zagraża w sferze ducha, jest kryzysem prawdy. Bez niej brakuje człowiekowi układu orientacyjnego. „Inaczej żyje się w obliczu Boga, a inaczej w obliczu nicości” – mówi Jan Paweł II. Nasz czas jest – wedle prorocत्व Dostojewskiego i Nietzschego – czasem nihilizmu. Również kryzys, który po soborze ogarnął niektóre Kościoły, jest kryzysem prawdy. Sobór słusznie zwrócił uwagę na konieczność wyrażenia prawdy objawionej w języku doświadczenia ludzi współczesnych, ale czasami rozumiano to jako uznanie relatywizmu wszelkiej prawdy. To kryzys prawdy tkwi u podstaw kryzysu wiary – jeżeli wiara jest tylko prawdopodobna, jeżeli jej artykuły nie stanowią odniesienia do Boga żywego, tylko do zmiennych pojęć ludzkich – jak w takiej sytuacji zawierzyć im całe życie? Kryzys wierności kapłańskiej, powołań zakonnych, małżeństwa i etyki małżeńskiej – wszystkie one wynikają z podstawowego zachwiania się prawdy, czyli świadomości, iż mamy dostęp do rzeczywistości Bożej, że w ludzkim słowie jest dane Słowo i że na nim możemy budować nasze życie – „Panie, do kogoż pójdziemy? Ty masz słowa życia wiecznego” (J 6,68).

<sup>8</sup> A. Frossard, „*Nie lękajcie się*”. *Rozmowy z Janem Pawłem II*, tłum. A. Turowiczowa, Watykan 1982, s. 264.

Kardynał Wojtyła w rekolekcjach watykańskich powiedział: „Człowiek jest sobą poprzez prawdę”<sup>9</sup>. „Być sobą” to dla człowieka realizować swoje powołanie, a świadomość tego, czym ono jest, może zyskać tylko przez prawdę o świecie i o nim samym, prawdę daną przez Boga Żywego.

Prawda, obok tego wymiaru zasadniczego, czyli otwarcia na rzeczywistość, ma istotne znaczenie pragmatyczne. Właśnie ukazanie tej doniosłości prawdy dla budowania ludzkiej wspólnoty tak mnie olśniło we wrocławskim przemówieniu Jana Pawła II. Prawda bowiem nie tylko mówi o świecie, ale jest również narzędziem międzyludzkiej komunikacji, porozumienia. W tym sensie możemy powiedzieć, że jest ona warunkiem koniecznym – choć niewystarczającym – miłości. Nie ma miłości tam, gdzie ludzie nawzajem nie są na siebie otwarci. Tylko prawda to otwarcie umożliwia. Świat kłamstwa czy pozoru jest światem ludzi zamkniętych w sobie, pochowanych w „kryjówkach”. Tam, gdzie nie ma prawdy, w stosunkach międzyludzkich możliwe jest wszystko z wyjątkiem zaufania, miłości i wspólnoty. Świat totalitarnej przemocy jest światem kłamstwa. Powiedzenie Karola Wojtyły o człowieku, który jest sobą przez prawdę, ma odniesienie do tego jej pragmatycznego wymiaru. Staję się człowiekiem we wspólnotcie z innymi, tam zaś, gdzie nie ma prawdy, tam nie ma wspólnoty, a człowieczeństwo w człowieku pozostaje kalekie.

## Prawda – zaufanie – wspólnota

Cały naród polski musi żyć we wzajemnym zaufaniu, a to zaufanie opiera się na prawdzie. Owszem, cały naród polski musi odzyskać to zaufanie w najszerszym kręgu swej społecznej egzystencji. Jest to sprawa zupełnie podstawowa. Nie zawaham się powiedzieć, że od tego właśnie – od tego przede wszystkim: od zaufania zbudowanego na prawdzie – zależy przyszłość Ojczyzny. Trzeba centymetr po centymetrze i dzień po dniu budować zaufanie – i odbudowywać zaufanie – i pogłębiać zaufanie! Wszystkie wymiary społecznego bytu, i wymiar polityczny, i wymiar ekonomiczny, i oczywiście – wymiar kulturalny i każdy inny, opiera się ostatecznie na tym podstawowym wymiarze etycznym: prawda – zaufanie – wspólnota. Tak jest w rodzinie. Tak jest też na inną skalę w narodzie i państwie. Tak jest wreszcie w całej rodzinie ludzkości<sup>10</sup>.

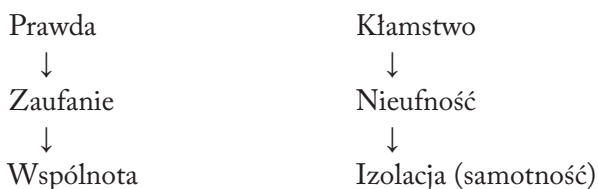
<sup>9</sup> K. Wojtyła, *Znak sprzeciwu. Rekolekcje w Watykanie od 5 do 12 marca 1976*, Paryż 1980, s. 115.

<sup>10</sup> Homilia Jana Pawła II, Wrocław, 21 czerwca 1983; por. przyp. 2.

To fundamentalny tekst, wygłoszony w noc stanu wojennego, kiedy umierała nadzieja Polaków właśnie dlatego, że wróg uderzył w pierwszą Solidarność, która ostatecznie swoją wolę odbudowy życia społecznego opierała na wartościach wymienionych we wrocławskiej homilii: prawdzie – zaufaniu – wspólnotcie.

Te trzy wartości nazywam „trójmianem papieskim”. Jego znaczenie ukazuje się jeszcze wyraźniej, kiedy przeciwstawimy je innemu trójmianowi, który określam jako „diabelski”: kłamstwo – nieufność – izolacja (samotność).

W skrócie można to przedstawić na diagramie:



Prawda, w sensie etycznym rozumiana jako prawdomówność, jest źródłem ufności w relacjach międzyludzkich. Kiedy wiem, że mój rozmówca mówi prawdę, wtedy mam pewność, że nie ma wobec mnie jakichś ukrytych intencji, nie pragnie mnie zwieść ani mną – czy nami – manipulować. To fundamentalne zaufanie pozwala otworzyć się na drugiego człowieka, nawiązać z nim kontakt, który przekształci się w dialog. To buduje wspólnotę, jest jej fundamentem.

Z kolei kłamstwo przeciwnie: rodzi w relacjach międzyosobowych uzasadnione podejrzenie, że mój rozmówca czy ten, który przemawia, chce mnie zwieść, chce mnie uczynić ofiarą swojej manipulacji. Nie ufam mu, nie znam bowiem celu, ku któremu zmierza, ale mam wszelkie podstawy do mniemania, iż przyjmując naiwnie jego słowa jako prawdę, przestanę być panem mojego życia, moich czynów i myśli.

Przestrzeń międzyludzką budowaną w prawdzie można określić mianem przestrzeni symbolicznej, bowiem grecki przedrostek „sym-” oznacza zawsze to, co łączy, co jak sympatia pozwala nam dzielić wspólne uczucia. Natomiast grecki przedrostek „dia-” zawsze oznacza podział, różnicowanie. Nie zawsze musi on nieść ze sobą znaczenie pejoratywne, ale w odniesieniu do funkcji kłamstwa w zaciemnianiu relacji w przestrzeni międzyludzkiej termin „diabelski” jest w pełni uzasadniony.

Znajduję w tekście rekolekcji watykańskich kardynała Wojtyły następujące zdanie: „Każdy człowiek przychodzi na świat, aby dać świadectwo prawdzie odpowiednio do właściwego mu powołania”<sup>11</sup>. Są więc różne drogi dawania świadectwa tej samej prawdzie. Daje je Samarytanin, pochylony nad opuszczonym przez wszystkich człowiekiem. Daje świadectwo prawdzie, która jest Miłością, szara urszulanka pracująca w domu dziecka z malcami pozbawionymi rodzicielskiej opieki. I ma dawać świadectwo prawdzie dominikanin pochylony nad książką czy też stojący na ambonie.

Jesteśmy obecnie bardziej świadomi egzystencjalnej, czyli ostatecznej – etycznej – doniosłości prawdy. Mniej kojarzy się nam ona z akademickimi dociekaniem. Chętniej widzimy jej związek z życiem człowieka. Doskonale to opisał w przywoływanych tu rekolekcjach kardynał Wojtyła:

Przez to [przez prawdę – J. A. K.] Jezus Chrystus trwa w tajemnicy człowieka. Bo przecież punktem newralgicznym, punktem istotnym osobowego napięcia tej właśnie tajemnicy jest i zawsze pozostanie prawda. Prawda poznania siebie, świata, Boga, prawda sumienia, prawda nauki i prawda wiary. Jezus Chrystus wyraźnie stwierdził, że nie może być ona ukrywana przed ludźmi (por. Mt 5,14–15), ale musi być „wyznawana przed ludźmi” (por. Mt 10,32). Ma wymiar społeczny i publiczny. Stąd najstraszniejszą krzywdą, jaką się wyrządza człowiekowi, jest ta, gdy mu się odmawia prawa do prawdy. [...] Ale właśnie dlatego czasom naszym szczególnie potrzebny jest Chrystus – Ten, który wobec Piłata mówi: „Na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie” (J 18,37). Ten, który sobą autentycznie ogarnia, sobą potwierdza i gwarantuje ów istotny profil „tajemnicy człowieka”, z odpowiedzialnością za Prawdę, za dawanie świadectwa Prawdzie. Ten Chrystus w naszych czasach różnorodnego zakłamania, manipulowania opinią, eksponowania sensacji, łamania ludzkich sumień, sterowania procesami odstępstwa, prześladowania, choćby i bezkrwawego, ale jeszcze bardziej przemyślanego – za wiarę, za świadectwo dawane prawdzie: Ten Chrystus właśnie jest szczególnie aktualny i potrzebny: Chrystus, *propheta magnus*<sup>12</sup>.

Istnieje głód i potrzeba prawdy. I to samej prawdy, a nie tylko przekazywanej przez dobro i miłość. Mówi się wiele o konieczności służby ubogim, ale pojęcie ubóstwa trzeba interpretować szeroko. Ubogimi nie są tylko ubodzy w znaczeniu materialnym, pozbawieni godziwych warunków do życia. „Nie samym chlebem żyje człowiek...” Ludzie potrzebują

<sup>11</sup> K. Wojtyła, *Znak sprzeciwu...*, dz. cyt., s. 116.

<sup>12</sup> Tamże, s. 117–118.

prawdy jak chleba, jak powietrza, bez prawdy nie można żyć życiem prawdziwie ludzkim. Jej kryzys jest kryzysem człowieka. Potrzeba więc ludzi, którzy poświęcają się takiej formie służby innym. Jeżeli czasami słychać opinię, że nie należy przesadzać, że prawda jest mniej ważna, świadczy to o tym, jak bardzo ogarnął nas duch kryzysu prawdy.

# Teologia rozumu i filozofia wiary

## Wstęp

Otworzę kwestię, o której zamierzam mówić, przytoczeniem fragmentu encykliki *Fides et ratio*:

Człowiek ze swej natury szuka prawdy. Celem tego poszukiwania nie jest tylko poznanie prawd cząstkowych, dotyczących faktów lub zagadnień naukowych; człowiek dąży nie tylko do tego, aby w każdej ze swych decyzji wybrać prawdziwe dobro. Jego poszukiwanie zmierza ku głębszej prawdzie, która może mu ukazać sens życia; poszukiwanie to zatem może osiągnąć cel jedynie w absolicie. Dzięki przyrodzonej zdolności myślenia człowiek może znaleźć i rozpoznać taką prawdę. Ponieważ jest to prawda o doniosłym i istotnym znaczeniu dla jego życia, dochodzi do niej nie tylko drogą rozumowania, ale także przez ufne zawierzenie innym osobom, które mogą poręczyć za pewność i autentyczność tejże prawdy. Umiejętność i decyzja zawierzenia samego siebie i własnego życia innej osobie to z pewnością jeden z aktów antropologicznie najbardziej doniosłych i wymownych (33)<sup>1</sup>.

Dwie są więc drogi, którymi człowiek zmierza do poznania prawdy, ukazujące mu sens życia – rozum i zawierzenie. Rozum oznacza tu zdolność do myślenia, zdolność do poznania przy posługiwaniu się właściwym dla człowieka aparatem poznawczym, pozwalającym na pojęciowe ujmowanie rzeczywistości w sądach. Zawierzenie natomiast odnosi się do relacji międzyludzkich, do aktu, w którym ufnie powierza się tajemnicę swojego życia drugiej osobie. Taka dwoistość aktów poznawczych wynika ze struktury człowieka, który bytując w świecie, pozostaje także w jakimś stosunku do innych ludzi i dlatego ważna

---

<sup>1</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio” Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów Kościoła Katolickiego o relacjach między wiarą a rozumem*, Kraków 1998, s. 41–42.

jest jego relacja nie tylko ja–to (czyli odniesienie do przedmiotów materialnych), ale także ja–ty, ja–my, co odnosi się do bytów osobowych<sup>2</sup>.

Jestem głęboko przekonany, że znakomitym komentarzem do wyżej przytoczonych słów encykliki jest *Osoba i czyn*, praca polskiego filozofa, Karola Wojtyły<sup>3</sup>. Jej zamysł oparty był na prowadzeniu analizy od opisu czynu do ustalenia struktury osoby. Ksiądz profesor Wojtyła deklarował na kartach tej książki, że jego zamiarem jest przekroczenie „potężnego rozszczepienia” (jak to określa) głównych nurtów myślenia filozoficznego, nurtu przedmiotowego i podmiotowego, filozofii bytu i filozofii świadomości<sup>4</sup>. Owo „potężne rozszczepienie” stanowi rzeczywiście jeden z najbardziej dramatycznych i istotnych problemów myśli filozoficznej.

Czy świadomość istnienia tych dwu nurtów myśli filozoficznej znajduje swój wyraz na kartach encykliki? Czy została zarysowana próba przekroczenia tego rozdarcia? Zajmę się próbą odpowiedzi na to pytanie, szukając jej w dwu aspektach – teologicznym i filozoficznym. Usprawiedliwieniem dla takiego podejścia jest sama encyklika, która porusza się w przestrzeni myślowej obu tych dziedzin. W aspekcie teologicznym spróbuję odczytać, na czym polega teologia ludzkiego rozumu, jakie zostały przytoczone racje, dla których racjonalna refleksja na kartach *Fides et ratio* opisana jest jako narzędzie wartościowego poznania, tak w dziedzinie filozoficznego namysłu, jak i refleksji w obrębie wiary. Następnie przystąpię do opisu antropologicznych uwarunkowań aktu wiary, nie tyle w aspekcie teologicznym, co właśnie filozoficznym: stawiając pytanie o to, w jakim sensie akt ten umożliwia poznanie przez zawierzenie drugiej osobie.

## Teologia rozumu

Choć historyczne wywody, jakie odczytujemy z kart encykliki, są ważne, nie będę się nad nimi zatrzymywał, interesuje nas bowiem sprawa zasadnicza – jak teologia chrześcijańska ma traktować poznanie

---

<sup>2</sup> Odwołuję się tutaj do filozofii dialogu Martina Bubera. Por. M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992.

<sup>3</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1970.

<sup>4</sup> Por. tamże, s. 25.



rozumowe i jakie może z tego poznania czerpać korzyści, ewentualnie jakie może ponieść szkody?

Dwa są elementy, które trzeba rozważyć, gdy omawiamy stosunek teologii do problemu znaczenia rozumu w poznaniu religijnym: najpierw chodzi o usytuowanie rozumu w obszarze całej problematyki antropologicznej i soteriologicznej, mianowicie odpowiedź na pytanie, czy rozum człowieka będącego w stanie grzechu pierworodnego jest zdolny poznać prawdę Bożą. Ta problematyka stanowiła przedmiot sporu głównie wśród teologów, szczególnie zaś mocno była podnoszona przez reformatorów w XVI wieku, którzy zresztą argumenty przeciwne rozumowi czerpali z pism średniowiecznych pisarzy nurtu antydialektycznego<sup>5</sup>.

Z tym związana, ale nie tożsama jest druga kwestia, czyli określenie zdolności poznawczych rozumu w zakresie poznania w obrębie wiary. obrońcy wiary, poszukując argumentów przeciw racjonalistom, podkreślali jej całkowitą odrębność i niezależność od racjonalnych procedur poznawczych, przez co chcieli osiągnąć wrażenie, że wiara nie podlega osądowi rozumu filozoficznego.

W przeciwieństwie do tych stanowisk teza encykliki jest następująca: „Wiara zyskuje na głębi i autentyczności, jeżeli idzie w parze z refleksją i nie rezygnuje z niej” (79)<sup>6</sup>. Zapoznajmy się z nimi bliżej.

#### Irracjonalizacja wiary

Teologiczna ocena znaczenia poznania rozumowego dla wiary była artykułowana na dwa sposoby i znalazło to odbicie w tekście encykliki. Najpierw była to problematyka relacji między Objawieniem biblijnym a filozofią grecką. Znamienne były tutaj dwa nazwiska, symbolizujące niejako sens niezmiernie ważnej debaty. Pierwszym był św. Justyn Męczennik, który głosił częściową zbieżność filozofii i Biblii. Bóg objawił nam swojego Syna, którego św. Jan nazywa Logosem, a filozofowie greccy też poszukiwali logosu, czyli rozumnej zasady świata. W każdym

<sup>5</sup> W tym względzie znamieną jest praca współczesnego przeciwnika Aten, Lwa Szestowa o Lutrze pod tytułem *Sola fide. Tylko przez wiarę*, tłum. C. Wodziński, Warszawa 1995.

<sup>6</sup> Jan Paweł II, dz. cyt., s. 89.

człowieku jest „logos zarodkowy” (*logos spermatikos*) i to pozwala ludziom poszukiwać Tego samego, który się objawił w Jezusie Chrystusie.

Zgoła inne było stanowisko Tertuliana, który ostro przeciwstawiał Jerozolimę Atenom, czyli był zdeklarowanym przeciwnikiem jakichkolwiek kontaktów z filozoficznym myśleniem Greków. Najdobitniej ten łaciński teolog sformułował swoje stanowisko w słynnym powiedzeniu – *credo quia absurdum* (dokładniej: *quia impossibile est*). Rozum ludzki jest słaby i chory, dlatego należy go zwalczać jako narzędzie szatańskie, nie posiada żadnych możliwości poznawczych w dziedzinie – otwartej przez wiarę – relacji człowieka do Boga. Więcej nawet, rozum jest wrogiem wiary.

Pisma reformatorów XVI wieku pełne są inwektyw pod adresem rozumu. Wynikało to z przejścia przez Lutra i Kalwina pewnych wątków antropologicznych z późnych pism św. Augustyna. Poglądy te dadzą się w uproszczeniu tak streścić: pokładać ufność w rozumie to tyle, co być ślepcem błądzącym w ciemności. Rozum jest potrzebny człowiekowi, ale tylko w zakresie jego codziennej, praktycznej działalności, nie zaś w dziedzinie religijnej. W obszarze wiary obowiązuje zasada Pisma: *maledictus homo, qui confidit in homine* (Jr 17,5). Za takim stanowiskiem stoi określona antropologia teologiczna: grzech zniszczył całkowicie naturę człowieka, rozum w kwestii poznania Boga może nas jedynie zwieść na manowce.

Trzeba jednak sprawiedliwie podkreślić, że w praktyce protestantyzmu nie zawsze było to stanowisko podzielane przez wszystkich – drugie pokolenie reformatorów i następne generacje wyrosłe z reformacji były bardziej skłonne do zawarcia sojuszu z rozumem. Pojawiają się traktaty przedstawiające służbę Bożą jako *rationabile obsequium* (Rz 12,1).

Później możemy zaobserwować inne zjawisko: nastąpił proces ucieczki wiary w dziedzinę irracjonalizmu dla uniknięcia zarzutów o niezgodność ze standardami myślenia racjonalnego, które stawiała nauka przeżywająca w tym czasie bujny okres rozwoju. Poszukiwano definicji wiary, która nie narząłaby jej na krytykę ze strony oświeceniowych myślicieli. Jeżeli traktować wiarę jako sferę intymnego przeżycia uczuciowego, ukrytego w zakamarkach duszy pojedynczego człowieka, to nie może ona podlegać zewnętrznemu osądowi – takie ujęcie dla ludzi wierzących stanowiło bezpieczny azyl.

Bardzo precyzyjnie wyraził to Immanuel Kant, kiedy napisał we wstępie do *Krytyki czystego rozumu*: „Musiałem zawiesić wiedzę, aby

uzyskać miejsce dla wiary”<sup>7</sup>. Co znaczy: gdy rozum teoretyczny poniesie klęskę, gdy nie przekonają go racjonalne (czy raczej dla Kanta pararacjonalne) argumenty dotyczące istnienia Boga, wtedy powstaje miejsce dla wiary.

Jak ocenia tę sytuację encyklika?

Rozum, pozbawiony wsparcia ze strony Objawienia, podążał bocznymi drogami, na których istniało ryzyko zagubienia jego ostatecznego celu. Wiara, pozbawiona oparcia w rozumie, skupiała się bardziej na uczuciach i przeżyciach, co stwarza zagrożenie, że przestanie być propozycją uniwersalną. Żłudne jest mniemanie, że wiara może silniej oddziaływać na słaby rozum; przeciwnie, jest wówczas narażona na poważne niebezpieczeństwo, może bowiem zostać sprowadzona do poziomu mitu lub przesądu. Analogicznie, gdy rozum nie ma do czynienia z dojrzałą wiarą, brakuje mu bodźca, który kazałby skupić uwagę na specyfice i głębi bytu (48)<sup>8</sup>.

Encyklika stawia sprawę mocno – wiara, która wyrzeka się współpracy z rozumem, jest narażona na deformację i łatwo może być potraktowana jako *asylum ignorantiae*. Kwestię tę można zilustrować sposobem, w jaki znany twórca „alienacyjnej teorii religii”, Ludwig Feuerbach, odczytywał chrześcijaństwo, biorąc za punkt wyjścia teologię Marcina Lutra: stając się w ten sposób świadkiem krytycznej interpretacji teologii, która odrzuca rozum całkowicie, aby poprzestać na czystym uczuciu, czyli czystej postawie emocjonalnej<sup>9</sup>. Przeczytajmy samego Feuerbacha:

Wszystko więc, co w rozumieniu spekulacji nadludzkiej i religii ma tylko znaczenie czegoś pochodnego, subiektywnego, czyli ludzkiego, znaczenie środka, narzędzia, to w sensie prawdy ma znaczenie czegoś pierwotnego, boskiego, istoty, przedmiotu. I tak, na przykład, kiedy uczucie jest istotnym narzędziem religii, to istota Boga nie wyraża nic innego, jak tylko istotę uczucia; prawdziwy, choć ukryty sens powiedzenia „uczucie jest narzędziem boskości” brzmi: uczucie jest czymś w człowieku najszlachetniejszym, najprzedniejszym, to znaczy boskim. Jakże moglibyśmy uczuciem pojąć boskość, gdyby uczucie samo nie było boskiej natury? Boskość poznaje się tylko przez boskość, Boga tylko przez Boga. Boska istota, która jest treścią uczucia, jest tylko zachwyconą i oczarowaną sobą istotą uczucia, jest uczuciem przepojonym rozkoszą, w sobie szczęśliwym<sup>10</sup>.

7 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1986, s. 43.

8 Jan Paweł II, dz. cyt., s. 58.

9 Por. J. A. Kłoczowski, *Człowiek bogiem człowieka. Filozoficzny kontekst rozumienia religii w „Istocie chrześcijaństwa” Ludwika Feuerbacha*, Lublin 1979, s. 68–71.

10 L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1959, s. 51; por. J. A. Kłoczowski, dz. cyt., s. 70.

### Teoria dwóch prawd

Możliwe jest inne stanowisko podkreślające przede wszystkim rolę rozumu, który zostaje uznany za najważniejsze narzędzie poznania. Według tego ujęcia jedynie poznanie racjonalne i spekulatywne daje dostęp do prawdy, także prawdy religijnej. Objawienie, zawarte w świętych księgach, jeżeli w ogóle o nim mówić, jest niedoskonałą formą pouczenia o prawdzie. Prawdę przekazuje tylko filozofia, posługująca się samym rozumem.

W tym kontekście warto przypomnieć średniowieczną doktrynę dwu prawd, sformułowaną przez Awerroesa, który wyróżnił trzy poziomy prawdy: najwyższa jest filozoficzna, ujmująca rzeczywistość najgłębiej i najbardziej adekwatnie; najniższa – prawda religijna, mówiąca językiem obrazowym, wziętym bezpośrednio z Księgi Objawienia. Pośredni poziom prawdy to teologia, używająca rozumu dla wyjaśnienia wiary, ale zachowująca elementy charakterystycznej dla języka religijnego obrazowości.

Teoria dwu prawd miała dwie wersje. Jedna – głoszona przez późnych awerroistów – dowodziła, iż można uznać za prawdziwe dwa zdania sprzeczne wzajemnie, jeżeli należą one do dwu odmiennych porządków poznawczych – to znaczy jeżeli jedno będzie zdaniem teologicznym, a drugie filozoficznym. Teoria ta miała charakter taktyczny, służyła walce o uniezależnienie nauk świeckich od interwencji teologicznych. Inna postać teorii dwu prawd – odnowiona w XVII wieku między innymi przez Johanna Bredenburga – nawiązuje raczej do nauki dawnych antydialektyków, którzy twierdzili, że istnieje sprzeczność między poprawnie działającym rozumem a wiarą, a ponieważ jest ona nieuchronna, trzeba wybrać wiarę, z całkowitą świadomością jej irracjonalności. Taki racjonalista staje się tertuliańczykiem.

### Stanowisko encykliki

Wobec tych skrajnych postaw encyklika powtarza i rozwija z całą mocą tradycyjne stanowisko, jakie zajmował Kościół katolicki w swoim nauczaniu: wiara jest przyjęciem Objawienia (*auditus fidei*), którego treść zostaje następnie rozwinięta przez pracę rozumu, zgodnie ze sformułowaniem św. Anzelmia – *fides quaerens intellectum*, wiara poszukująca rozumienia.

Wiara ma być wyrazem rozumnej służby Bogu, ma stanowić *rationabile obsequium*, zgodnie ze słowami św. Pawła: „A zatem proszę was, bracia, przez miłosierdzie Boże, abyście dali ciała swoje na ofiarę żywą, świętą, Bogu przyjemną, jako wyraz waszej rozumnej służby Bożej” (Rz 12,1).

Jaka ma być relacja filozofii i teologii?

Filozof musi kierować się własnymi regułami i opierać na własnych zasadach; jednakże prawda jest tylko jedna. Treści Objawienia nigdy nie mogą umniejszać odkryć rozumu i jego słusznej autonomii; rozum jednak ze swej strony nie powinien nigdy utracić zdolności do refleksji nad samym sobą i do stawiania pytań, świadom, że nie może przypisać sobie statusu absolutnego i wyłącznego (79)<sup>11</sup>.

Ten niezwykle „gęsty” tekst formułuje kilka ważnych zasad. W mocnych słowach podkreśla autonomię filozofii: ma ona rządzić się swoimi prawami, podporządkowanymi regułom poznania rozumowego. Nie można filozofować „na rozkaz”, nawet na najwyższy rozkaz potwierdzony autorytetem Objawienia. Skoro filozofia jest autonomiczna wobec Objawienia, filozof nie może podlegać żadnemu urzędowi, z urzędem kościelnym włącznie. Jednakże jest jeden autorytet, który winien sprawować władzę nad myśleniem filozoficznym – to autorytet prawdy. W imię prawdy skończony umysł ludzki winien zdać sobie sprawę z własnych ograniczeń – nie może sobie przypisywać statusu absolutnego. Takie samooczyszczenie rozumu jest istotnym elementem jego autonomicznej pracy nad sobą.

Jak należy rozumieć owo oczyszczenie? Papież przytacza w tym kontekście nazwiska dwóch wybitnych myślicieli: Blaise’a Pascala i Sørensa Kierkegaarda. Każdy z nich był namiętnym przeciwnikiem takiego posługiwania się rozumem, który albo ograniczał rozum, albo przekraczał jego kompetencje. Pascal nie występował – jak się sądzi powszechnie – przeciw teozom Kartezjusza; jego głównymi przeciwnikami byli „pirrońcy”, czyli sceptycy spod znaku Michela de Montaigne’a; to właśnie w polemice z nimi ukazywał, na czym polega właściwy użytek rozumu. Innego rodzaju oczyszczenie było zamiarem Kierkegaarda: ukazywał ułomność ludzkiego rozumu, przeciwstawiając się absolutnemu statusowi filozofii jako poznania Wszystkiego.

<sup>11</sup> Jan Paweł II, dz. cyt., s. 89.

Ponieważ prawda jest jedna (79)<sup>12</sup>, powstaje problem uzgodnienia z wymogami Objawienia wniosków, do których dochodzi badanie rozumu.

Encyklika wskazuje na znaczenie myśli św. Tomasza z Akwinu dla dojrzałego i zrównoważonego określenia stosunku rozumu i wiary:

Wiara [...] nie lęka się rozumu, ale szuka jego pomocy i pokłada w nim ufność. Jak łaska opiera się na naturze i pozwala jej osiągnąć pełnię<sup>13</sup>, tak wiara opiera się na rozumie i go doskonali. Rozum oświecony przez wiarę zostaje uwolniony od ułomności i ograniczeń, których źródłem jest nieposłuszeństwo grzechu, i zyskuje potrzebną moc, by wznieść się ku poznaniu tajemnicy Boga w Trójcy Jedynej (43)<sup>14</sup>.

Étienne Gilson w przemówieniu wygłoszonym z okazji przyjęcia go do Akademii Francuskiej przypomniał ważne słowa św. Tomasza, że ulubionym tworem Boga jest rozum. Swoją pełnię i głębię zarazem uzyskuje rozum oświecony łaską, „uwolniony od ułomności i ograniczeń”<sup>15</sup>, będących skutkiem grzechu pierworodnego. Papież włącza się tymi słowami do teologicznej debaty na temat antropologicznego uwarunkowania pracy rozumu i relacji pomiędzy naturą a łaską. Współdziałanie z łaską jest możliwe, łaska bowiem opiera się na naturze, więcej nawet: zakłada naturę, którą swoją mocą oczyszcza i udoskonala, nic nie umniejszając jej własnej bytowości i godności. Człowiek, zwierzę z natury swego człowieczeństwa rozumne, także uzyskuje dzięki łasce uzdrowienie mocy poznawczych swojego intelektu i otrzymuje zdolność poznania tajemnic Bożych, przekraczających jego naturalne możliwości. I tak powstaje teologia, posługująca się refleksją filozoficzną dla pełniejszego zrozumienia treści Objawienia.

## Filozofia wiary – analiza wiary

W tekście encykliki znajdujemy na kilku stronicach bardzo interesującą i twórczą analizę aktu wiary, dokonaną w aspekcie antropologicznym.

<sup>12</sup> Por. tamże.

<sup>13</sup> Encyklika przytacza tutaj słowa św. Tomasza: *cum enim gratia non tollat naturam sed perficiat* (STh 1,1,8 ad2).

<sup>14</sup> Jan Paweł II, dz. cyt., s. 52.

<sup>15</sup> Por. É. Gilson, *Ulubionym tworem Bożym jest rozum*, [b. tłum.], „Znak” 1948, nr 4, s. 232–245.

Jest to nie tyle teologia wiary, co refleksja filozoficzna, ukazująca uniwersalny wymiar wiary jako faktu ludzkiego, a nie tylko chrześcijańskiego. Wiara ma charakter antropologiczny, właściwa jest człowiekowi z jego natury:

Gdyby termin „wiara” nie mógł ulegać sformalizowaniu dla oznaczenia ogólnoludzkiego zjawiska, chrześcijańskiemu mówieniu o wierze brakowałoby koniecznego kontaktu z doświadczeniem powszechnie przyjmowalnym i w ten sposób utraciłoby ono charakter wiążący. Jeśli wiara jest dla człowieka konieczna, musi odpowiadać możliwościom ludzkiej natury, przysługującym każdemu człowiekowi<sup>16</sup>.

### Struktura i epistemologia wiary

Myśl chrześcijańska od początku pracowała nad zrozumieniem tego, czym jest akt wiary, jaka jest jego struktura. Stawiano pytanie o możliwości natury ludzkiej, czyli o to, w jaki sposób wiara wyrasta z naturalnych zdolności człowieka. Innymi słowy pytanie o to, jakie elementy tworzą konstytutywny wymiar wiary.

Encyklika udziela krótkiej, ale głębokiej odpowiedzi – zaczyna od prostego stwierdzenia: „Człowiek nie jest stworzony, by żyć samotnie” (31)<sup>17</sup>. To pozornie banalne zdanie stanowi fundament, na którym budowana jest refleksja na temat wiary, zarówno w aspekcie relacji międzyosobowych, jak i w aspekcie poznawczym.

Czytamy dalej: „Człowiek, istota szukająca prawdy, jest także tym, którego życie opiera się na wierze” (31)<sup>18</sup>. Dotyczy to normalnego wchodzenia człowieka w świat, także w świat ludzi, w świat kultury. Kultura uczy go świata, uczy go czytać i rozumieć otaczającą rzeczywistość, ale człowiek uczy się jej najpierw od swoich bliskich, którzy nazywają rzeczy, uczą porozumiewania się z innymi. Do tego potrzebna jest ufność, zawierzenie tym, którzy nas w ten świat wprowadzają. Zaufanie to jest podstawą wiary i dalszego poznawania: „Wierząc, człowiek zawiera wiedzę zdobytej przez innych” (32)<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> G. Ebeling, *Was heisst glauben?*, cyt. za: H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj*, tłum. A. Paciorek, Katowice 1993, s. 298.

<sup>17</sup> Jan Paweł II, dz. cyt., s. 39.

<sup>18</sup> Tamże.

<sup>19</sup> Tamże, s. 40.

W całym procesie kształcenia istotny jest element wiary, pozwalającej ufnie przyjmować wiedzę, do której człowiek jako jednostka nie dochodzi na drodze osobistego poszukiwania i zdobywania własnym wysiłkiem. Ogromne obszary naszej wiedzy przyjmujemy przez wiarę. Przypomina się tutaj klasyczna analiza św. Augustyna: wszystkie wiadomości, które posiadamy, pochodzą z dwóch źródeł – albo z czegoś, czego doświadczyliśmy sami, albo z tego, czego dowiedzieliśmy się od kogoś innego. Przyjęcie wiedzy od innego jest możliwe ze względu na autorytet tego ostatniego. Jakiego rodzaju ma to być autorytet? Ojciec Józef M. Bocheński dokonał tutaj istotnego rozróżnienia: autorytet deontyczny, czyli wskazujący mi to, co należy czynić, albo autorytet epistemiczny, czyli poznawczy, który przyjmuję, ponieważ umiem uzasadnić swoje przekonania bądź też dlatego, że rozumiem to, o czym mówi<sup>20</sup>. Wedle tradycji teologicznej wierzący przejmuje samo Objawienie i wynikające z niego prawdy wiary ze względu na autorytet Boga objawiającego i jest to niewątpliwie autorytet zarówno epistemiczny, jak i deontyczny.

Jednakże należy zauważyć istotną różnicę między autorytetem pozwalającym na zdobywanie wiedzy szkolnej a innymi typami poznania, takimi jak poznanie drugiego człowieka czy też poznanie religijne. Dla określenia wiary w jej strukturze zasadniczej najistotniejsze jest wskazanie, jaką spełnia ona rolę w relacjach międzypersonalnych. Czytamy w encyklice:

Warto podkreślić, że w takiej relacji międzypersonalnej głównym przedmiotem poszukiwania nie są prawdy dotyczące faktów ani prawdy filozoficzne. Szuka się tu raczej prawdy o samej osobie: tego, kim jest i co ujawnia z własnego wnętrza. Człowiek udoskonala się bowiem nie tylko przez zdobywanie abstrakcyjnej wiedzy o prawdzie, ale także przez żywą relację z drugim człowiekiem, który wyraża się przez dar z siebie i przez wierność. W tej wierności, która uzdalnia do złożenia siebie w darze, człowiek znajduje pełnię pewności i bezpieczeństwa. Zarazem jednak poznanie oparte na wierze, którego podstawą jest zaufanie między osobami, nie jest pozbawione odniesienia do prawdy; wierząc, człowiek zawiera prawdzie, którą ukazuje mu druga osoba (32)<sup>21</sup>.

Brzmi w tych słowach echo interesujących myśli wielu przedstawicieli filozofii dialogu.

<sup>20</sup> Por. J. M. Bocheński, *Sto zabobonów*, Paryż 1987, s. 20.

<sup>21</sup> Jan Paweł II, dz. cyt., s. 40.



## Problem i tajemnica świadectwa

O roli „świadka wiary” nie mówi się na kartach encykliki w sposób wyraźny, jednakże można odczytać znaczenie przypisywane „świadectwu” przez analizę pojęcia „męczeństwa” (32)<sup>22</sup>. Rozważając te zagadnienia na marginesie encykliki, możemy odważyć się na poszerzenie definicji „świadectwa”, tak istotnego dla zrozumienia natury wiary. Zapytajmy więc, jaka jest struktura świadectwa i jego rola w poświadczeniu prawdy wiary?

Powiedzmy najpierw o świadectwie w doświadczeniu międzyludzkim. Weźmy prosty przykład: świadek opowiada w sądzie o tym, co widział i co słyszał, uczestnicząc czy też obserwując jakies wydarzenie. Jego świadectwo opiera się na doświadczeniu; jednakże przyjęcie świadectwa tych słów nie może być bezkrytyczne, sędzia ma bowiem obowiązek sprawdzić zdolność świadka do rzetelnego przedstawienia tego, co sąd nazwie „prawdą materialną”, czyli tego, jak się rzeczy miały w istocie. W wypadku świadectwa sądowego trzeba wziąć pod uwagę pewną odpowiedzialność moralną. I to będzie pierwszy poziom, na którym spotykamy się ze świadectwem.

Drugi poziom świadectwa to taki, gdy świadek jest całkowicie zaangażowany w to, o czym opowiada, kiedy prawdę, o której daje świadectwo, poręcza sobą, swoim honorem i swoim życiem.

Natomiast o trzecim poziomie świadectwa można mówić wtedy, kiedy związane jest ono z ryzykiem podejmowanym przez świadka. Mówi on coś, co stanowi wyzwanie dla słuchaczy. Odpowiada tej sytuacji określenie „niewygodny świadek”, oznaczające głoszenie prawd nieaprobowanych przez słuchaczy bądź przez autorytety społeczne czy też władze, dla których to świadectwo nie jest wygodne. Takie świadectwo powoduje, że człowiekowi, który świadczy, grozi śmierć, znajduje się on niemal na progu męczeństwa.

Momentem wspólnym tych kolejnych stopni świadectwa jest wzrastające zaangażowanie świadka w treść składanego przez niego świadectwa.

Jednakże świadectwo nabiera pełnego znaczenia dopiero w relacjach międzyosobowych, gdy dotyczy intymnej tajemnicy bytu osobowego. Kiedy opuszczamy świat rzeczy i wkraczamy w świat osób, opuszczamy

<sup>22</sup> Zob. tamże.

tym samym wygodny świat oczywistości i wkraczamy w sferę świadectwa, którego przedmiotem jest tajemnica bytu osoby. Byt osoby nie jest problemem, który można by wyrazić w adekwatnych formułach. Do intymnego życia człowieka mamy dostęp tylko przez jego dobrowolne świadectwo. Poznanie takie nie jest gorsze, a jedynie inne, związane ze sferą relacji międzypersonalnych. Takie świadectwo wyrasta z wolności – tylko akt wolnego świadczenia o swoim życiu jest aktem wiarygodnym, sięgającym do głębi osobowego bytu; wszelkie formy „zniewolonego świadectwa” są tylko pozorem, mistyfikacją autentycznego świadectwa.

Aby przyjąć czyjeś świadectwo, uznać je za prawdziwe, trzeba odnieść się do świadka z zaufaniem. Czasami, gdy opiera się całe swoje życie na tym świadectwie, to zaangażowanie jest ogromne i stanowi wielkie wyzwanie.

Nie wyklucza to bynajmniej krytycznej pracy rozumu: mamy bowiem do czynienia wcale nierzadko z przejawami „fałszywego świadectwa”, gdy ktoś świadczy o wartościach czy prawdach niezgodnych z rozumem, gdy jego świadectwo jest przejawem fanatyzmu bądź wiary w fałszywe wartości. Wiek XX zna niestety wiele takich fałszywych świadectw, stąd ogromna rola krytycznej pracy rozumu.

Ważną cechą świadectwa jest współistnienie w nim przynajmniej dwóch czynników – jest opowieścią o jakichś wydarzeniach, a jednocześnie ukazuje sens tego, co się wydarzyło. Stąd można powiedzieć, że świadectwo jest zarazem opowiadaniem, jak i wyznaniem.

Odpowiedzią człowieka na świadectwo jest akt wiary, szczególnie wtedy, gdy to świadectwo obok wielkiego zaangażowania świadka nosi w sobie rys prawdy, czytelny dla krytycznego rozumu.

Zakończmy nasze rozważania słowami omawianej encykliki, które stanowią najlepsze podsumowanie prezentowanych tutaj przemyśleń:

Z tego, co powiedziałem, wynika, że człowiek znajduje się na drodze poszukiwania, którego ludzkimi siłami nie może zakończyć: poszukuje prawdy oraz poszukuje osoby, której mógłby zawierzyć. Wiara chrześcijańska wychodzi mu naprzeciw i ukazuje konkretną możliwość osiągnięcia celu tego poszukiwania (33)<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> Tamże, s. 42.

# Humanizm a ateizm

## Wstęp

Ateizm praktyczny, pojęty jako postawa człowieka nie liczącego się w życiu codziennym z istnieniem Boga, jest być może zjawiskiem pierwotnym. Natomiast ateizm filozoficzny, będący systemem zdań wiążących się w pełną całość, jest – jak wskazuje historia myśli ludzkiej – zjawiskiem wtórnym. Można go określić jako dialektyczne przeciwstawienie się religii panującej w danym społeczeństwie. Już Sokratesa oskarżono o tego typu ateizm, jak o tym wspomina Platon w słynnej *Obronie* swego mistrza. Podobnie i chrześcijan nazywano ateistami, gdyż nie chcieli oddawać hołdu bogom państwowym. Starożytność czy średniowiecze znały prawie wyłącznie formy ateizmu, które następowały jeden obraz Boga innym, bardziej uduchowionym, postawa totalnej negacji Bytu Najwyższego należała do wyjątków. Nowożytny ateizm europejski jest postawą postchrześcijańską, jego przedstawiciele definiują się przez krytykę chrześcijaństwa.

Ateizm może być rozpatrywany na dwu płaszczyznach, określających jednocześnie zasadnicze kwestie myśli współczesnej: na płaszczyźnie epistemologicznej oraz aksjologicznej.

Pierwsza z nich związana jest z faktem, że filozofia od czasów Kanta kładzie szczególny nacisk na świadomość – obiektem jej badań staje się już nie tyle byt przedmiotowy, ile idea podmiotowa, reprezentująca rzeczywistość. Jednym z nurtów myślenia ukształtowanego na naukach przyrodniczych był empiryzm angielski (Francis Bacon, John Locke, David Hume), kontynuowany przez nurty pozytywistyczne XIX i XX wieku. Prąd ten odegrał doniosłą rolę w zdobyciu przez nauki przyrodnicze samowiedzy metodologicznej oraz w określaniu krytycznych reguł weryfikacji zdań naukowych.

Bardziej złożona jest płaszczyzna aksjologiczna. Trudniej ją zdefiniować ze względu na brak uniwersalnej, ponadsystemowej definicji wartości. Mówiąc opisowo: dziedzina wartości wiąże się z dynamizmem życiowym człowieka, z jego sferą „pożądczą” – by posłużyć się terminologią scholastyczną. Wartość rozumiem tu w znaczeniu przyjętym przez Kanta jako „korelat intencjonalnego aktu woli. Najwznioślejszym tego rodzaju korelatem jest człowiek jako osoba”<sup>1</sup>.

Zobaczmy teraz, jakie kształty przybiera ateizm rozpatrywany na obu tych płaszczyznach i jakim ulega przekształceniom.

## Ujęcia ateizmu

### Epistemologiczne ujęcie ateizmu

Każdy, kto został uformowany w klimacie filozofii scholastycznej, posiada nawyk myślenia o problemie Boga przede wszystkim w kontekście dyskusji nad dowodami na Jego istnienie. Również w tej perspektywie zagadnienie ateizmu rozpatrują tacy myśliciele jak Jacques Maritain czy Henri de Lubac. I rzeczywiście, wydaje się, że jest to ujęcie podstawowe. Teologia chrześcijańska zawsze mocno podkreślała racjonalny charakter przesłanek aktu wiary: jeżeli odmówi się dowodom na istnienie Boga wartości rozumnego uzasadnienia, sprawa zaczyna się komplikować.

U podstaw dowodów na istnienie Boga (*an Deus sit*) jako racji bytu leży zasada przyczynowości. W myśli nowożytnej jej prawomocność została zanegowana. Po raz pierwszy dokonała tego fizyka Galileusza, która zupełnie inaczej niż w starożytności postawiła zagadnienie ruchu. Na płaszczyźnie filozoficznej sprawą obowiązywania zasady przyczynowości zajęli się szczegółowo empiryści angielscy, głównie Hume, a Immanuel Kant ostatecznie sformułował krytyczne wnioski.

Kościół początkowo wszedł w ostry konflikt z nauką nowoczesną, a skutki tego trwają do dzisiaj. Potem jednak zaczęto szukać pozytywnych stron zjawiska rozwoju nauki. Znamienna dla nowej postawy, widzącej w ateizmie scjentyistycznym szansę oczyszczenia naszych pojęć o Bogu, jest wypowiedź kardynała Paula-Émila Légera: „Prawdziwa nauka demistyfikuje, desakralizuje zjawiska przyrodnicze, przyczynia

---

<sup>1</sup> Sformułowanie za: M. A. Krąpiec, *Odzyskać świat realny*, Lublin 1993, s. 327.

się do oczyszczania wiary z jej zaskorupienia, wyzwala z pewnych przesądów i kompleksów, obaw i niepewności”<sup>2</sup>.

#### Aksjologiczne ujęcie ateizmu – humanizm ateistyczny

Ujęcie ateizmu od strony negacji przesłanek umożliwiających przeprowadzenie dowodu na istnienie Boga jest charakterystyczne dla sposobu filozofowania ukształtowanego w oparciu o filozofię bytu. Kiedy jednak czytamy pisma ateistów, uderza, jak mało poświęcają oni miejsca tym zagadnieniom. By więc określić ateizm bardziej precyzyjnie, a jednocześnie wypracować język umożliwiający dialog z tą postawą, należałoby znaleźć inny punkt wyjścia, inną oś wiodącą tego problemu. Wydaje się, że mogłaby nią być kwestia wartości, ściślej: wartości człowieka. Dyskusja wydaje się przesuwać z pytania: czy jest Bóg (*an sit Deus?*) na: jaki jest Bóg (*quid sit Deus?*). Dyskutanci bardziej zajmują się naturą Boga i Jego atrybutami, szczególnie tymi, które pozwolą określić stosunek skończonego do nieskończonego, przygodnego do koniecznego, a mówiąc po prostu – stosunek człowieka do Boga. Wydaje się, że to właśnie problem absolutnej wartości człowieka stoi aktualnie w centrum dyskusji między ateizmem a teizmem.

Myśl współczesną cechuje szczególna wrażliwość antropologiczna, w jej centrum nie stoi ani świat, ani Bóg, ale człowiek. Nie negując istotności strony epistemologicznej tej problematyki, trzeba tu podkreślić decydującą wagę ewolucji perspektywy aksjologicznej, mającej dla genezy ateizmu znaczenie kapitalne, chociaż nie wyłączne. Znakomicie tę sprawę ilustruje cytat z książki André Malraux *Dola człowieka*, mówiący o przemianach ideowych młodego chińskiego komunisty Czena: „Nowy jego mistrz przeciwstawił chrześcijaństwu nie argumenty, ale inne formy wielkości i bez żadnych napływów rozterki, równomiernie, wiara prześlizgnęła się przez palce Czena jak piasek”<sup>3</sup>.

Istotą problemu wydaje się napięcie pomiędzy wartością absolutną człowieka a wartością absolutną Boga. Szczególnie dobitnie określił to Kant w *Uzasadnieniu metafizyki moralności*:

<sup>2</sup> Por. wypowiedź kardynała Paula-Émila Légera w „Le Monde” z 18 lipca 1963 roku.

<sup>3</sup> A. Malraux, *Dola człowieka*, tłum. A. Ważyk, Warszawa 1957, s. 78.

Człowiek i w ogóle każda istota rozumna istnieje jako cel sam w sobie, nie tylko jako środek [...]. Musi być uważany zarazem za cel zawsze we wszystkich swych czynach, odnoszących się tak do niego samego, jak też do innych istot rozumnych. [...] Istoty rozumne nazywamy osobami, ponieważ już ich natura wyróżniła je jako cele same w sobie<sup>4</sup>.

Absolutna wartość człowieka jest istotą wolności afirmowanej przez humanizm ateistyczny. Wolność tak pojęta nie przeciwstawia się konieczności, lecz niewoli. Oto jak przedstawia się kwestia wolności na tle heglowskiej dialektyki pana i niewolnika:

- a. niewolnik nie jest panem dla siebie, jego wartość polega na służbie panu; człowiek wolny jest celem dla siebie,
- b. niewolnik nie ma inicjatywy działania, jest narzędziem pana, człowiek wolny ma inicjatywę w swych rękach,
- c. normą postępowania niewolnika jest dobro pana, wolny znajduje je w sobie,
- d. niewolnik nie ma praw naturalnych, lecz otrzymuje te, których łaskawie udzieli mu pan; pan jest podmiotem nieograniczonych praw.

Postulat wolności rzutuje na sferę moralną – ludzie mogą realizować wolność dwojako: zaspokajając egoistycznie swoje jednostkowe pragnienia lub altruistycznie dążąc do budowy braterskiego świata, w którym każdy człowiek urzeczywistniałby się jako cel (Kantowskie „państwo celów”).

Podobnie postulat wolności przekłada się na płaszczyznę ontologiczną, rodząc systemy czasem zasadniczo się od siebie różniące, których centrum stanowi jednak wspólna treść: afirmacja człowieka. Tak jak moralność angażuje człowieka w walkę o wyzwolenie ze wszystkich alienacji, tak ontologia ukazuje świat, w którym to wyzwolenie byłoby możliwe. Najbardziej oryginalne w tych systemach jest to, że absolutna wartość człowieka nie jest w nich konkluzją, lecz założeniem. *Primum logicum* systemu nie jest *primum ontologicum*, lecz *primum axiologicum*. Miejsce *cogito* zajmuje *volo*.

Warto dodać, że gdy mówię o założeniach aksjologicznych systemów współczesnych, nie odbieram im charakteru poznania naukowego. Wielu myślicieli broni dziś autonomii wartości. Wydaje się, że afirmacja absolutnej wartości człowieka pełni rolę analogiczną do roli zasad moralnych w niektórych systemach teistycznych.

4 I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1953, s. 60–61.

## Jak ateizm widzi chrześcijaństwo?

Istotnym motywem ateizmu jest takie rozumienie religii, które wyklucza możliwość urzeczywistnienia się w niej pełnego człowieczeństwa. Stosunek człowieka do Boga widzą ateści tylko jako stosunek niewolnika do pana. Religia, pozbawiając człowieka wolności, pozbawia go części jego samego, określa zerwanie pomiędzy tym, kim jest, a kim być powinien – oto istota wyobcowania. Tylko przekraczając różnorodne alienacje, człowiek poznaje stopniowo swój prawdziwy byt, więcej nawet: staje się bardziej człowiekiem, humanizuje się. Pytanie o wolność można postawić na dwu płaszczyznach:

1. Czy człowiek może zrealizować swoją wolność w świecie, który zależy od Boga?
2. Czy człowiek może zrealizować swoją wolność w świeckiej działalności, jeżeli wierzy w Boga?

Ateista odpowiada negatywnie na obydwa pytania. Jest nim zatem nie tyle ten, kto odrzuca Boga i religię, co ten, kto chce afirmować człowieka i jego wartości świeckie. W kulturze oznacza to autonomię filozofii, nauk szczegółowych, sztuki. W tym ujęciu moralność jest autentyczna jedynie wtedy, kiedy respektuje godność człowieka.

Dla udokumentowania słuszności tego stwierdzenia wystarczy pobieżne nawet zapoznanie się z treścią jednej z książek, które wydają się stać u podstaw takiego myślenia. Mam tu na myśli dzieło Ludwiga Feuerbacha *O istocie chrześcijaństwa* (1841), w którym czytamy:

Bóg nie jest tym, czym jest człowiek – człowiek nie jest tym, czym jest Bóg. Bóg jest istotą nieskończoną, człowiek – skończoną; Bóg jest doskonały, człowiek – niedoskonały; Bóg jest wieczny, człowiek – przemijający; Bóg jest wszechmocny, człowiek – bezsilny; Bóg jest święty, człowiek – grzeszny. Bóg i człowiek to krańcowe przeciwieństwa: Bóg jest tym, co absolutnie pozytywne, kwintesencją wszelkiej rzeczywistości, człowiek jest tym, co absolutnie negatywne, kwintesencją wszelkiej nicości<sup>5</sup>.

I dalej:

W chrześcijaństwie prawa moralne ujmowane są jako nakazy Boga. Moralność zostaje nawet uznana za kryterium religijności, ale mimo to ma tu moralność znaczenie podrzędne, nie ma sama dla siebie znaczenia religii. Przyznane zostaje

5 L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. A. Landman, Kraków 1959, s. 87.

ono tylko wierze. Nad moralnością unosi się Bóg jako istota różna od człowieka, Bóg, do którego należy wszystko co najlepsze, podczas gdy człowiekowi dostają się tylko odpadki. [...] W ten sposób człowiek poświęca człowieka Bogu<sup>6</sup>.

## Niepełne odpowiedzi chrześcijańskie

Problem ateizmu, jako jednego z możliwych rozwiązań zagadki człowieka, postawiony został w całej swej ostrości stosunkowo niedawno. Jednak tajemnica stosunku między Bogiem a człowiekiem, „zasady regulującej” te stosunki, jest bardzo dawna, równie dawna jak ludzka myśl. Na gruncie chrześcijaństwa przybierała ona wiele kształtów, ale zagadnieniami wiodącymi wydają się tu: stosunek wolnej woli człowieka do wszechmocy Boga oraz natury do łaski. Dla naszych celów przyjrzyjmy się dwóm typom odpowiedzi na te problemy: pelagianizmowi i surnaturalizmowi.

### Pelagianizm

Podręczniki teologii nazywają pelagianizmem kierunek, który wyrósł w kręgu działania mnicha brytyjskiego Pelagiusza, nauczającego na terenie Italii, Afryki i Palestyny na przełomie IV/V wieku. Kierunek ten był reakcją na skrajny pesymizm manicheizmu, widzącego stworzenie jedynie jako złe dzieło demona. Pelagianizm przeciwnie, jest skłonny do radykalnego optymizmu: natura jest dobra, nie istnieje grzech pierworodny, łaska boska nie jest człowiekowi konieczna. Sam jest w stanie osiągnąć swój cel drogą moralnego wysiłku i ascezy. Odkupienie dokonane przez Jezusa Chrystusa stanowi jedynie przykład dobrego życia. Nie można było w chrześcijaństwie podnieść wyżej sztandaru autonomii człowieka. Pelagianizm wyrósł na gruncie pewnego typu ascetycznego doświadczenia mnichów, którzy przez żelazną dyscyplinę i za cenę ogromnego wysiłku dochodzili do realizacji wysokiego poziomu etycznego. Jak dowodzą tego źródła historyczne, życie samego Pelagiusza było przykładem wcielenia takiego ideału. A jednak paradoks chrześcijański (człowiek jest wolny, ale i zależny od Boga) został tutaj wyraźnie złamany na rzecz jednego członu – autonomii człowieka.

---

<sup>6</sup> Tamże, s. 436.



Pelagianizm, potępiony przez synody i papieży, przestał być groźny jako ruch religijny, można natomiast zaryzykować twierdzenie, że jest on stałym zagrożeniem i stałą pokusą. Ideały głoszone przez pelagianizm odżyły o wiele później w formie zgoła odmiennej, gdyż wyzwolonej już z kontekstu chrześcijańskiego – odnajdujemy echa tej postawy w teoriach oświecenia. Czyż w gruncie rzeczy Feuerbachowskiej próby przetłumaczenia chrześcijaństwa na język czysto humanistycznej religii (*homo homini deus est*) nie można uznać też za formę naturalizmu spod znaku pelagianiego?

Trudno jednoznacznie stwierdzić, na ile pelagianizm jest wciąż obecny w chrześcijaństwie. Pewne naiwnie optymistyczne sposoby uprawiania teologii rzeczywistości ziemskich – bardziej na użytek popularnych opracowań i dziennikarskich dywagacji niż rzetelnych opracowań naukowych – mogłyby skłaniać do twierdzącej odpowiedzi na to pytanie. Niektórzy teologowie protestancy, wyczuleni na przestrzeganie zasady *sola gratia*, zarzucali pewnym tekstom Soboru, że w swym optymizmie graniczyły prawie z pelagianizmem. Czy zarzuty te są słuszne? Wydaje się, że nie, ale wyczerpującą odpowiedź możemy dać dopiero po zapoznaniu się z drugą grupą sądów dotyczących relacji Boga i człowieka.

### Surnaturalizm

Surnaturalizm można opisać jako koncepcję, dla której wartości świeckie nie mają własnego statusu, są tylko środkami do realizacji wartości religijnych. Opis postawy surnaturalistycznej jest trudny, gdyż nigdy nie występowała ona w stanie czystym. Poza tym sprawa jest bardzo delikatna, gdyż postawa ta inspirowała (za pośrednictwem św. Augustyna) Kościół w jego działalności doktrynalnej i praktycznej. Inspirowała, ale nigdy nie obejmowała całego życia Kościoła. Zobaczmy, jak przejawiał się surnaturalizm w różnych dziedzinach życia.

Étienne Gilson w następujący sposób zestawia augustianizm z tomizmem:

Różnica między obiema doktrynami, sprowadzona do swej zasadniczej treści, da się łatwo wytłumaczyć. [...] Obie koncepcje są dwoma odrębnymi wyrazami tego samego poczucia chwały Bożej. [...] Niemniej można u Augustyna wyczuć jak gdyby pewną niechęć metafizyczną, jak gdyby pewne wzdraganie się przed przyznaniem naturze takiej doskonałości, iżby się zdawać mogło, że jest samowystarczalna. Nadprzyrodzona zależność bytów w porządku łaski oraz ich przyrodzona zależność

w porządku istnienia zawsze dążą u Augustyna do przedłużania się w ścisłe ograniczenie ich skutkowości. Św. Augustyn jest zatem prawowitym przodkiem tych filozofów chrześcijańskich, co starali się wykrywać w naturze próżnię, którą jeden tylko Bóg zdoła zapełnić, a której obecność w nas poświadcza nam potrzebę Boga. Im mniej potrafimy sobie wystarczyć, tym konieczniejsza się staje Jego pomoc. Nędza nasza śławi jego chwałę równie wymownie, jak nasza wielkość. A właściwie śławi ją jeszcze dobitniej, bo nasza wielkość podsuwa nam pokusę samowystarczalności, natomiast nasza nędza przynagla nas do szukania Boga<sup>7</sup>.

Jeżeli nędza człowieka, jego niemożność, najpełniej głoszą wielkość Boga, to nie można utrzymywać, że Bóg jest wszystkim, nie nazywając jednocześnie człowieka nicością. Wyższość Boga nad człowiekiem wyraża się często w terminach rywalizacji. Pomiędzy człowiekiem a Bogiem trzeba wybierać: człowiek religijny to ten, który wybrał Boga, a zatem musi zrezygnować z siebie. Bóg jest Panem absolutnym, a Jego stosunki z człowiekiem poddane są prawom dialektyki pana i niewolnika.

Boży dar wydaje się tym większy, im bardziej jest darmowy i im uboższy jest ten, który go przyjmuje. To napięcie pomiędzy sferą przyrodzoną a nadprzyrodzoną podkreśla wagę grzechu pierworodnego, „niemożności”, jaką sprowadził on na człowieka w dziedzinie poznawczej i moralnej. Szczególnie radykalne wnioski wyciągną z tego pewne kierunki protestanckie czy wywodzący się z katolicyzmu janzenizm. Ponieważ cel człowieka jest wyłącznie nadprzyrodzony, a to, co nadprzyrodzone, jest darmowe, więc człowiek nie ma możliwości ani nawet prawa zrealizować samodzielnie tego celu. W tym świetle zrozumiałe stają się tezy rygorystycznie interpretujące zasadę „poza Kościołem nie ma zbawienia”, potępiające dzieci zmarłe bez chrztu, odrzucenie po przewidzeniu grzechów (*ante praevisa demerita*), traktowanie ludzkości po grzechu pierworodnym jako masy potępionych (*massa damnatorum*). Szczególnie dramatycznie przedstawia się w nurcie augustyńskim koncepcja moralności. Wszystko w ostatecznej analizie zależy od woli Bożej – prawa bytu, prawa moralne, przeznaczenie człowieka i świata. W tym duchu Wilhelm Ockham mówi o Bogu, że może On potępić niewinnego, a zbawić grzesznika, gdyż nie ma nic, co nie zależałoby od prostego aktu Jego woli<sup>8</sup>.

7 É. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958, s. 147.

8 Zob. tenże, *La philosophie au moyen âge. Des origines patristiques à la fin du XIV siècle*, Paris 1944, s. 652.

Podsumowując, możemy stwierdzić, że świat religii surnaturalistycznej jest światem, w którym przynajmniej pewna liczba ludzi nie urzeczywistnia siebie jako celu. Dodajmy także, że obraz chrześcijaństwa, jaki ukształtował się w nowożytnej Europie, był w dużej mierze obrazem augustyńskim i ockhamiańskim – Marcin Luter, Jan Kalwin, Michael Baius, Janseniusz czy Nicolas Malebranche nawiązywali do tych właśnie nurtów.

### Chrześcijaństwo w poszukiwaniu równowagi

Oba wspomniane wyżej rozwiązania nie są właściwe, gdyż kładą nacisk tylko na jeden człon paradoksu, starając się go uczynić bardziej zrozumiałym i przystępnym. Nawiasem mówiąc, historia każdego dogmatu jest historią wielu skrajnych sformułowań i ogromnego wysiłku wspólnoty kościelnej, by zachować paradoksalny charakter określenia, przekraczającego sprzeczności rozwiązań niepełnych. Gdy więc staje się wobec konieczności wyboru pomiędzy antropo- a teocentryzmem, musimy stale pamiętać o tej prawidłowości.

#### Rozwiązanie klasyczne

Dawniejsza teologia szukała równowagi w określeniach metafizycznych. Nie wydaje się, by przemyślenia te utraciły obecnie swą wartość, dlatego warto je pokrótce przedstawić.

Tomizm w dość zasadniczych punktach dokonał korektury augustynizmu, dając możliwość pogodzenia dwu autonomii: względnej człowieka i absolutnej Boga. Proces ten ułatwiło określenie Boga jako Bytu samoistnego (*Ipsum esse subsistens*), przy jednoczesnym zdefiniowaniu innych bytów przez uczestnictwo w tym jednym Bycie koniecznym. Uznanie wolności za najważniejszy atrybut Boga stawia u źródeł bytu arbitralną wolę, co eliminuje wszelką konieczność metafizyczną, natomiast nazwanie Boga Bytem pozwala stwierdzić, że przez wierność samemu sobie Bóg będzie wierny naturalnym wymaganiom stworzeń<sup>9</sup>. Dodatkowo Tomasz określa osobę jako cel dla siebie:

<sup>9</sup> Święty Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles* 1, c. 37.

Opatrzność Boża opiekuje się stworzeniami rozumnymi ze względu na nie same, innymi zaś stworzeniami ze względu na stworzenia rozumne [...], a zatem tylko natura rozumna potrzebna jest sama przez się we wszechświecie, a wszystkie inne potrzebne są ze względu na nią [...]. Stworzenie rozumne w ten sposób podlega Opatrzności Bożej, że nie tylko Opatrzność nim rządzi, ale może ono powziąć pewne pojęcia o Opatrzności Bożej, tak że zdolne jest do rządzenia i opiekowania się innymi. Tego zaś nie ma u innych stworzeń, które biorą udział w Opatrzności tylko o tyle, o ile jej podlegają. Przez to zaś, że ktoś zdolny jest do opiekowania się innymi, może własnymi czynami kierować i rządzić. A zatem stworzenie rozumne bierze udział w Opatrzności Bożej nie tylko dlatego, że podlega Jej rządcom, ale także dlatego, że rządzi; rządzi bowiem własnymi czynami, a także rządzi innymi<sup>10</sup>.

Teologia klasyczna nie neguje więc napięcia pomiędzy naturą a łaską, nie uważa też, by napięcie to wymagało unicestwienia jednego z członów. Łaska zakłada naturę i jej nie niszczy, jak mówi czcigodne *adagium*. Łaska wynosi człowieka na wyższy, nadprzyrodzony sposób bytowania, czyni go zdolnym do osiągnięcia celu jego istnienia, ale pozostaje on nadal wolną osobą, wezwaną do wolnej odpowiedzi na miłość Boga.

#### Droga ku rozwiązaniu aksjologicznemu

Gdy dyskusja z ateizmem toczyła się na płaszczyźnie epistemologicznej czy ontologicznej, prowadzono ją językiem filozoficznym. Gdy jednak przenosi się ona na pole aksjologii, język metafizyczny staje się niewystarczający. Sobór Watykański II zaraz po omówieniu zagadnienia ateizmu i jego współczesnej specyfiki mówi o Chrystusie – Nowym Człowieku. Wydaje się to zaskakujące, ale tylko w pierwszej chwili. Jeżeli współczesny ateizm jest humanizmem, to protestuje on przeciwko Bogu w imię określonej wizji człowieka. Zatem chrześcijanie mogą podjąć polemikę także w perspektywie antropologicznej. Wiara w uciłowieczonego Boga winna przyjąć za punkt wyjścia i za swą najwyższą normę tego właśnie Człowieka, który był Bogiem. Odpowiedzią Soboru na konflikt antro- i teocentryzmu jest chrystocentryzm. Wydaje się, że zagadnienie to znakomicie sformułował już Blaise Pascal:

Nie tylko nie znamy Boga inaczej niż przez Chrystusa, ale i siebie samych znamy jedynie przez Chrystusa; znamy życie i śmierć jedynie przez Chrystusa. Poza Chrystusem, nie wiemy ani co to nasze życie, ani śmierć, ani Bóg, ani

---

<sup>10</sup> Tamże, 3, c. 112, 113.

my sami. Tak więc, bez Pisma, które ma za jedyny przedmiot Chrystusa, nie znamy nic i widzimy jedynie ciemności i pomieszanie w naturze Boga i we własnej naturze<sup>11</sup>.

### Transcendencja człowieka

W człowieku zakorzeniony jest dynamizm ku nieskończoności, ku Absolutowi, otwierający go na nieskończoną prawdę i dobro. Nie jest on zamkniętą w sobie monadą, lecz dąży do kontaktu z całą rzeczywistością, a poprzez to do zrealizowania siebie.

Z jednej strony jest to dynamizm intelektu, próbującego odczytać sens i związki między rzeczami, a już samo postawienie pytania świadczy o istnieniu naturalnego otwarcia. Pytania o prawdziwość („sens”) całej rzeczywistości nie da się oddzielić od pytania o prawdziwość („sens”) mojej egzystencji, przeciwnie: mieści się ono w nim *implicite*.

Z drugiej strony dynamizm ten dotyczy także wolności człowieka, która jest otwarta na nieskończone dobro. Tkwi w niej niestematyzowane przeczucie dobra i pełni, do której człowiek dąży. Pragnienie to nie jest niczym innym jak zmierzaniem każdej natury do możliwie najpełniejszego urzeczywistnienia samej siebie, do całkowitego rozwinięcia wszystkich tkwiących w niej możliwości.

Transcendendowanie stanowi cechę osoby, która spełniać się może tylko we wzajemnych kontaktach z innym człowiekiem, może rozwijać się tylko we wspólnocie, poza nią skazana jest na śmierć nie tylko biologiczną, ale i duchową. Jeżeli zgodzimy się na prawdziwość takiego opisu, to zobaczymy, że może on wskazywać na głębokie zakorzenienie w człowieku tajemnicy Boga. Umysł ludzki posiada pewną zdolność związaną z nastawieniem na poznanie rzeczy w ich ostatecznym znaczeniu. W tak rozumianym transcendendowaniu mieści się również dążenie woli (wolności) do osiągnięcia absolutu.

Na płaszczyźnie psychicznej człowiek przeżywa konflikt pomiędzy tkwiącym w nim dążeniem a możliwościami urzeczywistnienia siebie w konkretnej sytuacji, która stale go na wieloraki sposób ogranicza (alienuje). Poszczególne kierunki filozoficzne w różny sposób opisują wielość alienacji i odmiennie je tłumaczą, ale samo to doświadczenie wydaje się mieć uniwersalny charakter. Pytanie o człowieka jest więc

<sup>11</sup> B. Pascal, *Mysli*, tłum. T. Boy-Żeleński, Poznań 1921, s. 548.

skorelowane z pytaniem o Boga w sposób nierozdzielny i nie jest mu narzucone z zewnątrz:

Każdy człowiek pozostaje dla siebie nierozwiązanym, niejasno postrzeganym problemem. Nikt bowiem w pewnych momentach, a zwłaszcza w okresie ważniejszych wydarzeń życiowych, nie może zupełnie uniknąć wspomnianego wcześniej pytania. Pełną i całkowicie pewną odpowiedź na to pytanie daje jedynie Bóg, który wzywa człowieka do głębszej refleksji i bardziej pokornego poszukiwania<sup>12</sup>.

Różne religie i filozofie były formami wyzwania rzuconych niebu i żądaniem odpowiedzi. Dla wierzącego chrześcijanina odpowiedź ta stała się faktem w historii zbawienia, której punktem kulminacyjnym było objawienie się Boga w Jezusie Chrystusie.

### Poznanie Boga w Chrystusie

Gdy przystępujemy do opisu sposobów objawiania się Boga, którego ślady znajdujemy na kartach Pisma Świętego, musimy pamiętać o tym, że księga ta nie jest zbiorem rozważań filozoficznych, których celem byłoby pouczenie kogoś o abstrakcyjnej prawdzie. W dawnej Polsce mówiono: „księga żywota”, dająca życie. Poznajemy przez nią Boga jako dawcę życia: Stwórcę i Odkupiciela. Objawienie jest z istoty swojej funkcjonalne; poznajemy je tylko o tyle, o ile sprawia nasze zbawienie. Długie wieki kultury hellenistycznej nauczyły nas odczytywania biblijnej wizji Boga w kategoriach teistycznych (w znaczeniu – uformowanych przez filozofię teistyczną). Nie chodzi w tej chwili o podejmowanie merytorycznej dyskusji o słuszności roszczeń filozofów do operowania pojęciem Absolutu-Boga. Pojęcie takie wydaje się z wielu względów konieczne. Jednak taki styl myślenia jest obcy autorom biblijnym i z faktem tym musimy się liczyć.

Jeżeli w filozofii mówimy o transcendencji Boga, to mamy na myśli głównie transcendencję bytową, ale Bóg Objawienia jest przede wszystkim także zupełnie inny poznawczo. W Biblii zauważamy szczególną dialektykę: pomiędzy dążeniem do zachowania trwałego

---

<sup>12</sup> Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, 21 [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, dz. cyt., s. 540 [przyp. red.].

systemu sformułowań a działaniem Boga, który nieustannie te ludzkie formuły przekracza, wzywając do rezygnacji ze stabilizacji religijnej. Działalność proroków jest ostatecznie niczym innym jak ciągłym burzeniem pojęć, do których ludzie byli przyzwyczajeni tak bardzo, że już praktycznie zapominali, co one oznaczają. Historia objawienia jest więc z naszego punktu widzenia historią przekraczania przez człowieka kolejnych wypracowanych przez niego ujęć boskości. Jeżeli nazywamy Chrystusa ostatecznym objawicielem Boga, to wiemy jednocześnie, jak radykalnym przekreśleniem obiegowych pojęć było nauczanie Jezusa i cała Jego misja. W Piśmie Świętym nie ma żadnej „definicji” Boga, żadnego zaklęcia, które dawałoby nad Nim władzę. Jest On zupełnie inny niż wszystkie nasze o Nim pojęcia, nawet najbardziej wzniosłe czy abstrakcyjne.

Z drugiej jednak strony znamy skutki Jego czynów, głównie skutki Jego zbawczej woli w stosunku do Narodu Wybranego i całej ludzkości. Działanie to jest opisane jako interwencja w ludzką historię, którą można przedstawiać w obrazach antropomorficznych. Podobne zjawisko spotykamy w poezji i sztuce. Frapujące byłoby pytanie o to, dlaczego takie a nie inne obrazy wybrał Bóg, by uprzystępnić nam tajemnicę swoich zbawczych zabiegów.

Zatem Chrystus to przede wszystkim Emmanuel, Bóg z nami, który zamieszkał wśród nas (J 1,14), tłumacząc ten tekst dosłownie: który rozbił wśród nas swój namiot. Jego człowieczeństwo było świątynią, w której przebywało wśród nas jego Bóstwo. Tradycyjnie mówiono o zjednoczeniu Słowa z naturą ludzką. Trudno podważać to klasyczne określenie, ale jest ono o tyle niewygodne, że może sprawiać wrażenie samoistności natury ludzkiej. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* mówi o tym prościej i w perspektywie egzystencjalnej: „On sam bowiem, Syn Boży, poprzez wcielenie zjednoczył się w pewien sposób z każdym człowiekiem. [...] stał się prawdziwie jednym z nas, podobny do nas we wszystkim, z wyjątkiem grzechu”<sup>13</sup>.

Jeżeli kategoria bycia-z-drugim jest jedną z podstawowych kategorii antropologicznych, to Bóg objawia się w Chrystusie jako Bóg z nami. Jakie formy przybiera to bycie z nami? Nowy Testament opisuje je za pomocą obrazów stosunków międzyludzkich, na przykład Chrystusa

<sup>13</sup> Tamże, 22, s. 541–542.

jako Przyjaciela i Oblubieńca. Już sam fakt uczłowieczenia się Boga w Chrystusie jest dowodem Jego przyjaźni w stosunku do ludzi: „Okazała się dobroć i miłość Zbawiciela, naszego Boga, do ludzi” (Tyt 3,4). Sam Chrystus mówi: „Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich [...]. Już was nie nazywam sługami, bo sługa nie wie, co czyni pan jego, ale nazwałem was przyjaciółmi, albowiem oznajmiłem wam wszystko, co usłyszałem od Ojca mego” (J 15,13.15).

Miłość Boga w Starym Testamencie wyrażana jest często za pomocą obrazu miłości pomiędzy mężczyzną a kobietą, czego przykładem jest choćby Pieśń nad Pieśniami. W Nowym Testamencie Bogiem-Oblubieńcem jest Chrystus. Przez Jego krew zostaje scementowane Nowe Przymierze (1 Kor 11,25) i dlatego Apokalipsa nie nazywa więcej Jerozolimy, symbolu ludzkości, oblubienicą Boga, lecz Baranka (Ap 21,9).

Wydaje się, że ten opis pozwala nam wykroczyć poza kategorie dialektyki pana i niewolnika. Bóg jest zupełnie inny, przekracza wszelkie o Nim pojęcia, również pojęcie pana. Pan jest uzależniony od niewolnika w tym sensie, że istnieje, by móc nad kimś panować, by wydawać rozkazy, a do tego potrzebny jest mu niewolnik (trochę jak samotny król na planecie odwiedzanej przez Małego Księcia). Bogu natomiast nie są potrzebne stworzenia; jest On Panem niezależnie od tego, czy sprawuje władzę nad światem i ludźmi, czy też nie. Motywacji stworzenia możemy się jedynie domyślać na podstawie śladów Bożej działalności, a skoro modelami stosunku Boga do ludzkości są miłość czy przyjaźń – ponownie wychodzimy poza dialektykę pana i niewolnika: „Nie nazywam was sługami...” (J 15,13).

Również zapoznanie się z biblijnym tematem chwały Bożej przekonuje nas, że traci wartość dialektyka pana i niewolnika tam, gdzie wkracza Objawienie. Cytowana powyżej wypowiedź Gilsona ilustrowała takie pojęcie chwały Bożej, które niestety weszło do naszych katechizmów i kształtuje mentalność wielu chrześcijan. Nie tyle zresztą chodzi o sam dobór słów. Jedyna poprawna odpowiedź na pytanie: „W jakim celu Bóg nas stworzył?” brzmi: „Byśmy Go poznali, ukochali i oddali Mu chwałę”. Chodzi tutaj raczej o coś, co nazwałbym kontekstem psychologicznym, pewnym milcząco przyjętym sposobem rozumienia chwały Bożej. Na ogół wyobrażamy ją sobie w kategoriach bizantyńskiej etykiety: siedzący na szczytostłotym tronie starzec w koronie, dwór aniołów i leżący plackiem człowiek to niewiele przesadzony obraz naszych



wyobrażeń. W Piśmie Świętym jednak chwała Boża to najpierw nazwa obłoku, który prowadził lud Izraela przez pustynię jako widomy znak Bożych dzieł uczynionych dla zbawienia ludzkości. Pełnią objawienia się chwały Bożej jest Chrystus: „I oglądaliśmy Jego chwałę” (J 1,14). Chwała jest więc objawieniem na zewnątrz potęgi, mocy, dobroci Bożej – w dziele stworzenia i dziele odkupienia. Byty nierozumne oddają Bogu chwałę samym swym istnieniem i posłusznym wypełnianiem swej roli. Człowiek, obdarzony świadomością i wolnością, oddaje Bogu chwałę, urzeczywistniając swój cel: zdobywając pełnię bytu, osiągając szczęście.

### Poznanie siebie w Chrystusie

Gdy była mowa o chwale Bożej, podjęliśmy już właściwie nowy temat związany z próbą określenia, jak i na ile poznajemy siebie w Chrystusie. Jeżeli objawienie Boga jest funkcjonalne, skierowane ku naszemu zbawieniu, to pojęcie Boga wiąże się z pojęciem człowieka i odwrotnie. Bóg, mówiąc o sobie, objawia ludziom ich prawdziwy byt, człowiek natomiast, próbując określić swój los, nie może pominąć Boga, nawet wtedy, gdy Go odrzuca.

Objawienie się Boga w człowieku – Jezusie ma dla ludzi znaczenie podstawowe. Jezus, syn cieśli, jest w swej osobowości (jaźni) Słowem istniejącym odwiecznie u Ojca. Przez Niego stało się wszystko, co istnieje (J 1,3). Jezus Chrystus stoi więc u początku naszego bytu, w Nim powołani zostaliśmy do istnienia. Człowiek chce znać swój początek, a to poznanie jest mu dane w Jezusie. Dobitniej uświadamia to obraz Chrystusa ukazany w listach św. Pawła. To Chrystus kosmiczny, Pantokrator, którego tak ukochał Pierre Teilhard de Chardin, wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone, On jest początkiem, zechciał bowiem Bóg, by w Nim zamieszkała cała Pełnia (por. Kol 1,16–19).

Będąc obrazem Boga, przyjmuje człowieczeństwo, odnawiając w nas podobieństwo Boże, utracone od czasu pierwszego grzechu<sup>14</sup>. Wskazuje to człowiekowi cel – pełne urzeczywistnienie w sobie obrazu Bożego, niejako utożsamienie się ze wzorem. Nie chodzi tu tylko o rozwój moralny, ale o ontologiczny fakt przebóstwienia, włączenia naszego bytu w sferę niewyrażalnego bóstwa, przez uczestnictwo w naturze Bożej (2 P 1,4). Nadaje to życiu zagubionego człowieka porządek. Nie

<sup>14</sup> Por. tamże, 22, s. 542.

porządek mieszczańskiego ułożenia wszystkiego na właściwych pólczkach, lecz „ten porządek polega głównie na dygresji od każdego punktu, która zmierza do celu, ukazując go ciągle”<sup>15</sup>.

Chrystus stanowi więc dla nas wzór normatywny, co oznacza, że możemy zrealizować swoje człowieczeństwo tylko wtedy, gdy będziemy odtwarzać w sobie ów wzór, a lepiej (nie chodzi bowiem o mechaniczne naśladownictwo): gdy pójdziemy tą drogą, którą On nam wyznaczył swoim życiem.

Dochodzimy tutaj do punktu, który od początku chrześcijaństwa był „zgorzeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan” (1 Kor 1,23). Warunek naśladowania Chrystusa został wyraźnie określony: „Jeśli kto chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladowuje. Bo kto chce zachować swoje życie, straci je; a kto straci swe życie z Mego powodu, znajdzie je” (Mt 16,24–25). Warunkiem związku z Chrystusem nie są wyłącznie konkretne czyny, lecz wewnętrzna przemiana naszego bytu, przeniesienie środka ciężkości z siebie na Jezusa. Nikt chyba tego paradoksu (a może i absurdu) nie opisał bardziej przejmująco od Sorena Kierkegaarda, obrazującego sytuację Abrahama, który idzie złożyć syna w ofierze dla Jahwe.

Tak urzeczywistniał swoją człowieczą dolę Chrystus:

On, istniejąc w postaci Bożej,  
nie skorzystał ze sposobności,  
aby na równi być z Bogiem,  
lecz ogołocił samego siebie,  
przyjawszy postać sługi,  
stawszy się podobnym do ludzi.  
A w zewnętrznym przejawie uznany za człowieka,  
uniżył samego siebie,  
stawszy się posłusznym aż do śmierci –  
i to śmierci krzyżowej.  
Dlatego też Bóg Go nad wszystko wywyższył  
i darował Mu imię  
ponad wszelkie imię,  
aby na imię Jezusa  
zgięło się każde kolano  
istot niebieskich i ziemskich, i podziemnych.  
I aby wszelki język wyznał,  
że Jezus Chrystus jest PANEM –  
ku chwale Boga Ojca (Flp 2,6–11).

<sup>15</sup> B. Pascal, *Mysli*, dz. cyt., s. 102.

Chrystus stał się sługą, wyniszczył siebie, będąc Mistrzem, usługiwał uczniom, będąc Mesjaszem, poniósł klęskę, Jego życie można było po-  
czytać za nic. I z tego dna poniżenia został uniesiony ponad wszystko,  
ustanowiony Panem. Jako wzór normatywny Chrystus jest jedyną drogą,  
prowadzącą do pełni człowieczeństwa. Chrześcijańska odpowiedź na  
ateizm humanistyczny nie może spłaszcać tego paradoksu, tego „ab-  
surdu”, będącego sednem wiary. Paschalna tajemnica Chrystusa, tajem-  
nica Jego śmierci, zmartwychwstania i wniebowstąpienia (czyli pełnego  
włączenia człowieczeństwa w Bóstwo) jest tajemnicą życia każdego  
człowieka. Subtelne opisy psychologiczne i fenomenologiczne mog-  
łyby nam pomóc w uchwyceniu intuicji tej rzeczywistości, danej nam  
w każdej życiowej sytuacji – trud, wyrzeczenie zawsze są warunkiem  
twórczości naprawdę wartościowej.

Jednak to uniesienie, to wejście na Drogę, która jest zarazem Prawdą  
i Życiem, nie ma nic wspólnego z masochizmem (w rzeczywistości  
normatywnej oczywiście, w praktyce surnaturalizm był i jest postawą  
dość pospolitą). Chrystus, unizając się, został wywyższony, ustanowiony  
Panem. Wytyczył drogę, którą ma kroczyć każdy człowiek. Jednocześnie  
nie tylko wskazał kierunek, ale i uczynił człowieka zdolnym do podą-  
żania tą drogą. Dotykamy tu szczególnie dla ateistycznego humanisty  
kontrowersyjnego zagadnienia łaski: według niego człowiek jest nie-  
wolnikiem, jeżeli może liczyć jedynie na ochłapy, jakie spadną ze stołu  
pańskiego (por. Mt 15,27). Przyznać trzeba, że pewien sposób pojmo-  
wania łaski sprzyjać mógł powstawaniu takich uprzedzeń. Wydaje się  
jednak, że rzeczywistość biblijna jest nie tylko bogatsza, lecz i jako-  
ściowo odmienna. Łaski się nie posiada jako czegoś zewnętrznego jak  
ubrania czy nawet opinii; jest ona odmiennym sposobem bycia. Biblijny  
termin określający ten stan to „nowe stworzenie”. Ludzka egzystencja  
zjednoczona z Chrystusem nabiera nowej jakości, przetwarzającej ją  
od wewnątrz, uzdolniającej do bycia pełniej, niż było się uprzednio.  
U początku naszego życia, które postrzegamy jako przypadkowe i nie-  
konieczne, stoi Bóg powołujący nas do istnienia w Chrystusie – podob-  
nie naszym kresem ma być Bóg. Mamy uczestniczyć w jego naturze  
jako przybrane dzieci, mamy zostać przebóstwieni. Cel ten całkowicie  
przekracza możliwości człowieka, do jego realizacji ludzie muszą zostać  
specjalnie uzdolnieni. Jest on jednocześnie spełnieniem najbardziej  
ukrytych dynamizmów ludzkiego życia, nawet takich, których sobie  
nie uświadamiamy.

A więc akceptacja własnego życia w jego pełnej prawdzie – jako stworzonego i odkupionego – jest warunkiem realizacji tego celu, warunkiem sensownego spełnienia się człowieczego życia. W pewnym sensie wszystko jest darem, ale danym w taki sposób, że zostaje on przez człowieka przyjęty na własność. Przyjąć siebie jako dar, by bardziej być sobą – to najgłębszy warunek urzeczywistnienia siebie.

### Podsumowanie

Konflikt z humanizmem ateistycznym, w który uwikłane jest chrześcijaństwo, zmusza obie strony do przemyślenia samych podstaw swego systemu (czy możemy zresztą powiedzieć, że chrześcijaństwo jest systemem?). Nie do nas należy pouczanie partnerów. Możemy mówić tylko o sobie. Powyższy tekst próbował w duchu konstytucji *Gaudium et spes* przedstawić niektóre podstawowe aspekty chrześcijaństwa w ich najbardziej fundamentalnym znaczeniu. Wydaje się, że w tym, co najistotniejsze i niezbywalne, Dobra Nowina przynosi człowiekowi pełną odpowiedź na jego najbardziej wewnętrzne i podstawowe pytania. Umożliwia to pozytywne spełnienie się człowieczeństwa i tu tkwi najgłębszy sens chrześcijańskiego, chrystocentrycznego humanizmu.

Natomiast w pewnych historycznych realizacjach i konkretyzacjach chrześcijaństwo jawiło się i chyba jeszcze jawi jako religia niehumanistyczna. Jest to fakt bolesny i nikt z nas nie ma prawa uchylać się od odpowiedzialności. Jesteśmy sługami niegodnymi Pana, przyjaciółmi niegodnymi miłości Przyjaciela. Ale Duch Prawdy, którego Syn nam zesłał, działa w Kościele i stale budzi nas z pełnej samozadowolenia drzemki ku odważniejszemu otwarciu się na rzeczywistość. Humanizm ateistyczny jest takim wyzwaniem dla chrześcijaństwa i wyzwanie to powinno być podjęte.

Podjęcie tego wyzwania nie może być tylko kwestią teorii. Istnieje płaszczyzna, na której możemy realizować wspólne cele. Uważam humanizm ateistyczny za niepełny, ale rzeczywisty humanizm. Możemy wspólnie starać się o stworzenie takich warunków społecznych, by możliwie wielka liczba ludzi mogła zrealizować swe człowieczeństwo na wysokim poziomie. Możemy wspólnie walczyć o zapewnienie potrzebującym podstawowych środków do życia. To bardzo dużo.

## Dojrzałość – aspekt psychiczny i duchowy

Problem dojrzałości, choć ważny, nie znajduje się zbyt często w polu zainteresowań psychologów, filozofów, a nawet wychowawców. Chlubnym wyjątkiem z tej powszechności są badania i teksty profesor Anny Gałdowej<sup>1</sup>. W przedstawionym tutaj tekście chciałbym podzielić się moimi przemyśleniami wynikającymi zarówno z doświadczeń w pracy wychowawczej, jak i spostrzeżeniami wykładowcy filozofii religii. To oczywiście tylko szkic, ale jestem przekonany, że współczesna refleksja antropologiczna, pragnąca naprawdę poważnie i odpowiedzialnie przemyśleć sprawę osobowej dojrzałości nie może lekceważąco pominąć dorobku myślicieli i przewodników duchowych z różnych czasów i obszarów kulturowych. Przedstawione koncepcje mają charakter – *prima facie* – teoretyczny, ale warunkiem skuteczności każdej działalności praktycznej w dziedzinie wychowania (i samowychowania!) jest *paideia*, wizja człowieka i jego możliwości rozwoju<sup>2</sup>.

### O dojrzałości

Na początku chciałbym zaproponować rozumienie terminów, którymi będę się posługiwał w tym szkicu. Określmy to następująco: dojrzałość psychiczna to ta, która daje człowiekowi mocne ego; natomiast

---

<sup>1</sup> A. Gałdowa, *Powszechność i wyjątek. Rozwój osobowości człowieka dorosłego*, Kraków 1995; *Psychologiczne i egzystencjalne problemy człowieka dorosłego*, red. A. Gałdowa, Kraków 2005.

<sup>2</sup> Por. klasyczne omówienie problemów *paidei*: W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia i H. Bednarek, Warszawa 2001.

dojrzałość duchowa polega na przekraczaniu ego<sup>3</sup>. Zadaniem psychoterapeuty czy lekarza pracującego z chorym ogarniętym lękiem, uniemożliwiającym mu normalne życie, jest wzmocnienie jego ego, zarówno gdy jest atakowane przez różne komplikacje zachodzące w jego podświadomości, jak i wtedy, kiedy jest wtrącone w pancierz superego. Umocnione ego, umocniony sposób bycia człowieka jest warunkiem jego normalnego funkcjonowania, umożliwia realizację celów osobistych i społecznych. Z kolei większości poważnych tradycji religijnych mówi o czymś idącym dalej – duchowa dojrzałość człowieka domaga się przekraczania ego. Można to rozumieć na rozliczne sposoby, ale istota tego procesu duchowego zbliża różne tradycje religijne.

Piszząc o dojrzałości psychicznej, odwołuję się do wielkiej tradycji *paidei* greckiej, sformułowanej najdobitniej przez Arystotelesa, ale obecnej także na kartach dzieł wielu przedstawicieli myśli helleńskiej<sup>4</sup>. Natomiast kwestię dojrzałości duchowej zaprezentuję na przykładzie buddyzmu i chrześcijaństwa. W perspektywie duchowej zakłada się, iż byt człowieka jest bytem paradoksalnym; to znaczy takim, który odnajduje siebie bądź po unicestwieniu (zwłaszcza w perspektywie buddyjskiej), bądź po przekroczeniu siebie przez miłość i ofiarę (jak rysuje się to w perspektywie chrześcijańskiej). Dojrzałość psychiczna i duchowa nie wykluczają się nawzajem. Mistrzowie duchowi wszystkich tradycji religijnych twierdzą wręcz, iż owo dochodzenie do dojrzałości duchowej może działać również wzmacniająco na warstwę psychiczną.

Powtórzmy: dojrzałość psychiczna to mocne ego; dojrzałość duchowa to przekroczenie ego. Problem jest na tyle obszerny, że da się go jedynie zarysować. Na czym polegałaby postawa niedojrzała w przeciwieństwie do dojrzałej? Osobowość niedojrzała charakteryzuje się mocnym przeżywaniem napięcia pomiędzy nią a światem, najczęściej najbliższym otoczeniem. Przejawia się to jako nieustanne poczucie krzywdy i wynikające z niego postawy roszczeniowe. Ponadto postawa niedojrzała charakteryzuje się mocno rozwiniętym egocentryzmem,

3 Zapomniane rozróżnienie „duszy” i „ducha” dochodzi do głosu nie tylko w rozważaniach filozofów i teologów, ale także w niektórych szkołach psychologii, głównie orientacji jungowskiej, zob. J. Hillman, *Szczyty i doliny. Dystynkcja dusza/duch jako podstawa rozróżnienia między psychoterapią a duchowością*, tłum. A. Szyjewska i G. Czemieli, „Kronos” 2007, nr 3, s. 20–37.

4 Zob. P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, tłum. P. Domański, Warszawa 2000, s. 35–38.

który należałoby odróżnić od egoizmu. Egoizm jest miłością siebie; egocentryzm jest często związany z negatywnymi emocjami żywionymi w stosunku do samego siebie. Egocentryk zwykle siebie nie znosi, ale w związku z tym jest nieustannie sobą zajęty. Tak przedstawia się jeden z najmocniejszych rysów niedojrzałości, z którą spotykają się zarówno mistrzowie duchowi, jak i terapeuci. Egocentryzm jako skutek okaleczeń wyrasta często z osobistej historii danego człowieka i jego rodziny. Skupienie na sobie egocentryka powoduje, że jest on niezdolny do uczenia się, a tym samym do przyjmowania pouczeń.

Jestem głęboko przekonany o tym, że niedojrzałość nie jest kwestią wieku w sensie metrykalnym. Można być niedojrzałym nawet w bardzo sędziwych latach. Ważnym rysem niedojrzałości jest także pewna labilność emocjonalna i niezdolność do podjęcia odpowiedzialności, na przykład za drugiego człowieka w układzie partnerskim, małżeńskim czy też ojcowskim i macierzyńskim. Trafnie o znamionach dojrzałości osobowej, a także duchowej, pisał Karl Jaspers w rozprawie *Istota i krytyka psychoterapii*<sup>5</sup>. Warto przypomnieć, że zanim Jaspers został filozofem, uprawiał zawód lekarza psychiatry, miał zatem bogate doświadczenie związane z niesieniem pomocy drugiemu człowiekowi. Pisze: „Człowiek musi się troszczyć o rzeczy, a nie o samego siebie”<sup>6</sup>, podkreślając tym samym, iż jednym z istotnych rysów dojrzałości – myślę, że zarówno psychicznej, jak i duchowej – jest odejście od egocentryzmu. Człowiek dojrzały ma się troszczyć o Boga, a nie o wiarę; o ukochanego, a nie o miłość; o byt, a nie o myślenie. Można wnioskować, że nastawienie zobiektywizowane, czyli ukierunkowane na przedmiot poznania, miłości, relacji z drugim człowiekiem, stanowi ważne znamię owej dojrzałości psychicznej i duchowej, w której przekraczamy własne ego. W tej perspektywie miłość nie jest zakochaniem się w kimś, czyli kochaniem siebie w drugim człowieku, tylko kochaniem drugiego człowieka, jego inności i odmienności. Jaspersowi pozwala to odróżnić „psychologiczną autorefleksję” od „oddania się bytowi”, czyli temu, co jest odmienne, nie-ja, a co ma się stać przedmiotem mojego poznania, mojej miłości czy mojej troski.

---

5 K. Jaspers, *Istota i krytyka psychoterapii*, tłum. D. Lachowska [w:] tegoż, *Filozofia egzystencji. Wybór pism*, tłum. D. Lachowska, A. Wołkowicz, Warszawa 1990, s. 378–436.

6 Tamże, s. 417.

Nakierowanie na Boga czy na byt wymaga innego nastawienia niż wtedy, gdy człowiek odsłania się przed lekarzem. Relacja z prorokiem, kapłanem, filozofem różni się od relacji z terapeutą. Choć Jaspers nie był wyznawcą żadnej z instytucjonalnych religii, a swoje poglądy określał jako wiarę filozoficzną, dostrzegał różnicę pomiędzy kościelną spowiedzią a zabiegiem psychoterapeutycznym.

### Dojrzałość psychiczna

O problemie dojrzałości w sposób bardzo interesujący pisał Carl Gustav Jung. Zacznę od omówienia eseju, który sam Jung nazwał „pracą filozoficzną” – *O rozwoju osobowości*, zawartego w tomie *Rebis, czyli kamień filozofów*<sup>7</sup>. Mówiąc o dojrzałości, Jung zdaje sobie sprawę, że jest ona ściśle związana z problemem wychowania. „Nie może przez wychowanie wytworzyć w nikim osobowości ten, kto sam jej nie posiada. I nie dziecko, a tylko człowiek dorosły może zdobyć osobowość jako dojrzały owoc wysiłku życiowego nastawionego na ten cel”<sup>8</sup>. A więc dojrzałość jest jakimś owocem pracy i to dojrzałej pracy, człowiek jest bowiem swego rodzaju potencjalnością, tym, który nie tyle jest, co się urzeczywistnia. Sprawa nie jest jednak prosta: pełna dojrzałość emocjonalna i osobowościowa, jak rozumie ją Jung, jest „charyzmatem i zarazem przekleństwem”<sup>9</sup>. Charyzmat to dar dany człowiekowi, nie tylko dla niego, ale wzbogacający także innych. Dlaczego jednak mowa tu o przekleństwie? Charyzmat bowiem „polega na uwolnieniu się z nieodróżnicowania i nieświadomości właściwej trzodzie” – jak wyraził się o społeczeństwie Jung. A więc dojrzała osobowość to ta, która – powtarzając za autorem – „wierna jest własnemu prawu i idzie swoją drogą, a nie polega na upodobnieniu się do wszystkich, co jest właściwością życia stadnego”<sup>10</sup>.

Dla opisanie niepowtarzalności tej drogi Jung posługuje się ciekawym terminem: „przeznaczenie”<sup>11</sup>, świadomie – jak sądzę – zaczerpniętym

7 C. G. Jung, *O rozwoju osobowości* [w:] tegoż, *Rebis, czyli kamień filozofów*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1989, s. 244–270.

8 Tamże, s. 249.

9 Tamże, s. 252.

10 Tamże, s. 254.

11 Tamże, s. 256.



z dziedziny religijnej. Nawiązuje tu do źródłosłowa: niemieckie *Bestimmung* (przeznaczenie) wywodzi się od *bestimmen* (kierować się głosem, być nastrojonym). Innymi słowy: warunkiem dojrzałości jest usłyszenie jakiegoś „wewnętrznego głosu”. Intuicja Junga jest tu bliska sokratejskiej, nakazującej, by kierować się głosem daimoniona, który można byłoby interpretować jako sumienie. Przeciwnieństwem człowieka dojrzałego jest człowiek roztopiony w tłumie, stapiający się ze społecznością, rezygnujący z własnej osobowości. Jung pisze: „Na miejsce głosu własnego wnętrza pojawia się głos grupy społecznej i jej konwencji; a na miejsce przeznaczenia – zbiorowe potrzeby”<sup>12</sup>. Trzeba przyznać, że taka wizja dojrzałości (w terminologii Junga – jak rozumiem – bliskiej indywidualności) jest drogą, którą można byłoby określić jako „arystokratyczną”. W tym eseju, napisanym w 1932 roku, Jung bardzo mocno wyraża swoje stanowisko: ten moment w historii charakteryzuje się zanikiem zdolności wielu ludzi do urzeczywistniania osobowej dojrzałości, a prawdziwym zagrożeniem jest pokusa roztopienia się w bezkształtnej masie, podatnej na głos demagogów<sup>13</sup>.

Poglądy Junga – jedynie w tym aspekcie oczywiście – wydają się bliskie myślom amerykańskiego socjologa Davida Riesmana pochodzącym z jego książki *Samotny tłum*: „Myśl, że ludzie rodzą się wolni i równi, jest jednocześnie prawdziwa i błędna, ludzie rodzą się różni i tracą swą społeczną wolność i jednostkową autonomię, starając upodobnić się do innych”<sup>14</sup>.

Mówiąc o dojrzałości, dotykamy ważnego życiowego problemu natury praktycznej. Powstaje pytanie: jaka droga wiedzie do owej dojrzałości? Każda z tradycji religijnych proponuje właściwy dla siebie sposób jej osiągnięcia. Podobnie czyni filozofia od czasów starożytnych, kiedy funkcjonowała także jako „ćwiczenie duchowe”, czego dowodem są pisma stoików, platoników i innych<sup>15</sup>. Właśnie w tej perspektywie chciałbym przedstawić zarys klasycznej koncepcji człowieka dojrzałego. Niektórym może się ona wydawać anachroniczna, gorzej nawet: zbyt wyraziście wpisana w koncepcję mieszczańskiego porządku, którego

<sup>12</sup> Tamże, s. 258.

<sup>13</sup> Zob. tamże, s. 257–261.

<sup>14</sup> D. Riesman (oraz N. Glazer, R. Denney), *Samotny tłum*, tłum. J. Strzelecki, Warszawa 1971, s. 406.

<sup>15</sup> P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa 1992.

negacja zrodziła współczesną psychologię i pedagogikę. Chciałbym ją jednak opisać, świadom zastrzeżeń, jakie się mogą pojawić, gdyż jestem przekonany o trwałej wartości tej koncepcji.

Zacznę od tematu, wywołującego na twarzach wielu ironiczny uśmiech, chcę mianowicie przywołać pojęcie cnoty. Podejrzewam, że przynajmniej część czytelników podziela potoczny pogląd definiujący ją jako „chroniczny brak okazji”. Szukając ucieczki od ironicznego tonu debaty o cnocie, przytoczę wiersz Zbigniewa Herberta, miłośnika starożytności i przyjaciela znakomitego filozofa Henryka Elzenberga, który wtajemniczał go w arkana myśli filozoficznej, szczególnie umiłowanej przez niego starożytnej. Wiersz nosi tytuł *Pan Cogito o cnocie*:

## I

Nic dziwnego  
że nie jest oblubienicą  
prawdziwych mężczyzn

generałów  
atletów władzy  
despotów

przez wieki idzie za nimi  
ta płaczliwa stara panna  
w okropnym kapeluszu Armii Zbawienia  
napomina

wyciąga z lamusa  
portret Sokratesa  
krzyż ulepiony z chleba,  
stare słowa

– a wokół huczy wspaniałe życie  
rumiane jak rzeźnia o poranku

prawie ją można pochować  
w srebrnej szkatułce  
niewinnych pamiątek

jest coraz mniejsza  
jak włos w gardle  
jak brzęczenia w uchu

2  
 mój Boże  
 żeby ona była trochę młodsza  
 trochę ładniejsza

szła z duchem czasu  
 kołysała się w biodrach  
 w takt modnej muzyki

może wówczas pokochaliby ją  
 prawdziwi mężczyźni  
 generałowie atleci władzy despoci

żeby zadbała o siebie  
 wyglądała po ludzku  
 jak Liz Taylor  
 albo Bogini Zwycięstwa

ale od niej wionie  
 zapach naftaliny  
 sznuruje usta  
 powtarza wielkie – Nie

nieznośna w swoim uporze  
 śmieszna jak strach na wróble  
 jak sen anarchisty  
 jak żywoty świętych<sup>16</sup>

Wiersz Herberta chciałbym uzupełnić innym tekstem, posiadającym wartość historyczną. Przedostatnim prezydentem Rzeczypospolitej Polskiej na uchodźstwie w Londynie był Edward Raczyński. Jego matka, Róża Raczyńska, napisała do niego list z zastrzeżeniem, iż ma być odczytany dopiero po jej śmierci. Oto jego fragment:

Wyrażam pragnienie, abyś nie dał zmarnieć temu, czym Cię Bóg obdarzył, ale użył na najlepsze; żebyś nie usnął w pół drogi, jak to wielu czyni. Nie dał się opanować samolubstwu, lecz pracował poprzez życie całe, spełniając sumiennie i energicznie, i żwawo te obowiązki, które staną przed Tobą<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Z. Herbert, *Pan Cogito o nocie* [w:] tegoż, *Wiersze zebrane*, Kraków 2008, s. 470–471.

<sup>17</sup> E. Raczyński, *Pani Róża*, Łomianki 2009, s. 27.

Przybliżmy samo pojęcie cnoty. George Orwell twierdził, iż „po pięćdziesiątce każdy człowiek ma twarz taką, na jaką zasłużył”<sup>18</sup>. W Grecji cnota miała być efektem *paidei*, czyli sztuką wychowania ludzi dzielnych etycznie<sup>19</sup>. Refleksja etyczna zatem od razu była związana z antropologią, która zakładała pewną plastyczność człowieka, jego zdolność do rozwoju, zdobywanie dyscypliny wewnętrznej, polegającej na wyrobieniu w sobie trwałych usposobień. Innymi słowy, cnota to sprawność działania. Człowiek cnotliwy to człowiek sprawny.

Istotę owej „dzielności etycznej” wyraził najdokładniej Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej*, choć podstawy tej nauki znajdujemy już u wcześniejszych myślicieli<sup>20</sup>. Platon przedstawił duszę człowieka za pomocą obrazu rydwanu, ciągniętego przez rumaki, którymi kieruje woźnica. Woźnicą jest rozum, potrafiący rumakami (emocjami i wolą) kierować, tak by dobiegły do wyznaczonego celu. Emocje i wola nadają pojazdowi pęd i ruch, ale bez woźnicy konie mogą się rozbiec w różne strony i unieruchomić rydwan. Grecka aretologia (od *areté* – cnota) jest nie tyle nauką, co sztuką, czyli praktyczną sprawnością dobrego prowadzenia „kwadrygi”.

Grecy myśleli trzeźwo: konie zawsze ciągną w swoją stronę, wektory działań emocjonalnych rozbiegają się. Gdy przychodzi niebezpieczeństwo, paniczny strach każe człowiekowi uciekać, by uniknąć trudnych sytuacji, natomiast zuchwałość skłania, by lekkomyślnie narażać swoje życie.

Postępowanie dzielne etycznie będzie polegało na umiejętnym przyjmowaniu postawy, która wykracza poza graniczne emocje – poza paniczny strach bądź głupią zuchwałość. Cnota to działanie, kierujące się zasadą, którą tradycja klasyczna określiła jako aurea *mediocritas* (złotego środka). Dziś „złoty środek” często kojarzy się z jakimś zgniłym kompromisem, tchórzostwem, brakiem charakteru, lękiem, niezdolnością do podejmowania odważnych decyzji. Członków parlamentu francuskiego w czasie rewolucji nazywano „bagnem”. Bagno to podmokły grunt, gdzie zbierają się wody, które nie mogą odpłynąć.

<sup>18</sup> To powszechnie znany cytat z ostatniego zapisu w notatniku Orwella z 17 kwietnia 1949 roku.

<sup>19</sup> Daniela Gromska w tłumaczeniu *Etyki nikomachejskiej* (Warszawa 1956 i kolejne) przełożyła termin *αρετή* (*areté*) jako dzielność (etyczną). Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1956.

<sup>20</sup> Por. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 226–267.

Górale nazywają takie miejsce „młaka”. Jednak w znaczeniu starożytnym ów środek to nie jest „młaka” między zboczami gór; to ścieżka, która biegnie percią, czyli szczytami, pomiędzy dwoma przepaściami, jeśli człowiek w nie wpadnie, grozi mu zagłada. Człowiek mężny to ten, który nie spadnie w przepaść tchórzostwa, ale też nie da się wciągnąć w zapadlinę zwaną zuchwałością.

Najważniejsza ze wszystkich dzielności etycznych zwie się po polsku roztropnością (łac. *prudentia*). W słowie „roztropność” znajduje się element tropu, śladu czegoś lub kogoś, poszukiwania oznak czy objawów. Roztropność to także umiejętność rozstrzygania sporów, orzekania o wadze rzeczy. Określa proces myślowy, który ma następnie swoje konsekwencje w porządku decyzyjnym, wreszcie urzeczywistnia się w działaniu. Roztropny potrafi znaleźć złoty środek pomiędzy dwiema skrajnościami. Jedną z tych skrajności nazwałbym postawą bezrefleksyjnego głupca, który przystosowuje się do każdej okoliczności. Jego przeciwieństwem byłby pryncypialny bałwan, który zawsze ma rację. Roztropność to sztuka posługiwania się rozumem praktycznym w konkretnych sytuacjach, myślenia pozwalającego kierować czynnościami człowieka w sposób, który umożliwiłby uniknięcie zarówno bezrefleksyjnego adaptowania się do zmiennych okoliczności, jak i bezmyślnej pryncypialności. Założeniem myślicieli mówiących o roztropności jest bowiem przekonanie, że podstawowe wartości etyczne nie podlegają żadnej relatywizacji, są niezmiennie, natomiast trzeba je umiejętnie stosować w zmiennych sytuacjach życiowych. Życie nasze jest sytuacyjne. Stąd nie wystarczy kierować się zapisem różnych kodeksów. Jednym z dowodów utraty przez nas zmysłu etycznego jest dla mnie dążenie do mnożenia spisanych norm. Niewiele jest to warte, dlatego że żaden kodeks nie jest w stanie opisać wszystkich sytuacji życiowych. Należałoby raczej pomóc ludziom w osiągnięciu takiego poziomu świadomości, który umożliwi samodzielną ocenę sytuacji. Nadmiar regulacji sprzeciwia się mądrej, wynikającej z doświadczenia życiowego doktrynie starożytnych, przywołujących roztropność jako podstawową z cnót.

Czym charakteryzuje się człowiek roztropny? Po pierwsze, jest doświadczony, to znaczy ma pamięć i z niej korzysta. Prawny system brytyjski, który opiera się nie na kodeksach, lecz na precedensach, sprawia wrażenie bardziej sensownego niż kontynentalne systemy prawne, zapoczątkowane przez Napoleona. Korzystanie z precedensów polega na umiejętności dostosowania oceny do konkretnych sytuacji,

co w kontekście refleksji i działań etycznych warto jest podkreślenia. Człowiek roztropny, czyli dojrzały, posiada zmysł rzeczywistości, nie jest idealistą w złym tego słowa znaczeniu. To człowiek z wyobraźnią, który potrafi się uczyć i prze-widywać (czyli niejako „uprzednio widzieć”) skutki swoich zachowań. Potoczne rozumienie roztropności związane jest raczej z jej fałszywą postacią. Każda bowiem z „ciemności etycznych” posiada rozmaite maski, które udają pozytywne strony. W przypadku roztropności byłyby to chytrość, przebiegłość, fałsz, skłonność do podstępów. W Biblii zostało powiedziane: „Bądźcie więc roztropni jak węże, a nieskazitelni jak gołębie!” (Mt 10,16). Roztropność (*prudencia*) nie jest przebiegłością i cwaniactwem. Jej przeciwieństwem jest na przykład lekkomyślność, niedbalstwo czy brak stałości. Człowiek roztropny jest człowiekiem stałym, na którym mogę polegać, na którym mogę się oprzeć.

Nie byłbym uczciwy, gdybym nie dodał do tej prezentacji cnoty roztropności, która jest innym imieniem mądrości, gorzkiego komentarza, wziętego z Księgi Koheleta, jednej z najwspanialszych ksiąg biblijnych. Czytamy tam „cierpienie bo w wielkiej mądrości – wiele utrapienia, a kto przysparza wiedzy – przysparza i cierpień” (Koh 1,18). Uwaga pesymistyczna, ale prawdziwa, ponieważ ostatecznie stoimy przed wyborem, który często filozofowie wyrażali w postaci pytania: rozważ, czy lepiej być uśmiechniętym głupcem, czy smutnym Sokratesem?

Kolejną z dzielności etycznych jest sprawiedliwość. O ile roztropność była sprawnością praktycznego myślenia, o tyle sprawiedliwość dotyczy stosunku człowieka do innego i innych. Najkrócej sprawiedliwość to *suum cuique* – „oddać każdemu to, co się należy”. Sprawiedliwość nie oznacza równości. Każdy powinien otrzymać to, co się mu słusznie należy, do czego ma sprawiedliwe prawo. Wybitny myśliciel i teolog ewangelicki, Dietrich Bonhoeffer, znakomity duszpasterz, działacz społeczny, jeden z duchowych przywódców opozycji antyhitlerowskiej, uważał ideę sprawiedliwości za zasadniczą ideę, którą należało przeciwstawić hitleryzmowi. Daje ona bowiem fundament, na którym można budować ład w życiu tak w relacji między jednostkami, jak i w relacji do wspólnoty.

Oczywiście istnieją różne typy sprawiedliwości i nie tutaj miejsce, aby o tym szerzej pisać – niech wystarczy proste stwierdzenie, że sprawiedliwy znaczy tyle samo, co uczciwy wobec drugiego w relacji wzajemnej wymiany. Nie zawsze jednak sprawa jest tak prosta – jak

bowiem w praktyce rozumieć stwierdzenie: „Oddać każdemu to, co się należy”? Ludzie są różni i mają różne potrzeby. Warto pamiętać o przestrodze zapisanej przez Fiodora Dostojewskiego w *Biesach*, gdzie młody rewolucjonista wyraża pogląd, iż powinno się Kopernikowi uciąć język, innemu wybitnemu człowiekowi rękę, gdyż są lepsi od innych, a przecież wszyscy powinni być równi. Nie byłby to akt sprawiedliwości, albowiem nie polega ona na równości.

Kolejna z czterech głównych dzielności etycznych, czyli cnót kardynalnych (od słowa *cardo*, czyli zawias) – to umiarkowanie. Zasadniczą rolę w naszym życiu odgrywają dwa podstawowe popędy, służące podtrzymywaniu istnienia zarówno gatunkowego, jak i jednostki: popęd seksualny i ten ukierunkowany na zdobywanie napoju i pożywienia. Z obydwoma tymi działaniami związane jest uczucie przyjemności. Fakt ten wywoływał podejrzenia niektórych filozofów. Na przykład Arthur Schopenhauer twierdził, iż rozkosz związana z przeżyciem seksualnym jest zasadzką, którą przyroda zastawiła na nas, aby nałożyć na człowieka rozliczne ciężary. W głównym dziele Schopenhauera *Świat jako wola i przedstawienie* czytamy: zgodnie z takim biegiem sprawy po zaznaniu wreszcie rozkoszy każdy zakochany odczuwa głębokie rozczarowanie i dziwi się, że to, czego z takim utęsknieniem pragnął, nie dało mu większej radości<sup>21</sup>.

Nie wszyscy filozofowie byli tak pesymistyczni. Dla Arystotelesa umiarkowanie nie jest tłumieniem popędów zmierzających do zachowania gatunku i jednostki, ale utrzymaniem wobec nich mądrego dystansu, co umożliwia spokojne korzystanie z uroków życia. Oczywiście w wypadku człowieka popęd seksualny związany jest nie tylko z powinnością przedłużenia życia gatunkowego, lecz jest po prostu – i aż! – językiem komunikacji. Seks jest językiem porozumienia. Umiarkowanie nie ma na celu zniszczenia owego języka, ale jego opanowanie (tak jak się opanowuje język), w myśl Kantowskiej zasady: osoba nigdy nie może być środkiem do osiągnięcia celu, lecz zawsze jest celem<sup>22</sup>.

Bardzo ważna dla wychowawców jest czwarta z tych cnót – *last but not least* – odwaga, inaczej męstwo. Męstwo jest złotym środkiem

<sup>21</sup> Por. A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 2, tłum. J. Garewicz, Warszawa 1995, s. 772–773.

<sup>22</sup> Por. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1953, s. 62.

pomiędzy głupią zuchwałością a strachem. Polega na ujarzmieniu przeciwnych emocji, co pozwala godnie żyć. Strach stanowi przejaw instynktu samozachowawczego. Mówiąc o odwadze, Arystoteles dawał przede wszystkim przykłady wojowników w czasie walki, ale myślę, że cnota ta dotyczy szerszej płaszczyzny. Człowiek odważny mówi prawdę, stawia sprawy jasno, pozostaje poza wszelkimi „układami”. Człowiek mężny, mocny to człowiek odważnych sądów. Nie fanatyk, ale taki, który zajmuje zdecydowaną postawę i potrafi żyć zgodnie z przekonaniem.

Człowiek mężny charakteryzuje się pewną energetycznością. Mówi nie tyle „chciałbym”, co „chcę”. Arystoteles twierdzi, że najważniejszą jego cechą jest umiejętność długotrwałego znoszenia nieznośnej sytuacji.

Z cnotą męstwa łączyli starożytni wielkoduszność. Człowiek wielkoduszny afirmuje siebie nie przez wynoszenie się nad innych, ale przez odwagę podejmowania trudnych decyzji życiowych. To też niewątpliwie bardzo ważna wskazówka, gdy próbujemy nakreślić pewien idealny obraz człowieka dojrzałego. Wielkoduszność to odwaga podejmowania trudnych, czasami bolesnych decyzji. Filozof i teolog niemiecki Paul Tillich nazwał ją „męstwem bycia”<sup>23</sup>. Człowiek małoduszny trwa w postawie lęku przed życiem, przed sprawami, które ono niesie, boi się trudnych decyzji, ale przede wszystkim boi się samego siebie. Wielkoduszność jest związana z odwagą w akceptacji siebie.

Zarysowałem tu zaledwie schemat, który – jak mi się wydaje – może być pożyteczny także i w pracy terapeutycznej, przynajmniej jako pewien model. W pracy z człowiekiem potrzebującym pomocy na drodze swego rozwoju musimy dysponować jakąś wizją dojrzałości. Ostatecznie celem terapii oraz duszpasterstwa jest bowiem nic innego niż pomoc człowiekowi w osiągnięciu dojrzałości, która stanowi dla niego miarę jego człowieczeństwa.

### Dojrzałość – aspekt duchowy

Jeżeli dojrzałość duchową zdefiniujemy jako przekroczenie ego, to trzeba sprecyzować, na czym takie przekroczenie miałyby polegać. Aby odpowiedzieć na to pytanie, sięgnę do nauk założycieli dwóch religii światowych, buddyzmu i chrześcijaństwa. Podzielam poglądy

<sup>23</sup> P. Tillich, *Męstwo bycia*, tłum. H. Bednarek, Paryż 1983.



niemieckiego filozofa Romana Guardiniego, który pisząc o Jezusie, dodał, że Budda to „postać czysto religijna, największa ze wszystkich i jedyna, jaką w sposób poważny można postawić obok Chrystusa”<sup>24</sup>. Obydwaj pozostawili naukę mającą umożliwić człowiekowi wykroczenie poza egocentryczny wysiłek doskonalenia się, ukazując drogę wyjścia: czy to przez unicestwienie złudnego bytu, jakim jest „ja” (Budda), czy też przekroczenie swego ja przez miłość (Jezus z Nazaretu).

Trzeba od razu zaznaczyć, że oprócz bardzo fundamentalnej postawy nacechowanej troską o człowieka, buddyzm i chrześcijaństwo nie mają ze sobą wiele wspólnego ani w teologii, ani w antropologii, ani we wskazywanej przez nie drodze, która prowadzi do zbawienia.

Buddyzm, choć nie jest zainteresowany problemem istnienia osobowego Boga, bardzo mocno stawia sprawę dążenia człowieka do wyzwolenia. Punktem wyjścia jest uświadomienie sobie powszechności cierpienia. Pierwsza ze Szlachetnych Prawd brzmi: „Prawda o cierpieniu (*dukkha*) głosi, że wszystko jest cierpieniem, cierpieniem są narodziny, cierpieniem jest starość, połączenie z tym, co niemiłe, rozłąka z tym, co miłe. Więcej jest łez na świecie niż wody w oceanie”<sup>25</sup>.

W spojrzeniu na świat pesymizm Buddy jest radykalny – samo istnienie tak człowieka, jak i wszelkiego jestestwa, wiąże się z cierpieniem, które jest wszechobecne. Woła utrzymania się przy życiu niesie cierpienie, a kończy się nieuchronną klęską – śmierć stanowi prawo wszelkiego życia. Umysł nasz nieustannie goni za jakimiś złudzeniami, a gdy osiąga to, czego pragnął, ogarnia go smutek i melancholia. Każdemu zaspokojonemu pragnieniu towarzyszy ból, gdyż świat, wszystko to, co bierzemy za rzeczywistość, składa się ze zmian, a nie z rzeczy. Istnieją tylko stany, które w złudzeniu urzeczowiamy, nadając im substancjalną postać.

Wybitny filozof hinduski Sarvepalli Radhakrishnan przedstawia różnicę pomiędzy koncepcją bramińską a buddyjską: „Spekulacje braminów widziały byt we wszelkim stawaniu się, zaś buddyjskie – stawanie się we wszelkim pozornym byciu. W pierwszym wypadku mamy substancję bez przyczynowości, a w drugim przyczynowość bez substancji”<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> R. Guardini, *Bóg daleki. Bóg bliski*, tłum. J. Koźbiał, Poznań 1991, s. 189–190.

<sup>25</sup> H. Oldenberg, *Życie, nauczanie i wspólnota Buddy*, tłum. I. Kania, Kraków 1994, s. 130.

<sup>26</sup> S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, t. 1, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1960, s. 361.

Wizja świata ma zasadnicze znaczenie dla koncepcji zbawienia. Rzeczywistość, którą postrzegamy jako obiektywną, istniejącą niezależnie od naszego poznawania, w istocie jest tylko skupieniem stanów. To akty poznawcze człowieka warunkują świat przedmiotów. Budda tak odpowiedział mnichowi, którego niepokoiło pytanie, co jest po wyzwoleniu:

Kwestię należy postawić w ten sposób: gdzie nie ma już ziemi ani wody, ani ognia, ani wichru? Gdzie rozwiewa się zarówno długie, jak i krótkie, wielkie i małe, dobre i złe? Gdzie podmiot i przedmiot roztapiają się całkowicie? Odpowiedź brzmi: przez zniesienie świadomości wszystko roztopia się w zupełności<sup>27</sup>.

Świat jest więc konstytuowany w bycie przez nasze stany świadomości, kiedy jednak i te stany zanikną, czyli kiedy nastąpi wyzwolenie z ułudy, jaka nas spowija, czeka nas pustka. Nie jest jednoznaczne, czym jest owa „pustka”, bowiem znajdujemy teksty, które by wskazywały, że istnieje rzeczywistość ponadempiryczna: „Jest niezrodzone, niezapoczątkowane, niestworzone i niezłożone; gdyby go nie było, o żebrzący mnisi, nie byłoby ucieczki od świata przedmiotów zrodzonych, zapoczątkowanych, stworzonych i złożonych”<sup>28</sup>.

Wspólne hinduizmowi i buddyzmowi jest pojęcie *mai* jako ułudy uniemożliwiającej odróżnienie rzeczywistości od nierzeczywistości. Świat nas ludzi – chce sprawić wrażenie, że istnieje naprawdę, podczas gdy jest tylko grą wrażeniowych widziadeł.

Można powiedzieć, że ludzkie życie jest rozpięte pomiędzy dwoma zasadami: pierwsza z nich to *karman* (działanie, czyn): jego rozwinięcie stanowi świat empiryczny, z niego powstaje największy ludzki grzech, czyli działanie utrzymujące człowieka w istnieniu, które wynika z pragnienia zachowania istnienia jednostkowego. Przeciwnością jest *nirwana*: stan wyzwolenia przez zniesienie indywidualnego bytu, przemijalnego ego. Prawo *karmana* zakorzenia człowieka w fałszywym, jak sądzi buddyzm, poczuciu indywidualnego „ja”, które jest egoistyczne. Wyzwolenie polega na zaniku poczucia empirycznego „ja”, a wraz z nim całego obrazu świata, które jest tworem „ja” wynikającym z niewiedzy.

Jest to w zasadzie nie tyle negacja duchowego wymiaru ludzkiego bytu, co negacja duszy jako *principium individuationis*, zasady jednostkowania. Poglądy Buddy przypominają tutaj najbardziej poglądy Davida

<sup>27</sup> Cyt. za: tamże, s. 365.

<sup>28</sup> Tamże.

Hume'a negującego substancjalność „ja”: to, co nim określamy, jest tylko wiązką różnorodnych spostrzeżeń, którym – niesłusznie – nadajemy charakter bytu samoistnego.

Istnieje zatem cierpienie, ale nie istnieje podmiot, który cierpi. Czy w takim razie cierpienie to iluzja? Raczej należałoby powiedzieć tak: cierpienie stanowi skutek, a nie przyczynę złudzenia, jakie jest naszym udziałem. Oryginalność buddyzmu polega na tym, że klasyczna doktryna „pierwszego kosza”, spisane w języku *pali*, mówi o niesubstancjalności człowieka i rzeczywistości w ogóle. Substancja to termin techniczny wywodzący się z greckiej filozofii – od Arystotelesa, oznaczający to, co istnieje samoistnie i czemu przysługują różnorodne przypadłości. Obrazując niesubstancjalność „ja”, jeden z nauczycieli buddyzmu posługiwał się przykładem wozu, który składa się z dyszla i kół. Jeśli rozłożymy te wszystkie części, wozu po prostu nie będzie. W podobny sposób „ja” jako podstawa naszych działań, myśli i pragnień nie istnieje. Istnieją jedynie wrażenia, które błędnie, ze względu na pewien uzus językowy, łączymy w jeden podmiot, mówiąc: ja przyszedłem, ja mówię, ja coś słyszę. Nawyk językowy uczy mnie, że istnieje coś takiego jak „ja”. To „ja” jako podmiot pragnień, dążeń i myśli, złudne „ja”, jest źródłem cierpienia. Trzeba więc je unicestwić. O tym mówi Czwarta Szlachetna Prawda, ujawniająca Ośmioraką czy też – zgodnie z tłumaczeniem Ireneusza Kania – Ośmiostopniową Ścieżkę<sup>29</sup>. Buddyzm, stwierdziwszy fakt cierpienia, pokazuje, jak można wyjść poza nie. Nie jest więc pesymistyczną religią. Nie każe opisywać świata w czarnych barwach, jak czynił to dziewiętnastowieczny filozof niemiecki Arthur Schopenhauer. Nie każe nam zaciskać zębów, jak to czynili stoicy, ani nie banalizuje naszego strachu przed śmiercią jak Epikur mówiący: „Śmierć, najstraszniejsze z nieszczęść, wcale nas nie dotyczy, bo gdy my istniejemy, śmierć jest nieobecna, a gdy tylko śmierć się pojawi, wtedy nas już nie ma”<sup>30</sup>. Buddyzm natomiast ukazuje konkretne rozwiązanie: możesz wydobyc się z cierpienia dzięki pracy nad sobą.

Dojrzałość duchowa, którą proponuje Budda, jest wynikiem długiego, intensywnego wysiłku. Wyzwolenia z cierpienia nie można osiągnąć w tak prosty sposób, jak na przykład popełnienie samobójstwa, wtedy

<sup>29</sup> Por. I. Kania, *Muttāvali. Księga wypisów staro buddyjskich*, Kraków 1999, s. 7.

<sup>30</sup> Epikur, *List do Menoikeusa*; cyt. za: D. Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, Warszawa 1982, s. 633.

bowiem człowiek zaciąga karmiczny dług i dalej trwa w bycie, który jest przekleństwem.

Nauka Buddy odsłania przed nami prawdę o cierpieniu i jego źródłach, ukazuje perspektywę pracy etycznej i wreszcie najwyższy poziom pracy duchowej, którą jest medytacja. Pierwszy krok na Ośmiorakiej Ścieżce to „należyty pogląd”, wiedza o istnieniu cierpienia, jego przyczynie, jego ustaniu i wiedza, która prowadzi do ustania cierpienia. Drugi krok to „należyte postanowienie”, czyli stanowcza decyzja wyzwolenia się od jakichkolwiek pożądań, niekrzywdzenia żadnej z żyjących istot i okazywania życzliwości. Jego celem jest niemnożenie cierpienia. Zauważmy, że mówi się tu o życzliwości, a nie o miłości. Miłość bowiem jest miłością kogoś. Gdy kocham kogoś, chcę podtrzymać jego „ja”, więc żyję dalej w złudzie, która dokonuje substancjalizacji człowieka. Kolejnym zaleceniem jest „należyta mowa”, czyli powstrzymanie się od kłamstwa i fałszu. Jak widać, podstawowy kanon etyczny jest właściwie wspólny wielu tradycjom religijnym. Należyta mowa to zalecenie unikania wypowiedzi, które zadają ból, posługując się fałszem, złośliwością czy nieuprzejmością. Kolejny krok określa się jako „należyte postępowanie”: nie wolno zabijać, używać napojów odurzających; buddyści traktują rygorystycznie wszelkie formy życia seksualnego uważane za nieprawidłowe. Piąty krok wskazuje na „należyty sposób utrzymania”. Nie należy uprawiać zawodu, przez który krzywdzi się innych, a także który nie pozwala prowadzić uporządkowanego życia religijnego: nie należy być myśliwym, handlować bronią, narkotykami i tak dalej.

Oto zalecenia natury etycznej umożliwiające adeptowi osiągnięcie dojrzałości pozwalającej mądrze kierować swoimi emocjami i popędami. Tradycja buddyjska nie ogranicza się tylko do tego, jej mądrość prowadzi dalej. Daje wskazania dotyczące duchowej pracy mającej na celu wyeliminowanie ze świadomości wszystkiego, co mąci pracę umysłu. „Należyty wysiłek”, „należyta uważność” oraz „należyte skupienie” to coraz pełniejsze i świadome kontrolowanie przez adepta stanów i funkcji swego ciała i umysłu. Mają prowadzić do stanu wyzwolenia od wszystkiego, co nas rozprasza w czasie i przestrzeni, a ostatecznie osiągnięcia oświecenia, stanu, w którym jest widzenie, ale nie ma widzącego, jest słyszenie, nie ma słyszącego.

To zdecydowanie wykracza już poza obszar, którym może zajmować się i zajmuje faktycznie terapeuta. Dąży on do wzmocnienia ego;

natomiast praca duchowa proponowana na ścieżce buddyjskiej uczy tego, jak przekroczyć czy wręcz unicestwić ego. Paradoksalnie oba te działania nie wykluczają się, wręcz przeciwnie, osiągnięcie umocnionego i uporządkowanego „ja” warunkuje to, co najważniejsze z duchowej perspektywy – przekroczenie ego. Ku czemu? Ta kwestia jest już w różnych szkołach i przez różnych mistrzów odmiennie interpretowana.

Przekonanie o konieczności przekroczenia siebie jest jednak wspólne wielu tradycjom religijnym i filozoficznym. Warto tu przywołać poglądy Karla Jaspersa, który podkreśla, że jeśli w pracy terapeutycznej nie uwzględni się perspektywy duchowej, to bardzo łatwo wychować egocentrycznego pacjenta, który będzie miał nieustanną potrzebę wysysania energii ze wszystkich, a relacja terapeutyczna będzie dla niego namiastką każdego innego kontaktu.

Omówienie wątków tradycji chrześcijańskiej, które podejmują kwestię dojrzałości, zacznę od przywołania postaci mistyka i poety Johanesa Schefflera, zwanego Aniołem Ślązakiem (*Angelus Silesius*). Żył on w XVII wieku i zostawił po sobie niewielki tom dwuwierszy, które stanowią zapis jego przemyśleń, ale niewątpliwie też i przeżyć mistycznych, choć nie pisze on wprost o swoich doznaniach. W pierwszym dwuwierszu *Angelus Silesius* mówi:

Bóg jest wrogiem wielości; dlatego gromadzi nas,  
aby wszyscy ludzie byli jedno w Chrystusie (v, 146)<sup>31</sup>.

Wielość, nie w sensie różnorodności, tylko w sensie rozproszenia, tak w przypadku jednostki, jak i społeczności jest skutkiem zła i rodzi zło, natomiast zjednoczenie z Chrystusem daje człowiekowi wytęsknioną jedność z Bogiem, porzucenie wszelkiego rozdarcia. Zjednoczenie z Chrystusem kulminuje w zdaniu zawartym w jednym z listów św. Pawła: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (*Gal 2,20*). Widoczne jest w nim nieustanne dążenie do przekroczenia własnego „ja”. Nie polega ono jednak na unicestwieniu jaźni, lecz wyjściu poza nią na drodze miłości. Inny mistik, Mistrz Eckhart, opisując to dążenie,

<sup>31</sup> Teksty zbioru dwuwierszy: *Angelus Silesius, Cherubinowy wędrowiec*, tłum. A. Lam, Opole–Warszawa 2003. Piękne spolszczenie (bardziej niż tłumaczenie!) zawdzięczamy Mickiewiczowi w *Zdaniach i uwagach*. Więcej o Angelusie Silesiusie zob. J. A. Kłoczowski, *Drogi człowieka mistycznego*, Kraków 2001, s.118–148. Jeżeli nie zostało zaznaczone inaczej, przytaczam tutaj własny przekład filologiczny.

posługuje się terminami z Pieśni nad Pieśniami, którą nazywa Księgą Miłości. Obraz relacji między Bogiem i człowiekiem oddany jest w niej za pomocą obrazów relacji miłosnej między kobietą a mężczyzną. Zjednoczenie z Bogiem nie oznacza więc unicestwienia w sensie ontologicznym, które Budda uważał za warunek osiągnięcia nirwany, lecz połączenie w miłości. Angelus Silesius tak je opisuje:

Bóg z miłości staje się mną; ja z Łaski Nim.  
I tak moje zbawienie pochodzi tylko od Niego (v, 270).

Chrześcijaństwo, obok judaizmu i islamu, należy do wielkich religii monoteistycznych, dla których istotna jest osobowa koncepcja Boskości, wchodzącej z człowiekiem w relację, opisywalną w terminach dialogu „ja–ty”. Obrazuje to chociażby modlitwa *Ojcze Nasz*, w której wierzący zwraca się do Boga, mówiąc „Ty”. Buddyzm jest religią autosoteryczną, wyznawca tej tradycji jest przekonany, że do zbawienia (wyzwolenia) dochodzi poprzez swój wysiłek, swoją ascezę i swoją pracę, choć oczywiście dzieje się to pod kierunkiem mistrza. Natomiast w religiach monoteistycznych wyznawca uznaje, że owa „utrata siebie” jest dziełem łaski, czyli daru. Jak zapewniają doświadczeni mistycy, Bóg z miłości staje się mną, a ja przez łaskę jednoczę się z Nim. Całe moje zbawienie pochodzi tylko od Niego.

Oto kolejny dwuwiersz Silesiusa (w tłumaczeniu Mickiewicza):

Duch z bezdeni swej woła: Bóg ze swej bezdeni  
Odpowiada: Obadwa równo niezgłębieni<sup>32</sup>.

Pięknym słowem „bezden” Mickiewicz oddał niemieckie *Abgrund*, termin należący od średniowiecza do słownika niemieckich mistyków. *Abgrund* to „mocna podstawa”, ale oznacza również „przepaść”. Człowiek jest przepaścią, ale przepaścią jest także Bóg; te dwie przepaście przywołują się wzajemnie.

Jeszcze jeden z dwuwierszy Angelusa Silesiusa:

Im bardziej człowiek siebie trwoni i rozmienia,  
tym Bóg szerszej w nim boskość swą rozprzestrzenia (II, 140)<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> A. Mickiewicz, *Zdania i uwagi. Z dzieł Jakuba Bema, Anioła Ślązaka (Angelus Silesius) i Sę Martena* [w:] tegoż, *Dzieła poetyckie*, t. I: *Wiersze*, oprac. C. Zgorzelski, Warszawa 1982, s. 340.

<sup>33</sup> Angelus Silesius, *Pątnik Anielski*, tłum. A. Szczerbowski, Warszawa–Zamość 1937.

W dosłownym tłumaczeniu filologicznym brzmi to tak: „Nic nie unieś się ponad siebie jak unicestwienie. Kto bardziej się zatracą, ten ma więcej boskości”. Można to, jak sądzę, wypowiedzieć prościej: im mniej jest Ciebie w tobie, tym więcej jest miejsca dla Boga. Oto wskazówka mówiąca, iż chrześcijanin, traktujący poważnie mistyczny wymiar swojej wiary, powinien dążyć do przekroczenia siebie, o jakim była tu mowa. Wskazówkę tę znajdujemy również w tekście ewangelicznym:

Jeśli kto chce iść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech co dnia bierze krzyż swój i niech Mnie naśladuje. Bo kto chce zachować swoje życie, straci je. A kto straci swe życie z Mego powodu, ten je zachowa. Bo cóż za korzyść ma człowiek, jeśli cały świat zyska, a siebie zatraci lub szkodę poniesie?(Łk 9,23–25).

Zaprzeć się samego siebie to coś innego niż zatracić siebie. „Zatracić siebie” oznacza rozmiąć się na wielość działań, emocji, myśli, czyli nie osiągnąć tego fundamentalnego etapu dojrzałości, którym jest wzmocnienie „ja”. Natomiast „zaprzeć się” to wykroczyć poza siebie w czynach miłości skierowanych ku człowiekowi i ku Bogu.

## Koda

Powyższe rozważania są tylko próbą zarysowania mapy olbrzymiego obszaru refleksji nad dojrzałością. Szczególnie użyteczne wydaje się w tej kwestii rozróżnienie dwu sfer wewnętrznego życia człowieka. Psychiczne umocnienie ego nie stanowi kresu rozwoju jednostki, a podnoszony przez różne tradycje religijne aspekt dojrzałości duchowej, której celem jest przekroczenie ego, wydaje się istotny dla integralnego zrozumienia człowieczego losu. W ujęciu chrześcijańskim droga do dojrzałości prowadzi przez miłość do Boga, w której człowiek zatracą się całkowicie, zachowując jednakże swoją tożsamość osobową. Kluczowym jej etapem jest ścieżka etyczna, co podkreślają wszystkie tradycje religijne. Różnica pomiędzy poszczególnymi systemami tkwi w odmiennych koncepcjach duchowości oraz pojmowania ostatecznego celu człowieka, można jednak mieć nadzieję, że wszystkie one spotykają się na gruncie jakiegoś wspólnego doświadczenia, jakkolwiek by je rozumieć i opisywać.





Pojęcia i problemy



## Skandal historyczności

### Historia czy metafizyka?

Problem, który pragnę przedstawić czytelnikowi do rozważenia, został jasno zdefiniowany przez jednego z kolegów Maurice'a Blondela z okresu jego studiów w École normale supérieure. Filozof cytuje:

Dlaczegoż miałbym być zobowiązany do studiowania i do poważnego liczenia się z jakimś faktem, który wydarzył się przed 1900 laty w zapadłym kącie Cesarstwa Rzymskiego, gdy jednocześnie chlubię się nieznanością tylu innych wydarzeń, zupełnie przypadkowych, których poznanie jedynie zubożyłoby moje życie wewnętrzne?<sup>1</sup>

Młody student wyraził nie tylko swoje osobiste przekonanie. Tak jak on sądziło wielu przedstawicieli elit intelektualnych nowożytnej Europy. Więcej – jest to jeden z najwcześniej wytaczanych zarzutów przeciw chrześcijaństwu, znany co najmniej od czasów starożytnej gnozy. Zaatakowano więc chrześcijaństwo jako nazbyt historyczne, jako religię małego narodu z obrzeża historii. Nie było w Starym i Nowym Testamencie nic, co dawałoby mu podstawy do uniwersalistycznych roszczeń. Na jakiej podstawie chrześcijanie mieli prawo głosić przekonanie, iż właśnie ich mesjasz jest zbawicielem świata, że to ich doświadczenie religijne ma znaczenie dla całego globu, dla każdego człowieka? Jak w partykularyzmie jednostkowego wydarzenia może zawierać się sens uniwersalny? Sprzeczność wydaje się oczywista. Właśnie ta historyczność Wcielenia czy szerzej: historyczność objawienia się Boga człowiekowi była i jest źródłem zgorszenia, źródłem skandalu intelektualnego i jedną z istotnych

---

<sup>1</sup> Cyt. za: C. Troisfontaines, *L'étude philosophique du christianisme suivant Maurice Blondel* [w:] *Miscellanea Albert Dondeyne, Philosophie de la religion*, éd. J. Walgrave, A. Vergote, B. Willaert, Leuven 1974, s. 103.

przyczyn sprzeciwu wobec chrześcijaństwa czy wobec religii biblijnej w ogóle. Sprawa da się wyrazić następująco: czy jest możliwe, by Absolut dał się poznać człowiekowi poprzez mediację przypadkowych wydarzeń historycznych? Wszak tylko filozofia dysponująca pojęciami ma prawo mówić o Absolutcie. Boga można poznać tylko spekulatywnie, nigdy zaś poprzez przypadkowe doświadczenia. W kruchej ułomności faktu historycznego nie może zawierać się ostateczna prawda metafizyczna.

Od momentu zetknięcia się ze spekulatywną myślą grecką historyczna religia biblijna była kontestowana w samym swym korzeniu. Jak to możliwe, by Słowo (*logos*) stało się ciałem, by Bóg stał się człowiekiem, który wśród nas, pośród nas, rozbija swój namiot? Prawda religijna może być tylko prawdą duchową, a ta ma zawsze charakter spekulatywny, rozumowy – nigdy zaś historyczny. Zostaje przyjęta przez ludzki rozum, zniewolony jej oczywistością. Tej oczywistości nie sposób znaleźć w przemijających wydarzeniach historycznych. Jak coś ulotnego może być *medium*, poprzez które dany mi zostanie sens transcendentny?

Zestawienie dwóch cytatów dobrze wyraża to napięcie:

To wam oznajmiamy, co było od początku, cośmy usłyszeli o Słowie życia, co ujrzeliśmy własnymi oczami, na co patrzyliśmy i czego dotykały nasze ręce – bo życie objawiło się. Myśmy je widzieli, o nim świadczymy (1 J 1,1–2a).

A dusza bodaj że wtedy najpiękniej rozumuje, kiedy jej nic z tych rzeczy oczu nie zasłania: ani słuch, ani wzrok, ani ból, ani rozkosz, kiedy się ile możność sama w sobie skupi, nie dbając wcale o ciało, kiedy ile możność wszelką wspólność, wszelki kontakt z ciałem zerwie, a sama ręce do bytu wyciągnie (Platon, *Phaed.* 65c).

### Dwuznaczność zagadnienia

Postawiono również odmienne zarzuty, prowadzące jednak ostatecznie do tego samego rezultatu. Istnieje mit całkowitego, bezpośredniego obcowania ludzi ze sobą, wolnego od wszelkich kodów pośredniczących. Marzenie o bezsłownym porozumieniu z drugim człowiekiem doskonale nas rozumiejącym spotyka się częściej, niż się na ogół sądzi. Słowa, znaki, cały świat kodów informacyjnych odbierany jest jako zniewolenie, jako klęska człowieka. Zniewolenie, ponieważ uzależnia nas od czegoś zewnętrznego, z powodu swojej nieprzejrzystości. Znak tyle odsłania, co i zakrywa, nigdy nie można być pewnym, w jakiej relacji

pozostają te zakresy. Stąd marzenie o życiu spontanicznym, wyzbytym kłamliwych mediów znakowych, podobnym życiu aniołów, komunikujących się ponoć bezpośrednio. Utopia niemożliwa do urzeczywistnienia w kontaktach międzyludzkich lokuje nadzieje w sferze religijnej. Stąd często w religii, postrzeganej jako szansa ucieczki od kłamstwa kultury, pokłada się nadzieję mistycznego ziszczenia bezpośredniego kontaktu z Bogiem. Zatem gdy także w tej sferze człowiek spotyka system kulturowych kodów, poprzez które dopiero ma się dokonać spotkanie z Absolutem, zawsze zapośredniczone, zawsze uwikłane w język czy symbol, rodzi się poczucie rozczarowania. W wypadku chrześcijaństwa ta rzeczywistość pośrednia jest szczególnie rozbudowana.

Zanim prześledzimy w nowożytnej myśli europejskiej zarys dziejów tego sporu, nie od rzeczy będzie zdefiniować, co właściwie składa się na tę „warstwę pośredniczącą” w kontakcie z Bogiem. Termin „historyczność” nie jest tu wystarczający, wskazuje bowiem na tylko jeden z elementów interesującej nas w tej chwili tematyki. Lepszy jest termin zaproponowany przez Georga W.F. Hegla: „pozytywność”. Ma on znaczenie bardzo szerokie, używa go Hegel dla określenia wszelkiej zewnętrżności, każdej przedmiotowości przeciwstawionej (jako przedmiot) świadomości. Religia jest pozytywna w tym sensie, że została człowiekowi udzielona z zewnątrz, przyszła doń jako dar, a nie jako wynik spekulacji. Inaczej można powiedzieć, że „pozytywna” znaczy tyle, co „udzielona”, przekazana.

Jeżeli została udzielona, to musiała mieć jakiś określony kształt, nie mogła być tylko subiektywnością przeżywającą samą siebie. Chcąc więc bliżej scharakteryzować pozytywność, musimy zwrócić uwagę na to, że wyraziła się ona w czasie. Oznacza to przyjęcie specjalnej intencjonalności procesu historycznego. Można mówić o zwykłej intencjonalności faktów historycznych, wyznaczanej w mniejszym lub większym stopniu przez celowość działań ludzkich. Jest ona krucha i nietrwała, uwikłana w konieczności, prawidła historycznego procesu. Natomiast uznanie pozytywności religii biblijnej zakłada dodatkową intencjonalność pewnego przynajmniej odcinka dziejów Izraela i Kościoła. Historia ta zawiera warstwę konkretnych wydarzeń: wyjście z Egiptu, założenie królestwa, fakt śmierci Jezusa. Jest też w niej obecna warstwa sensu: ujawnia ją słowo, które właśnie dlatego stanowi integralną część religii. Decyduje ono o jej pozytywności, do podmiotu bowiem dociera z zewnątrz, jest mu dane, człowiek zostaje słowem obdarowany. Jak jednak

słowo ma się do faktu? Wyjaśnia jego sens. Jednakże pozostaje dalej otwarta sprawa sposobu, w jaki sens zostaje objawiony; czy mianowicie jest niejako z zewnątrz zadekretowany, czy też ujawnia się immanentnie w procesie, w fakcie historycznym, w samej materii dziejowego procesu? Czy więc w samej wędrówce Izraela przez pustynię zawarty był sens religijny, czy też został on *ex post* zadekretowany w słowie proroków? Chodzi bowiem o rzecz największej wagi: czy słowo jest ostatecznym pośrednikiem, medium objawienia, czy też jest nim historia, której sens jest przez słowo ujawniony? Czy Jezus był Bogiem, czy też był za Boga ogłoszony w kerygmie apostołskiej? Czy Jezus zmartwychwstał, czy też fakt zmartwychwstania jest dziełem słowa o zbawiającym Bogu?

### Spinoza: historyczność wygnana

Teologowie chrześcijańscy od początku uświadamiali sobie następujący problem: czy fakt chrześcijański (chodzi naturalnie o fakt najbardziej podstawowy – Wcielenie Słowa) da się usprawiedliwić metafizycznie? Usprawiedliwić znaczyłoby właściwie: w pełni adekwatnie przełożyć na język spekulatywny, na język metafizyczny. Odpowiedź teologów była jasna – faktu wywieść się nie da, można natomiast wyrazić w terminach metafizycznych jego sens. Najbardziej przekonującą w swej prostej konstrukcji syntezę dał św. Tomasz z Akwinu. Nie zastępuje on religii metafizyką (jak to mu się czasami nieopatrznie zarzuca), nie czyni z metafizyki ukrytej prawdy religii, która dla maluczkich wyraża w obrazach to, co dla uczonych uchwytnie jest w pojęciach (jak to jest w myśli Hegla). Doktrynę podwójnej prawdy głosili natomiast niektórzy filozofowie arabscy, dla których adekwatna prawda o rzeczywistości wyrażona jest w filozofii, Koran natomiast uważali za pożyteczną formę przekazu, choć ze względu na obrazowość jest on przeznaczony raczej dla ludzi nieobdarzonych zbyt bystrym intelektem, niezdolnych do tego, by wnikać w arkana wiedzy spekulatywnej.

U progu nowożytności stoi myśliciel, który sformułował bardzo podobny program. Myślę tutaj o Benedykcie Spinozie i jego *Traktacie teologiczno-politycznym*<sup>2</sup>, który na stulecia utrwalił w kręgu libertynów

---

<sup>2</sup> B. Spinoza, *Dzieła*, t. 2: *Traktat teologiczno-polityczny*, tłum. I. Halpern, Warszawa 1916.

metodę interpretacji Biblii. Autor atakuje tu wszelką religię pozytywną, wyrażającą się w określonych instytucjach, księgach, obrzędach, opowieściach. Rozdział piąty rzeczony *Traktatu*... mówi *O powodzie ustanowienia obrzędów religijnych i o wierze w opowieści, mianowicie do czego i komu jest ona potrzebna*. Spinoza wyraża w nim samą istotę swojej myśli hermeneutycznej, możemy na tym przykładzie przestudiować zasady Spinozjańskiej reinterpretacji religii (reinterpretacji bardziej niż interpretacji!).

Dla autora *Traktatu*... sytuacja jest prosta: lud musiał otrzymać pouczenie moralne, które pozwoliłoby mu prowadzić życie uporządkowane i na jego miarę szczęśliwe. Lud nie umie myśleć kategoriami innymi niż obrazowe, dlatego nie można mu było przekazać pouczenia moralnego w formie pełnego wykładu prawdy, który wyraża się wyłącznie w języku spekulatywnym, abstrakcyjnym.

Religia pozytywna, ta, która wyraża się w socjologicznie dostrzegalnych instytucjach, objawia swoje istnienie głównie poprzez obrzędy i opowieści. Ponieważ jednak jedynym celem religii socjologicznej jest zaprowadzenie ładu pośród ludzi, zadanie obrzędów stanowi utwierdzenie posłuszeństwa dla prawa: „Taki był oto cel obrzędów, ażeby ludzie nie czynili nic z własnego postanowienia, lecz wszystko z przykazania czyjegoś, i ażeby uświadamiali sobie w czynach i myślach stale, że podlegają prawu, nie swojemu całkiem, lecz zupełnie obcemu”<sup>3</sup>.

Natomiast jeżeli chodzi o opowieści, to istotna ich treść da się wyrazić w terminach spekulatywnych: jest Bóg, który wszystkim rządzi i wszystko zachowuje, otacza opieką ludzi żyjących moralnie i godnie, natomiast karze grzeszników. I tutaj trzeba zacytować znowu Spinozę:

Te nauki Pismo św. potwierdza wyłącznie za pomocą doświadczenia, mianowicie opowieści, które przytacza, a nie daje żadnych określeń, lecz przystosowuje wszystkie wyrazy i racje do pojętności prostego ludu. A chociaż doświadczenie nie może dać żadnej jasnej wiedzy o tych rzeczach [wyróżnienie – J. A. K.] i nie może o tym pouczyć, co to jest Bóg i w jaki sposób zachowuje on wszystko i kieruje wszystkim oraz pieczę otacza ludzi, to jednak może ono na tyle pouczyć i oświecić ludzi, ile potrzeba do wpojenia w ich dusze posłuszeństwa i pokory<sup>4</sup>.

Doświadczenie nie jest źródłem wiedzy pewnej, wiedzy prawdziwej i rzetelnej. Takowa może być jedynie wynikiem wewnętrznej pracy rozumu, wyrażonej w pojęciach. Spinoza głosi takie przekonanie w całej

3 Tamże, s. 91.

4 Tamże, s. 94.

swej filozofii, dlaczego więc miałby uczynić wyjątek dla religii? Wszelka pozytywność (czytaj: zewnętrzność) jest zła i nieprawdziwa. Jest zła, ponieważ zniewala człowieka – każde prawo narzucone z zewnątrz jest prawem ograniczającym ludzką wolność; unieruchamia spontaniczność. Jest również nieprawdziwa, ponieważ prawda może być wyrażona adekwatnie jedynie w pojęciach.

Prawdziwa religia jest religią ludzkiego wnętrza, łączącą człowieka z Bogiem „w duchu i prawdzie”. Spinoza skwapliwie odnotowuje w *Traktacie...* te wszystkie miejsca Pisma Świętego, w których prorocy, a potem Chrystus, nawołują do takiego właśnie wewnętrznego rozumienia religii objawionej, przeciw wszelkim formom zewnętrznego tylko rytualizmu. Wyjątkowość postaci Chrystusa polega na tym, że w Nim właśnie dokonało się nieprawdopodobne i jedyne zjednoczenie zewnętrznej prawdy historycznej z wewnętrzną prawdą ludzkiego umysłu i serca. Ma ono jednak swoisty charakter – nie chodzi tu o zjednoczenie z osobą Boga.

Ostatecznie mamy więc do czynienia u Spinozy z moralistyczno-metafizyczną redukcją religii. Prawdziwa etyka wyraża się w terminach metafizycznych, natomiast ludowi należy ją przedstawić w formie obrazów i historycznych opowieści. Jednak prawda jest poza historią.

### Hegel: historyczność przezwyciężona

Kluczem do zrozumienia współczesnych problemów i dyskusji związanych z zagadnieniem historyczności i zgorszenia przez nią powodowanego jest filozofia Hegla. Poglądy swoje na ten temat wypowiedział głównie przy okazji omawiania stosunku religii do filozofii. Zrozumiałe są natomiast dopiero w całej swej pełni i doniosłości na tle systemu. Jedną z istotnych linii wytyczających myślenie heglowskie jest poszukiwanie rozwiązania dla zagadnienia wzajemnego stosunku przedmiotu i podmiotu. Nie chodzi tu przy tym o rozwiązanie teoriopoznawcze. Porządek myślenia jest jednocześnie porządkiem bytu, zasady myślenia są jednocześnie zasadami bytu. Przekonanie to dzieli Hegel z twórcami wszystkich racjonalistycznych (a w sformułowaniu krańcowym: idealistycznych) systemów filozoficznych. Hegel jednakże nie czyni z tego apodyktycznie ustanowionego założenia, pragnie go dopiero dowieść. Wbrew dość rozpowszechnionym przekonaniom punktem wyjścia nie



jest bynajmniej abstrakcyjne pojęcie bytu, pozbawionego jakichkolwiek determinacji, określeń, cech – a przez to właśnie tożsamego z nicością<sup>5</sup>. Punkt wyjścia stanowi potoczna świadomość „zdroworozsądkowa”, żywiąca się przekonaniem o realnym istnieniu przedmiotowego świata rzeczy, z jakim mamy do czynienia w codziennym życiu. Dopiero analizując treść takich przekonań, przez całą długą drogę ujawniania się ducha, przez kolejne etapy urzeczywistniania się samoświadomości człowieka doprowadza Hegel czytelnika na kartach *Fenomenologii ducha* do przekonania, iż w ostatecznym etapie rozwoju tego ducha następuje utożsamienie podmiotu i przedmiotu. Nie jest ono jednakże prostą tautologią, jaką można by wypowiedzieć na początku, zanim te dzieje duchowej przygody zostały jeszcze opisane, gdyż zawiera się w nim przezwyciężona, choć jednocześnie zachowana, cała ta droga, całe bogactwo dialektycznej gry podmiotu i kolejno jawiących się przedmiotów, począwszy od sfery ducha subiektywnego, poprzez świat kultury (ducha obiektywnego) aż do królestwa ducha absolutnego, wyrażającego się w sztuce, religii i filozofii.

Zamierzenie tego dokonania Hegel streszcza następująco: „Wedle mojego przekonania – którego słuszność może być wykazana tylko przez przedstawienie samego systemu – cała rzecz sprowadza się do tego, by prawdę ująć i wyrazić nie (tylko) jako substancję, lecz w tym samym stopniu również jako podmiot”<sup>6</sup>. Należy więc ukazać dzieje ludzkiego ducha, ludzkiego stawania się i jednocześnie stawania się Absolutu, gdyż te dwa procesy – dochodzenie ludzkości do pełnej samowiedzy i do pełnej wolności – są paralelne do procesu urzeczywistniania się Absolutu, który staje się świadomy siebie poprzez zapośredniczenie w świadomości człowieka. *Fenomenologia ducha* jest grą różnych figur, jakie na przestrzeni czasów urzeczywistniały się w procesie postępu ducha.

Jakie miejsce zajmuje w tym rozwoju religia? Spotykamy ją na różnych etapach przemian ducha. Na etapie ducha subiektywnego religia urzeczywistnia się jako układ „pan–niewolnik” bądź też jako „świadomość nieszczęśliwa”. Musimy jednak pamiętać, że przeciwstawiając obydwie te figury świadomości, Hegel nie miał zamiaru przedstawić

5 K. Schrader-Klebert, *Das Problem des Anfangs in Hegels Philosophie*, Wien–München 1969.

6 G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 1, tłum. A. Landman, Warszawa 1963, s. 24.

samej istoty religii, lecz jedynie jedną z jej postaci, jaka ukształtowała się w dziejach ducha. Dla nas w tej chwili ważne jest szczególnie to urzeczywistnienie się świadomości religijnej, które Hegel nazywa „świadomością nieszczęśliwą”. Historycznie utożsamiana jest ona z chrześcijaństwem średniowiecznym. Religia to produkt uczuciowości człowieka, a uczuciowość, jako władza na wskroś subiektywna, nie daje możliwości wyjścia poza podmiot, człowiek więc – w gruncie rzeczy – w akcie religijnym, przeżywanym na tym etapie własnej samowiedzy, przeżywa sam siebie: „Zamiast uchwycić (myślowo) istotę, ona ją tylko odczuwa, a więc wraca do siebie”<sup>7</sup>. Przedmiot relacji religijnej jest w stosunku do człowieka całkowicie zewnętrzny i nieuchwytny. Dzieje biblijne zostają sprowadzone do płaskiej wymowy faktów historycznych, zostaje im odebrana głębsza wymowa i treść, nie mają one dla człowieka żadnego znaczenia, nie zostają po prostu przezeń przyjęte, gdyż są czysto obiektywnymi fenomenami historycznymi. W tym właśnie przejawia się sprzeczność pomiędzy Bogiem a światem, boskością a życiem. Historycznym wyrazem takiej właśnie nieszczęśliwej świadomości religijnej były wyprawy krzyżowe do Grobu Jezusa, poszukiwanie konkretnych śladów, znaków Absolutu w rzeczywistości zmysłowo-empirycznej. Myśl Hegla dobrze oddaje fragment *Wykładów z filozofii dziejów*:

W grobie tym chrześcijaństwo nie umiało znaleźć swej najwyższej prawdy. Otrzymało ono tam raz jeszcze odpowiedź, jaką usłyszeli uczniowie, gdy szukali tam ciała Pańskiego: „Dlaczego szukacie żywego między umarłymi? Nie ma go tu, zmartwychwstał”. Zasady waszej religii powinniście szukać nie w pierwiastku zmysłowym, nie w grobie wśród umarłych, lecz w żywym duchu, w sobie samym<sup>8</sup>.

Urzeczywistnia się sprzeczność, jaką śledzimy obecnie – między wewnętrzną prawdą ludzkiego odczuwania i myślenia a zewnętrzną tylko prawdą faktów historycznych, niemogących dotknąć człowieka w jego wewnętrzności – czyli obie dalekie są od prawdy. Same fakty, bez uwzględnienia ludzkiej świadomości, są puste jak grób Jezusa. Rodzi to poczucie oszukania: człowiek oczekujący sensu zawartego w nagiej pozytywności historycznego faktu nie odnajduje go tam.

<sup>7</sup> Tamże, s. 250.

<sup>8</sup> G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 2, tłum. J. Grabowski i A. Landman, Warszawa 1958, s. 260.

Negatywna ocena pozytywności nie wyczerpuje poglądu Hegla na religię. Jej temat należy do bardziej istotnych motywów myśli filozofa, ostateczne zaś rozwiązanie przedstawia on przy okazji omawiania ducha absolutnego. Głosi przekonanie, że pozytywność religii – czyli fakt, iż objawienie zostało udzielone przez Boga za pośrednictwem religii – jest koniecznym momentem rozwoju ducha, momentem, który jednak musiał zostać przekroczony i to się już rzeczywiście dokonało. Fakt zewnętrzny, czysto historyczny, przez który zostaje przekazana prawda, nie dotyczy bezwarunkowej prawdy religijnej, ta bowiem może być wyrażona tylko w pojęciach i tylko one mogą zostać całkowicie przez człowieka uwewnętrznione.

Prawda musi w każdym razie, bez względu na to, jakiego ona sama dosięgła poziomu, dać znać o sobie ludziom zrazu poprzez jakieś uzewnętrznienie jako zmysłowo wyobrażony, obecny przedmiot na podobieństwo krzaku ognistego, w którym Mojżesz Boga ujrzał. [...] W dalszym ciągu nie pozostaje już ona przy owym uzewnętrznieniu i nie powinna się w nim zachowywać, czy to będzie chodziło o religię, czy o filozofię. Taki wytwór fantazji lub treści historycznej (jak Chrystus) muszą stać się dla ducha czymś duchowym; w ten sposób nie będzie już czymś zewnętrznym, gdyż wszelki kształt zewnętrzności pozbawiony jest ducha. Mamy wszak poznawać Boga w duchu i w prawdzie. Bóg jest ogólnym, bezwzględnym, istotnym duchem<sup>9</sup>.

Z punktu widzenia ducha absolutnego i absolutnej wiedzy sprawa przedstawia się następująco: duch rzeczywisty świata, absolut, doszedł do wiedzy o jedności natury ludzkiej i boskiej, trzeba jednak, aby ta świadomość wyraziła się w czymś pozytywnym, zmysłowo uchwytym. W tym jednakże byt absolutny (duch) dochodzi do wiedzy o sobie samym. Stąd rzeczywistość Chrystusa nie jest tylko zmysłową, nieprzenikalną bezpośredniością, a pozytywność chrześcijańska nie jest już tylko rzeczywistością zmysłową, jest wiedzą spekulatywną.

Dialektyka, gra pomiędzy duchem a jego zewnętrznym ujawnieniem się wymaga, aby Bóg-człowiek umarł, zniknął jako „to oto zmysłowe”, historyczne – a zmartwychwstał „spekulatywnie” jako duch gminy. Hegel wygłasza tutaj przekonanie, iż taka jest wiara jego Kościoła, Kościoła luterańskiego, który przewyciężył charakterystyczny dla katolicyzmu sakramentalizm, kontakt z Bogiem poprzez rzeczy. Wiara uduchowiona

<sup>9</sup> G. W. F. Hegel, *Wstęp do historii filozofii*, tłum. J. E. Skiwski, Warszawa 1924, s. 117–118.

nie jest wiarą historyczną w dokonane w historycznym wymiarze dzieła Boga; wiara luterańska – dla Hegła naturalnie – jest wiarą w samego ducha, w świadomość, która ujmuje substancjalność ducha.

Jedność Boga i człowieka nie jest jednością statyczną, to proces stawania się Boga w człowieku. W przekonaniu Hegła należy wyjść poza tradycyjne ujęcie chrześcijaństwa, prowadzące do świadomości nieszczęśliwej, związane z wiarą w jednostkowego Jezusa – Syna Bożego. Błędem byłoby widzieć ogólność bóstwa w indywidualum Jezusa, człowiek, poddając się partykularnemu autorytetowi, staje się ofiarą alienacji. Chrystus historii musiał więc umrzeć, przestać istnieć w swej oddzielnej indywidualności, aby uczynić miejsce Duchowi, ożywiającemu wspólnotę. Hegłowska teoria religii dokonuje zatem zasadniczej reinterpretacji chrystianizmu; wcielenia nie rozumie się już jako zjednoczenia jednostkowej natury ludzkiej z osobą Słowa, lecz jako przejście jednej natury w drugą: Bóg staje się człowiekiem w tym znaczeniu, iż istota Boga przestaje być bytem Boga, aby stać się bytem człowieka. Tradycyjna teologia określała możliwość orzekania jednocześnie o Bogu i o człowieku jakiejś cechy *communicatio idiomatum* (powiedzieć o Jezusie: Bóg umarł). Dla Hegła przestaje to być tylko sposobem orzekania, Bóg jako *communicatio idiomatum* staje się samą strukturą rzeczywistości, osią całej ontologii. Bóg tworzy rzeczywistość, alienując się, wyobcowując, nie tyle w Chrystusie historycznym, co w całym kosmicznym procesie, znajdującym swój pełny i dojrzały wyraz w historii człowieka<sup>10</sup>.

Hegel był wielkim inicjatorem świadomości historycznej, nadał jej większe znaczenie. Jednakże wydaje się, że jednocześnie on właśnie przyczynił się w sposób zasadniczy do unieważnienia konkretnej faktyczności historycznej, w której elementem najbardziej istotnym było odczytanie w niej głębszego sensu, ze względu na cel dziejów i ich stawanie się. Znakomicie uchwycono ten właśnie moment w kręgu uczniów i spadkobierców Hegła. Spór o historyczność postaci Chrystusa nie miał charakteru fachowego sporu o krytyczną analizę źródeł, był to spór o mechanizm wielkich procesów dziejowych. Nie jest możliwe – mówiono – by w jednostkowości człowieczeństwa Jezusa ujawniła się boskość. To, co uniwersalne, nie może pojawić się w tym,

---

<sup>10</sup> Por. ciekawe analizy: G.M.M. Cottier, *L'Athéisme du jeune Marx. Ses origines hégéliennes*, Paris 1959.

co partykularne. Treść tego, co uniwersalne, i tego, co partykularne, mogła ulegać przemianom – dla Ludwiga Feuerbacha była to istota gatunkowa człowieka, dla innych świadomość społeczno-polityczna (Bruno Bauer), w zasadzie jednakże sprawa rozgrywała się w schemacie myślowym stworzonym przez Hegla<sup>11</sup>.

### Blondel – Duméry: historyczność rozjaśniona sensem

Tak więc oto rysował się dylemat, jaki myśl współczesna postawiła przed chrześcijaństwem: albo miało ono bronić dalej punktu wyjścia, który byłby czysto zewnętrzny, utożsamiany z nagim faktem historycznym, albo miało się ono rozplątać w nieokreślonej immanencji świadomości, szukającej swego własnego zrozumienia czy urzeczywistnienia.

Wszystko sprzyjało temu, aby chrześcijaństwo usunąć całkowicie z pola poważnej refleksji filozoficznej albo też przetłumaczyć całkowicie i radykalnie na język czystej immanencji. Feuerbach zamienił religię z relacji człowiek–Bóg na relację człowiek–człowiek (*homo homini deus est*); dla Ernesta Renana Jezus był wspaniałym człowiekiem, który właśnie jako człowiek mógłby być nam bliskim wzorem do naśladowania. Z drugiej zaś strony pewien typ apologetyki chrześcijańskiej wydawał się przeciwstawiać takiemu sposobowi myślenia na zasadzie całkowitej negacji. Próbowano uczynić z chrześcijaństwa racjonalistyczną bez mała ideologię, w której wszystko było „udowodnione”. Jeżeli zaś nie mogło być udowodnione, stanowiło a priori przyjętą przesłankę systemu budowanego niejako *more geometrico*. Było więc tak, że doktrynie całkowitego immanentyzmu przeciwstawiono radykalny transcendentyzm. Zatem wszystko rozgrywało się w świadomości człowieka albo też zostawało jej narzucone z zewnątrz, jako treść niemająca z nią nic wspólnego.

Blondel postawił sobie za cel pokazać nieprawidłowy charakter takiego właśnie dylematu. Jak ukazać strukturę myślenia człowieka, by nie pozostawić go zamkniętym na zew płynący z zewnątrz, a wymagający od niego przekroczenia samego siebie? Taki jest filozoficzny kontekst problemu, który musi zostać rozstrzygnięty, zanim zostanie rozważona kwestia Jezusa i sensu Wcielenia. Trzeba to uczynić przez analizę

<sup>11</sup> K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Zürich 1941.

czysto filozoficzną, nie posługując się bynajmniej założeniami religijnymi: czy wewnątrz ludzkiej immanencji jest otwarcie na transcendencję?

Blondel analizuje ludzkie działanie, jego wewnętrzną logikę. Zamierzonym przez niego celem było odnowienie metafizyki, której Immanuel Kant zadał – wydawałoby się – cios śmiertelny. Miało ono zostać dokonane na zupełnie innych zasadach niż te, na jakich się dotychczas opierała metafizyka.

Refleksja nad działaniem to właściwie refleksja nad człowiekiem w ruchu, człowiekiem działającym: „substancją człowieka jest działanie, jest on tym, czym się czyni”<sup>12</sup>. Obserwując aktywność człowieka, dochodzimy do wniosku, iż nastawienie jego woli zmierza ku rzeczywistości pełniejszej niż ta, której by się można spodziewać. Analiza kolejnych faz ludzkiego zaangażowania ukazuje dysproporcję pomiędzy nieskończonym porywem woli a jego konkretnymi realizacjami. Dążenia człowieka nie jest w stanie zaspokoić realizacja żadnych skończonych celów, nawet najbardziej wzniosłych. Wniosek filozofa brzmi: „Nie można zaprzeczyć niewystarczalności całego naturalnego porządku ani zagłuszyć potrzeby głębszej: jest rzeczą niemożliwą znaleźć w sobie to, co zaspokoi tę potrzebę religijną. To jest konieczne i to jest niewykonalne”<sup>13</sup>.

Taka analiza doprowadza do ukazania zakotwiczenia się transcendencji wewnątrz immanencji ludzkiego bytu i ludzkiej świadomości. Blondel pokazuje Boga jako rzeczywistość bynajmniej nie totalnie zewnętrzną w stosunku do człowieka, bynajmniej nie całkowicie obcą i groźną. W takiej perspektywie nadprzyrodzoność nie jawi się człowiekowi jako apodyktyczny dyktat autokraty; filozofia czynu ujawnia pojemność wolnej przestrzeni, która jest w nas gotowością przyjęcia Boga.

Interesujący nas temat u Blondela jawi się w kontekście stosunku transcendencji do immanencji, a nie w odniesieniu do zagadnienia sensu Wcielenia. Jednakże postawienie problemu stosunku porządku natury do porządku łaski w taki sposób, jak czyni to Blondel, stanowi tło, na którym sprawa pozytywności chrześcijaństwa jawi się inaczej. To, co jest zdolne wypełnić ludzkie pragnienie, nie zawsze jasno określone,

---

<sup>12</sup> Cyt. za: M. Schoof, *Przełom w teologii katolickiej*, tłum. H. Bortnowska, Kraków 1972, s. 59.

<sup>13</sup> M. Blondel, *L'Action* (1893), Paris 1973, s. 319; cyt. za: J. Lacroix, *Życie i twórczość Maurice Blondela*, tłum. W. Albrecht-Kowalska, Warszawa 1970, s. 28.

lecz głębokie – może się pojawić tylko jako dar. Historyczne człowieczeństwo Chrystusa nie jawi się odtąd jako rzeczywistość „obca” i „zła”, lecz staje się znakiem spełnienia najbardziej intymnego oczekiwania człowieka. Jest darem, ale darem oczekiwanym, jest dlań przygotowane miejsce w człowieku. Nie przyjdzie jako obcy, lecz jako ten, który spełnia najbardziej intymne oczekiwania – *interior intimo meo, superior summo meo*<sup>14</sup>.

Problematykę postawioną przez Blondela kontynuował Henry Duméry. I właściwie to on postawił z całą mocą i w pełni konsekwentnie sprawę afirmacji pozytywnego charakteru chrześcijaństwa, przy jednoczesnym zakorzenieniu tejże pozytywności w świadomości podmiotu. Do metody immanencji, jaką poznał w szkole Blondela, dodał jeszcze analizy, zaczerpnięte ze szkoły myślenia fenomenologicznego<sup>15</sup>.

Przed wszystkim jednakże jest Duméry myślicielem krytycznym<sup>16</sup>. Przy całej wieloznaczności tego określenia trzeba zaznaczyć, iż dla Duméry’ego jego sens jest jasny: akt poznania nie jest tu rozumiany jako proste i bezrefleksyjne ujęcie „danych obiektywnych”, ale jako synteza elementów przychodzących z zewnątrz („materia”), lecz konstytuowanych („forma”) przez działanie podmiotu. Zadaniem stawianym sobie przez filozofa jest zbadanie, w jaki sposób podmiot „konstruuje” sens przedmiotu religijnego. Jednak tylko pozornie mamy tu do czynienia z Kantowskim agnostycyzmem, dla Duméry’ego bowiem świadomość jest intencjonalna, dosięga przedmiotu poznania w jego przedmiotowości, czyni to jednakże zawsze na swój sposób, wedle wewnętrznego apriorycznego schematyzmu, poza który nie może wyjść. Zadaniem filozofa religii jest sformułowanie tego zagadnienia i próba jego wyjaśnienia.

<sup>14</sup> Ważne są tutaj głównie dwie prace Blondela: *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique* oraz *Histoire et dogme* zamieszczone [w:] *Les premiers écrits de Maurice Blondel*, éd. A. Wylleman, Paris 1956.

<sup>15</sup> O metodzie immanencji por. artykuł Blondela [w:] A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris 1960, s. 468–470. Również H. Duméry, *Critique et religion. Problèmes de méthode en philosophie de la religion*, Paris 1957.

<sup>16</sup> Podstawowe, obok *Critique et religion*, dzieła H. Duméry’ego to: *Philosophie de la religion. Essai sur la signification du christianisme*, t. 1–2, Paris 1957; *La foi n'est pas un cri*, Paris 1959; z opracowań należy wymienić przede wszystkim H. van Luijk, *Philosophie du fait chrétien*, Paris–Bruges 1964 oraz G. van Riet, *En relisant Henry Duméry* [w:] tegoż, *Philosophie et religion*, Paris–Louvain 1970.

Przy rozpatrywaniu zagadnienia pozytywności chrześcijaństwa musimy jasno uświadomić sobie, jak wielką rewolucją umysłową była w naszym stuleciu metoda fenomenologiczna. Pozwoliła ona wyjść filozofii poza przewlekły spór racjonalizmu (idealizmu) z empiryzmem. Na gruncie żadnej z tych teorii nie można było uzasadnić ani zrozumieć faktu Wcielenia. Natomiast fenomenologia uczyniła z tego, co dla racjonalizmu było punktem najsłabszym – z pozytywnej faktyczności chrześcijaństwa – punkt najmocniejszy. Faktyczność jest uchwytna dla intencjonalności ludzkiej świadomości i może się stać zrozumiała.

Duméry wyjaśnia mechanizm tego procesu. Wychodzi z podobnych założeń co Blondel (nie wchodzę tutaj w zbędne dla nas w tej chwili subtelności). Człowiek jest dla siebie niezgłębioną tajemnicą, rzeczywistością niepoddającą się do końca obiektywizacji. Uczy się siebie, działając, tworząc; jednakowoż jestem rzeczywistością bogatszą od tego, co czynię. Nigdy nie mogę zawrzeć siebie w czynie, w wyrazie, poprzez który się uzewnętrzniam. Jednak pomiędzy tymi dwoma biegunami, w napięciu, jakie wytwarza ich dystans, powstaje dialektyczny ruch. Dopiero wtedy, gdy tworzę i działam, gdy formułuję moje myśli bądź wytwarzam przedmioty – ujawnia mi się prawda mojego bytu: że oto nie jestem czystą spontanicznością, pełną wolnością, aktem czystym. Powziąwszy świadomość tego, próbuję jej dorównać przez czyn, ale podejmując go, poniekąd nawet przybliżając się do oznaczonego celu – tym pełniej staję wobec tajemnicy nieadekwatności mojego bytu wobec mojej świadomości.

Pojednaniem jest Bóg: On jest źródłem i jednocześnie celem. Jednocześnie właśnie dlatego Jego rzeczywistość jest niewyraźalna. By choć częściowo ująć Boga, by się do Jego rzeczywistości przybliżyć, człowiek musi Boga „mówić”, musi wyrażać poprzez symbole. Doświadczenie religijne to doświadczenie „nienazwanego”, „niewyraźnego”; dlatego jest doświadczeniem *sui generis*: dokonuje się zawsze poprzez coś, zawsze zostaje zmediatyzowane. Zrozumieć religię to zrozumieć związek zachodzący pomiędzy niewyraźnym numinosum a prezentującym go symbolem; to tyle, co ująć, pochwycić sens danego symbolu, wydarzenia, słowa – sens otwierający na to, co nieuchwytnie w słowach.

Można by spróbować opisać to inaczej: Bóg jest niewyraźalny, ale jest obecny. Obecność ta natomiast jest czytelna o tyle, o ile jest wyrażona. Była ona wyrażana ludzkim językiem, w nieskończonym bogactwie symboli; Mircea Eliade powiada, że w ciągu religijnych dziejów ludzkości



nie było przedmiotu, z którego by nie uczyniono hierofanii, znaku zwiastującego obecność *sacrum*. Hierofanią były niebo, proces wegetacji roślinnej, zwierzę, drzewo, góra. W każdej postawie religijnej tym, co umożliwiało człowiekowi dostrzeżenie danej rzeczywistości jako znaczącej było odpowiednie nastawienie, właśnie religijny charakter intencji<sup>17</sup>.

Objawienie biblijne też było zespołem znaków, czynów znaczących, dokonywanych w historii przez ludzi, pod wpływem i za poruszeniem Boga. Szczytem Objawienia i zarazem jego kresem jest postać Jezusa, hierofania *par excellence*. W Nim tylko w całej mocy objawia się rzeczywistość boska, redukując i sprowadzając do nicości inne formy przejawiania się numinotycznych mocy, czyniąc je niczym, nic nieznaczącymi idolami. Jednakże zasadniczym *novum* było zrównanie medium z Oznaczaną Rzeczywistością, zrównanie, które chrześcijanie wyrazili w *Credo* jako wiarę w Boga-człowieka. Duméry tak definiuje wiarę: „Wierzyć to przyjąć, że w szeregu faktów (historycznych) został określony stosunek ducha do Boga, to przyznać, że teandryczny ten związek stał się widoczny w działaniu i nauczaniu Jezusa”<sup>18</sup>.

Powstaje jednak pytanie, w jaki sposób ten właśnie teandryczny związek stał się czytelny w osobie Jezusa z Nazaretu? Co sprawia, że człowiek odczytuje dzieło i nauczanie Mistrza jako odpowiedź Boga na odwieczne pytanie o to, kim jest człowiek sam dla siebie i wobec świata? To zagadnienie zasadnicze dla zrozumienia sensu pozytywności chrześcijańskiej, sensu, który pozwoliłby odczytać ją głębiej niż tylko jako przypadkowy ekstrynsecyzm<sup>19</sup>. To zatem także pytanie o immanentny sens zewnętrznego, historycznie określonego wydarzenia. W odpowiedzi Duméry analizuje konstytutywny fakt zesłania Ducha Świętego. Jezus był założycielem chrześcijaństwa, pierwszy dał przykład tego, co potem nazwano „chrześcijańską postawą wobec świata”. Wiara powiada o Nim, że jest Zbawicielem świata. Jednakże wydarzeniem, od którego należałoby datować powstanie ukształtowanego już i dojrzałego chrześcijaństwa (jako Kościoła właśnie), jest zesłanie Ducha Świętego. Oznacza ono

<sup>17</sup> H. Duméry, *Philosophie de la religion*, t. 2, dz. cyt., s. 268, por. także: M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, oprac. B. Kupis, Warszawa 1966, s. 17.

<sup>18</sup> H. Duméry, *Philosophie de la religion*, t. 2, dz. cyt., s. III–III2.

<sup>19</sup> Używam tego terminu prowizorycznie, ze świadomością, iż brzmi on w języku polskim barbarzyńsko, jako prosta kalka francuskiego *extrinsécisme*. Użył go po raz pierwszy w takim dokładnie znaczeniu M. Blondel w *Histoire et dogme*.

moment, w którym grupa ludzi uzyskuje pewność, że Jezus jest Mesjaszem i Bogiem. To niepowtarzalne doświadczenie zostało poprzedzone nauką Jezusa i szeregiem wydarzeń, których zwieńczeniem były śmierć i zmartwychwstanie. Apostołowie byli ich świadkami, widzieli śmierć Jezusa, przed nimi ukazywał się Zmartwychwstały. Jednakże dopiero wewnętrzne światło, jakie otrzymali, objawiło im sens immanentnie te wydarzenia przenikający. Sens ten nie był dany jako coś odrębnego, coś niebędącego w koherentnej łączności z faktami – lecz jako przenikający te fakty właśnie, nabudowany na nich czy lepiej: z nich wynikający. Dar Ducha był światłem, ale światło to miało swój kierunek: rozjaśniało wewnętrznym i niespodziewanym znaczeniem cykl wydarzeń.

### Podwójne świadectwo

Spróbujmy pójść dalej w tym kierunku. Głęboka łączność faktu i doktryny (czyli logicznie zwerbalizowanego sensu) ukonstytuowała Kościół. Nie ma wydarzenia religijnego poza sensem, który by go przenikał. Istotą wiary chrześcijańskiej jest przekonanie, iż najgłębszą istotą wydarzeń związanych z życiem i śmiercią Jezusa jest objawienie Boga – Zbawiciela, że przenikający ją sens nie jest tylko dziełem człowieka-Jezusa, lecz dziełem Słowa, które stało się ciałem. Stąd świadectwo o Jego życiu, nauce, śmierci i zmartwychwstaniu przekazane jest z perspektywy *ex post*, gdy już dla świadków jasny był sens słów i wydarzeń, których nie rozumieli wcześniej. Jan pisze w mowie arcykapłańskiej: „Gdy jednak przyjdzie Pocieszyciel, którego ja wam pošlę od Ojca, Duch prawdy, który od Ojca pochodzi, On będzie świadczył o Mnie. Ale wy też świadczycie, bo jesteście ze Mną od początku” (J 15,26–27).

Mamy więc do czynienia z podwójnym niejako świadectwem: zewnętrznym – świadków słów i czynów Jezusa oraz wewnętrznym – Ducha, który przenikając umysł i serce, ukazuje sens zewnętrznego świadectwa. Działalność i nauczanie Jezusa pozostałyby na płaszczyźnie ludzkiej, sens ich byłby we wzniosłym znaczeniu sensem wyznania wiary w treści ogólnoludzkiej solidarności i humanizmu, gdyby nie ogień i światło, otwierające oczy ludziom i ukazujące im doświadczalnie obecność Boga w ludzkiej historii.

To świadectwo wewnętrzne dotyczy nie tylko sensu faktu Jezusa, ale także sensu światła sens każdej ludzkiej egzystencji:

„Sam Duch wspiera swym świadectwem naszego ducha, że jesteśmy dziećmi Bożymi. Jeżeli zaś jesteśmy dziećmi, to i dziedzicami: dziedzicami Boga, a współdziedzicami Chrystusa” (Rz 8,16–17a). Tak oto spotykają się dwa dążenia: ludzkie dążenie do całkowitego spełnienia swego człowieczeństwa i Boże pragnienie podzielenia się miłością i życiem. Jak powiadali Ojcowie Kościoła: „Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek stał się Bogiem”. Sens Wcielenia dotyczy każdego z nas, ukazuje bowiem ponadnaturalne powołanie człowieka, który może się spełnić jako człowiek tylko w Bogu. Życie wyłącznie w obrębie natury, immanentnej czasowości, nie spełnia całej potencjalności ludzkiego bytu. Analizy Blondela i idącego za nim Duméry’ego, podsumowujące zresztą długi ciąg badań antropologicznych, znajdują tutaj pokrzepiające spełnienie. Zostaje w ten sposób przełamany czysto zewnętrzny schematyzm wydarzeń historycznych, dopełnionych gdzieś i kiedyś, nieposiadających jednakże znaczenia dla człowieka w jego konkretnej egzystencji. Być chrześcijaninem to nie tylko uznawać za prawdziwe świadectwa dotyczące historycznego Jezusa, lecz uznać w Nim swego Zbawiciela i Pana.

Nowy Testament rozwija w wielu miejscach temat bezpośredniości stosunków z Bogiem, rozdarcia zasłony, jaka dotychczas zakrywała oczy ludziom, uniemożliwiając im spojrzenie w twarz Boga: „A kiedy ktoś zwraca się do Pana, zasłona opada. Pan zaś jest Duchem, a gdzie jest Duch Pański – tam wolność. My wszyscy z odsłoniętą twarzą wpatrujemy się w jasność Pańską jakby w zwierciadło; za sprawą Ducha Pańskiego, coraz bardziej jaśniejąc, upodabniamy się do Jego obrazu” (2 Kor 3,16–18).

Historyczna pozytywność Ewangelii nie jest pozytywnością złą, obezwładniającą i zniewalającą ludzi. To pośredniczenie niejako przezroczyście. Tylko pozornie staje pomiędzy człowiekiem a oznaczoną Tajemnicą. W rzeczy samej odsłania i uprzystępnia Rzeczywistość, której osiągnięcie przekracza ludzkie siły. Nawiązując do Blondela, można powiedzieć, iż to, co konieczne, stało się wykonalne.

Stwierdzenia te upoważniają chyba do wyrażenia przekonania, iż istnieje odpowiedź na pytania, postawione na początku. Obydwa człony Objawienia: pozytywność oraz wewnętrzne świadectwo Ducha Świętego stanowią o przekroczeniu dylematu faktyczności i sensowności. Sens nie nakłada się w sposób apodyktyczny na fakt, lecz jest tego faktu rozjaśnieniem, obydwie bowiem są przez Boga zamierzone, tkwi

w nich ta sama Boża intencjonalność. A więc Jezus nie dlatego został Bogiem, że takim ogłosiła Go kerygma apostołów, lecz kerygma ta była taką właśnie dlatego, ponieważ Jezus faktycznie jest Bogiem. Zmartwychwstanie to nie tylko fakt, ale i jego sens: nie można zapomnieć ani o jednym, ani o drugim.

Przekonanie to zresztą kształtowało zawsze wiarę chrześcijan. Mogły następować takie czy inne przesunięcia i na różne sprawy kładziono akcent, jednakże wysiłek teologów, tych zwłaszcza, których nazywamy doktorami-nauczycielami wiary, zmierzał do utrzymania właściwej równowagi. Zbyt łatwo ulegamy pysze, przekonani o odkryciu jakiegoś zupełnie nowego aspektu wiary. Przyznać jednakże trzeba, że dawniej teologowie łatwiej zachowywali równowagę interpretacji niż ich nowożytni uczniowie, uwikłani w dyskusje i polemiki, nie zawsze najbardziej trafne. Posłużę się przykładem, zaczerpniętym z przywoływanego już powyżej św. Tomasza z Akwinu. Rozważając w *Summie teologicznej* zagadnienie prawa ewangelicznego jako normy ludzkich czynów, stawia on pytanie: czy nowe prawo jest prawem pisanim (*utrum lex nova sit lex scripta*)?<sup>20</sup> Odpowiada zdecydowanie: o potędze i mocy tego prawa stanowi to, iż jest ono łaską Ducha Świętego, udzieloną wierzącym przez Chrystusa. Tak więc w istocie swojej jest ono prawem udzielonym wewnętrznie, dopiero zaś wtórnie prawem pisanim. I cytuje tu Tomasz św. Augustyna: „Czymże są prawa Boże, przez samego Boga wypisane w naszych sercach, jak nie obecnością (w nich) Ducha Świętego?”. Przywołując tutaj te dwa największe autorytety teologiczne Kościoła zachodniego, czynię to w przekonaniu, iż w świadomości chrześcijan, przynajmniej tej istotnej, konstytutywnej, dylemat pozytywności i sensowności został przewyżniony.

W moich rozważaniach ograniczyłem się do jednej strony zagadnienia pozytywności – do tego mianowicie, czy może być ona miejscem ujawnienia się sensu, prawdy. Istnieje jednakże i druga strona tej kwestii, bardzo ściśle z pierwszą powiązana: myślę tutaj o przeciwstawieniu autonomii i heteronomii. Po której stronie opowiada się religia wyrosła z Ewangelii: czy jest religią narzuconego z zewnątrz prawa, religią

---

<sup>20</sup> STh, I–2ae, 106a. 1: *Id autem quod est potissimum in lege novi testamenti, et in quo tota virtus eius consistit, est gratia Spiritus Sancti, quae datur per fidem Christi. Et ideo principaliter lex nova est ipsa gratia Spiritus Sancti, quae datur Christi fidelibus... Et ideo dicendum est quod principaliter nova lex est lex indita, secundario autem est lex scripta.*

zniewalającą i odbierającą człowiekowi jego godność, czy też przeciwnie, jest tej wolności gwarantem i podstawą?

Korzystam z egzemplarza *Summy teologicznej* św. Tomasza, egzemplarza, który od pokoleń służył moim zakonnym współbraciom, tak więc obrósł już gęstą siecią marginesowych notatek i zapisków. Przy fragmencie, który przytoczyłem powyżej, jakaś zaniepokojona ręka dopisała na marginesie imię Joachima de Fiore, dwunastowiecznego opata-wizjonera wieszczącego erę Ducha Świętego, w której nie będzie już ani zewnętrznego prawa, ani instytucjonalnego Kościoła. Czyżby mój współbrat obawiał się takiego wizjonerstwa w dziele klasyka teologii i doktora Kościoła? A może był tutaj po prostu dzieckiem legalizmu i rubrycystyki, stąd niepokój jego budziło wszystko, co potężne i mocne, co stale napełniało Kościół odświeżającą mocą? Ale nie miejsce już teraz na to, by sprawę dogłębniej rozpatrzyć.

Notując głęboką łączność sprawy pozytywności z problemem autonomii bądź heteronomii, musimy jej rozpatrzenie odłożyć na inną okazję.



## *Sacrum* – fascynacje i wątpliwości

*Sacrum* stało się słowem modnym i to powinno wystarczyć, aby obudzić naszą czujność. Wciąż słychać o obecności *sacrum* w kulturze, chętnie przyjmowani są prorocy zwiastujący jego powrót, a w kościelnych kruchtach oglądać można wystawy sztuki sakralnej. Teoretycy prawie się zgodzili, iż *sacrum* właśnie jest najbardziej podstawową wartością, określającą tożsamość religii. Przy bliższym jednak wejrzeniu ta pozorna moda okazuje się złudna: pojęcie *sacrum* jest workiem, do którego wrzuca się bardzo przypadkowe treści. Nadszedł więc czas, aby krytycznie przemyśleć funkcjonowanie owego terminu w kulturze.

### Pochodzenie *sacrum*

Po raz pierwszy problem *sacrum* podjęli socjologowie francuscy, w pierwszych latach naszego stulecia, za sprawą Henriego Huberta, który napisał, że świętość

to macierzysta idea każdej religii. Jej treść na swój sposób analizują mity i dogmaty, jej własności wykorzystują obrzędy, z niej płynie moralność religijna, duchowieństwo ją ucieleśnia, sanktuaria, miejsca poświęcone, pomniki religijne przytwierdzają ją do ziemi i w niej zakorzeniają. Religia jest administrowaniem *sacrum*<sup>1</sup>.

Socjologowie potrzebowali tak rozumianego *sacrum* do innych celów niż antropologowie, chcieli bowiem znaleźć określenie religii, które pozwoliłoby uchwycić jej społeczną funkcję jako „ujednoliconego

---

<sup>1</sup> Cyt. za: R. Caillois, *L'homme et le sacré*, Paris 1963, s. 18; wydanie polskie: tenże, *Człowiek i sacrum*, tłum. A. Tatarkiewicz, E. Burska, Warszawa 1995, s. 20 [przyp. red.].

systemu wierzeń i praktyk odnoszących się do rzeczy świętych”, jak pisał Émile Durkheim<sup>2</sup>.

W 1913 roku, czyli prawie jednocześnie z francuskimi socjologami, Nathan Söderblom, protestancki teolog i biskup Uppsali, a zarazem wybitny znawca i teoretyk dziejów religii, napisał na kartach angielskiej encyklopedii religijnej znamienne słowa: „Świętość jest najważniejszym słowem religii; jest może nawet bardziej istotne od pojęcia Boga”<sup>3</sup>. Takie poglądy wychodziły na spotkanie badaczom, którzy byli przekonani, że poszerzenie poprzez badania antropologiczne naszej znajomości religii wymaga odejścia od europejskiego rozumienia tego terminu jako relacji do osobowego Boga. Okazało się, że takie ujęcie nie odpowiada rzeczywistości wielu religii – istnieją takie tradycje religijne, w których idea Boga osobowego nie jest obecna: buddyzm, dżinizm, taoizm. Aby otworzyć te obszary rzeczywistości religijnej, trzeba było odnaleźć inny klucz niż kategorie, które podsuwają badaczom tradycje znane Europejczykom. Takim kluczem miało się stać owo magiczne słowo *sacrum*.

Jednocześnie chodziło również o odnalezienie klucza, który pozwoliłby otworzyć najistotniejsze wymiary religijnej wizji świata. Wielkim wyzwaniem był dla nauki o religii redukcjonizm, czyli postawa poszukująca wyjaśnienia istoty religii poprzez wskazanie na rzeczywistość bardziej (w przekonaniu redukcjonistów) podstawową – jak podświadomość w doktrynie Sigmunda Freuda czy walka klasowa w poglądach marksistów. Przywołano zatem pojęcie *sacrum*, aby ocalić bytową autonomię religii; innymi słowy określenie religii jako relacji człowieka do *sacrum* miało dać pewność, iż religia istnieje naprawdę<sup>4</sup>.

Interesujący nas termin pojawił się z początkiem XX wieku w piśarstwie naukowym zajmującym się religią, ale – co warto jest podkreślić – w kontekstach zgoła odmiennych. Söderblomowi chodziło o podkreślenie nierozkładalnej wartości religii, której nie można utożsamiać z żadną inną dziedziną kultury, bowiem religia posiada swoisty przedmiot (właśnie *sacrum*), ku któremu ukierunkowuje człowieka. Natomiast myśliciele francuskiej szkoły socjologicznej wyróżniali religię jako swoiste

<sup>2</sup> Por. É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego: system totemiczny w Australii*, tłum. A. Zadrożyńska, wstęp i red. nauk. E. Tarkowska, Warszawa 1990, s. 65.

<sup>3</sup> *Holiness is the great word in religion; it is even more essential than the notion of God*, cyt. za: *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. 6, ed. by J. Hastings, London 1913, s. 731.

<sup>4</sup> L. Kołakowski, *Mircea Eliade: religia jako paraliż czasu* [wstęp do:] M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 1966, s. 111.



pole, na którym urzeczywistniają się więzi społeczne. Söderblom był zainteresowany głównie przewyciężeniem redukcjonizmu; natomiast socjologiczna teza o swoistości religii wskazywała jedynie na funkcjonalną odmienność więzi religijnej od jakichkolwiek więzi innego rodzaju – nie jest to jednak to samo, co uznanie religii za dziedzinę *sui generis*.

W obrębie badań czysto religioznawczych (nie tylko socjologicznych) również wprowadzono termin *sacrum* z dwu różnych przyczyn: niektórzy badacze chcieli się pozbyć niewygodnego czy też (w ich mniemaniu) nic niewyjaśniającego terminu „Bóg osobowy”, inni natomiast byli bardziej zainteresowani przewyciężeniem redukcjonizmu, który zapoznawał samą istotę religii.

Dla umocnienia pozycji *sacrum* pośród kategorii religioznawczych szczególne znaczenie miała książka Rudolfa Otta *Das Heilige*<sup>5</sup>. Na podstawie ogromnego materiału porównawczego opisał on religię jako domenę ujawniania się tajemniczej mocy boskiego *numinosum*, mocy, której obecność budzi w człowieku paradoksalną reakcję równoczesnych fascynacji i lęku (*mysterium fascinosum i mysterium tremendum*). Religia – zapewnia Otto – nie jest dziedziną wiedzy, twierdzeń, lecz sferą, w której człowiek spotyka się z tajemniczą Rzeczywistością, poznaną w przeżyciu emocjonalnym.

### Sacrum jako święty byt (Mircea Eliade)

Spośród wielu badaczy opisujących i wyjaśniających religię wybieram właśnie Eliadego, bowiem on najbardziej rozbudował badania „sakrologiczne”, opierając się przy tym na poszukiwaniu archaicznych form religii, którą nazywa kosmiczną.

Religijny obraz świata człowieka archaicznego zbudowany został na opozycji *sacrum/profanum*. Nie jest to tylko opozycja dwu przeciwstawnych wartości; sięga ona głębiej, polega bowiem na przeciwstawieniu bytu i nie-bytu. Na archaicznym poziomie kultury rozumienie bytu jest ściśle związane z *sacrum* – naprawdę jest rzeczywiste tylko to, co święte (sakralne). Eliade opowiada się za koniecznością poszerzenia podstawowej

5 R. Otto, *Das Heilige*, Breslau 1917; wydanie polskie: tenże, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1968.

kategorii religijnej w ten sposób, aby nie ograniczała się ona do idei Boga. Czytamy: „Religia może się stać słowem użytecznym pod warunkiem zdania sobie sprawy z faktu, że nie odnosi się ona koniecznie do faktu wiary w Boga, w bogów czy duchy, ale do doświadczenia *sacrum*, a co za tym idzie, do idei bytu, sensu i prawdy”<sup>6</sup>. Tekst ten jest o tyle ważny, że wbrew poglądom wielu badaczy Eliade uważa *sacrum* za nazwę dla Rzeczywistości, ku której skierowany jest człowiek religijny i to właśnie dążenie konstytuuje jego religijność. Eliade wyjaśnia: „Fakt, że człowiek religijny chce żyć w *sacrum*, jest w istocie równoważny z faktem, że chce umiejscowić się w rzeczywistości obiektywnej, sprzeciwia się obezwładniającej sile nieskończonej względności doświadczeń czysto subiektywnych, chce żyć w świecie rzeczywistym i owocnym, nie zaś w złudzie”<sup>7</sup>.

Istnienie *sacrum* ma dla człowieka znaczenie egzystencjalne wtedy, gdy posiada on możliwość nawiązania kontaktu ze świętą Rzeczywistością. Staje się to możliwe poprzez udział w rytualnych działaniach, dzięki którym człowiek wychodzi poza czas historyczny, w którym rozgrywa się jego życie, wstępując jednocześnie w czas święty, archetypiczny, sferę działania bogów, skąd wszystkie rzeczy biorą swój początek. Być, czyli istnieć naprawdę, można tylko wtedy, gdy zna się drogę wiodącą do źródeł bytu, jedynie one bowiem pozwalają człowiekowi odzyskiwać siły i odnawiać świat. Świat wyłonił się z chaosu, warunkiem jego trwania jest kosmiczny ład, który musi być periodycznie odnawiany – dlatego właśnie udział w rycie umacnia w istnieniu i dlatego trzeba nawiązywać kontakt z bogami poprzez ryt. Opozycja pomiędzy *sacrum* i *profanum* nie jest opozycją pomiędzy dwoma rodzajami rzeczywistości, raczej pomiędzy dwoma sposobami urzeczywistniania przez człowieka jego egzystencji: religijnej, która ma poczucie swej sensowności, gdyż ożywia ją świadomość uczestniczenia w powszechnym ładzie, oraz tej świeckiej, „chaotycznej”, pozbawionej sensu, a więc ostatecznie także i istnienia.

### *Sacrum* czy świętość?

Jednak spór o *sacrum* toczył się nie tylko pomiędzy badaczami religii; stało się ono także przedmiotem debaty pomiędzy filozofami. Chciałbym tu

<sup>6</sup> M. Eliade, *Traktat o historii religii*, dz. cyt., s. 30.

<sup>7</sup> Tamże, s. 454.

powiedzieć kilka słów o różnicy zdań pomiędzy Martinem Heideggerem a Emmanuelem Levinasem, nie tyle dlatego, że mamy w tym wypadku do czynienia z wielkimi nazwiskami, ale dlatego przede wszystkim, że w sposób wyjątkowo jasny ów spór ujawnia węzłowe punkty całego zagadnienia.

Można chyba bez przesady nazwać Heideggera „filozofem pogańskiego *sacrum*”<sup>8</sup>. Idzie on w ślady Nietzschego, dzieląc z nim przekonanie, iż najbardziej przenikliwy wgląd w rzeczywistość świata daje nam sztuka. Dlatego też najgłębszym źródłem filozoficznych natchnień była dla Heideggera – obok myśli presokratyków – poezja, najbardziej zaś Friedrich Hölderlin. Zatrzymam się chwilę na opisie greckiej świątyni, który znajdujemy na kartach *Der Ursprung des Kunstwerkes*<sup>9</sup>.

Świątynia stoi na rozległej równinie, pod lazurowym nieboskłonem. Jest cała dla siebie – niczego nie naśladuje, niczego sobą nie przedstawia, ale jednocześnie – nie jest dla siebie jedynie. Ukryta jest w niej figura boga, świątynia stanowi jego miejsce przebywania. Każdy, najmniejszy nawet fragment świątyni to właśnie zamieszkiwanie wyraża. Świątynia zamyka boga w sobie, ale jednocześnie jest otwarta na otaczający ją świat, można wręcz powiedzieć, że bóg poprzez otwartą kolumnadę świątyni idzie do swoich wyznawców. Owe wyjścia i powroty decydują, że życie greckiego ludu jest związane ze świątynią, stąd czerpie swe siły każdy mieszkaniec doliny. Obecność owa ogarnia całą egzystencję Greka, tak narodziny, jak i śmierć, błogosławieństwo, jak i przekleństwo, porażki i zwycięstwa, radości i klęski. Cały grecki świat zamknięty jest w świątyni. To prawdziwe dzieło sztuki, ale jednocześnie coś o wiele większego. Prawda jest otwarciem, a świątynia powoduje właśnie owo otwarcie na istotę prawdy.

Brzmi to nieco zagadkowo – na co bowiem otwiera nas dzieło sztuki, co przed nami odsłania? Czyni to dwojako – poprzez prezentację (w znaczeniu: uprzytomnienia, uobecnienia) „świata” oraz poprzez objawienie ziemi.

Rozszyfrujmy znaczenie tych pojęć. „Świat” w filozofii Heideggera to tyle, co duchowa atmosfera epoki, prądy kulturalne, społeczne i polityczne przenikające określony czas historii człowieka. Gdy czytamy

<sup>8</sup> Właśnie *sacrum*, a nie świętości, bowiem Heidegger używa tego samego terminu co Rudolf Otto w dziele *Das Heilige*.

<sup>9</sup> Szkic ten zamieszczony jest w: M. Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt 1950; wydanie polskie: tenże, *Źródło dzieła sztuki*, tłum. J. Mizera [w:] tegoż, *Drogi lasu*, tłum. J. Gierasimiuk i in., Warszawa 1997 [przyp. red.].

w omawianym tekście, że świątynia (dzieło sztuki) prezentuje nam „świat”, to znaczy tyle, że otwiera nas na wielkość, godność i świętość rzeczywistości określonej epoki. W świątyni dopełnia się i spełnia prawda świata. Sprawia to właśnie przez uobecnienia boskości. Cóż to oznacza?

Zapytamy – gdyż ten aspekt nas obecnie interesuje – jaka jest, w rozumieniu Heideggerowskim, relacja pomiędzy *sacrum* (*das Heilige*) a boskością? W słynnym *Liście o „humanizmie”* znajdujemy interesujący fragment: „Dopiero dzięki prawdzie bycia istota świętości daje się pomyśleć. Dopiero wychodząc od istoty świętości, można pomyśleć istotę boskości. Dopiero w świetle istoty boskości możemy pomyśleć i wyrazić to, na co chce wskazać słowo Bóg”<sup>10</sup>. Świętość jest więc w tajemniczy sposób związana z najgłębszym wymiarem rzeczywistości, bogowie zaś ją jedynie zwiastują, a boska ich istota jest boską jedynie dlatego, że zwiastuje świętość.

Mysł Heideggera – nie tylko w tym zresztą miejscu – stała się punktem wyjścia dla fundamentalnego sporu: czy jest on myślicielem otwierającym drogę powrotu do najbardziej fundamentalnego wymiaru filozofii, czy też mędrce odnawiającym mądrość starożytnego pogaństwa, wygnaną z kultury europejskiej przez judeochrześcijański monoteizm?

Zwolennicy takiej linii interpretacyjnej (jak Alain de Benoist)<sup>11</sup> powiadają, iż *sacrum* pozwala najgłębiej wejrzeć w tajemnicę bycia, ukazuje najbardziej przepastne otchłanie rzeczywistości. Przytacza się jako dowód tekst Heideggera z rozprawy o poezji: „Hölderlin określa naturę *sacrum*, ponieważ jest ono starsze od czasu i ponad bogami... Świętość nie jest żadną z właściwości przypisywanych określönemu Bogu. *Sacrum* nie jest *sacrum*, ponieważ jest *divinum*: dzieje się wręcz przeciwnie – to właśnie dzięki *sacrum* boskie jest boskie”<sup>12</sup>. Zauważmy to znamienne odwrócenie porządku, do którego jesteśmy przyzwyczajeni – *sacrum* jest ważniejsze od boskości (od Boga), bliższe jest prawdzie bycia.

Zdecydowanym opozycjonistą wobec myśli Heideggera jest Levinas – szczególnie widać to w przedstawieniu interesującej nas w tej

<sup>10</sup> M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, tłum. Józef Tischner [w:] tegoż, *Budować – mieszkać – myśleć. Eseje wybrane*, oprac. K. Michalski, Warszawa 1977, s. 113–114.

<sup>11</sup> A. de Benoist, T. Molnar, *L'éclipse du sacré. Discours et réponses*, Paris 1986.

<sup>12</sup> M. Heidegger, *Cóż po poecie?*, tłum. Krzysztof Wolicki [w:] tegoż, *Budować – mieszkać – myśleć...*, dz. cyt., s. 168–223.

chwili relacji pomiędzy *sacrum* a świętością. Bardzo świadomie nawiązuje on do innej śródziemnomorskiej tradycji – tradycji myśli biblijnej. Jej fundamentem jest nauka o transcendentnym Bogu, Stwórcy nieba i ziemi, co w sposób radykalny przeciwstawia się pogładowi Heraklita, dla którego świat „jest pełen bogów”. Świat, wobec którego i w którym się znajdujemy, jest stworzony przez Boga i jest światem świeckim, nie sakralnym. Czytamy w jednym z tekstów Levinasa: „Otóż i ona, odwieczna, urzekająca moc pogaństwa, sięgająca daleko poza przewyżżony od dawna infantylnizm bałwochwalstwa. *Sacrum* przenikające świat – judaizm jest tylko być może tego właśnie zaprzeczeniem. Zniszczyć święte gaje – rozumiemy teraz czystość tego rzekomego wandalizmu. Tajemnica rzeczy jest źródłem wszelkiego okrucieństwa wobec ludzi”<sup>13</sup>.

Inaczej też niż Heidegger pisze Levinas o człowieku. Zasadniczą kategorią, którą myśliciel niemiecki opisuje człowieka, jest kategoria zamieszkania. Być to zamieszkać, budując dom pod okiem Istot Boskich, istoczących się w Niebie. Dla Levinasa zasadniczą kategorią jest bycie z Innym, relacja do Drugiego, która uprzedza relację do świata i jest dla człowieka ważniejsza. Nawiązuję więź z Bogiem, gdy otwieram się na bliźniego, szczególnie zaś na tego, który jest najbardziej bezbronny. Dlatego Levinas głosi etyczną „świętość” przeciw religijnej sakralności. Jest przez to wierny – podkreśla to bardzo świadomie – tradycji biblijnej, która ukazuje przede wszystkim człowieka wsłuchanego w Słowo, a nie wypatrującego znaków.

### Jak się rzeczy mają naprawdę?

Opowiedziałem pokrótce przebieg debaty, która rozgorzała wokół pojęcia *sacrum*, ale wiem, że nie mogę na tym poprzestać, nie zadowolę bowiem w ten sposób słusznej ciekawości moich Czytelników. Wydaje mi się, że trzeba wyjść poza geografie tak zarysowanego sporu, bowiem rozwiązania oparte na dychotomii *sacrum/profanum* nie wydają się do końca szczęśliwe. Przyznałbym rację w tym miejscu – ale tylko w tym – Heideggerowi, który proponuje posługiwanie się jeszcze jednym pojęciem – boskość, *divinum*. Inaczej jednak trzeba ustawić wzajemną

<sup>13</sup> E. Levinas, *Heidegger, Gagarin i my* [w:] tegoż, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś, Gdynia 1991, s. 247–248.

ich zależność. Jeżeli badamy tradycje religijne wywodzące się z pnia abrahamicznego (czyli judaizm, chrześcijaństwo i islam), to będziemy zmuszeni przyjąć trójczłonowy układ: *divinum* (*Deus*) – *sacrum* – *profanum*. Bóg objawia się w świecie i przemawia do człowieka w jego (człowieka) dziejach. Zwraca się do niego z posłaniem przez proroków, ale także przemawia poprzez przyrodę i przez całe stworzenie, którego jest Stwórcą i Panem. Gdy używam więc terminu *sacrum*, to chcę powiedzieć tyle: słowem tym opisuję właściwość tego wszystkiego, co staje pomiędzy człowiekiem a Bogiem i co stanowi sferę objawiającej pośredniości (mediacji). *Sacrum* jest teofaniczne, objawia Boga. Świat jest Boży, ale nie boski, jest pełen boskich znaków, bowiem Bóg zechciał do człowieka poprzez ten świat przemawiać. Mówiąc paradoksalnie – świat jest świecki, ponieważ jest Boży. Dlatego w tym świeckim świecie człowiek ma wypatrywać znaków boskiej Obecności, jak Mojżesz dostrzegł ją w płonącym krzewie i pełen nabożnej czci zdjął sandały (Wj 3,5). Człowiek Biblii doświadcza obecności Boga Żywego, Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba, czyli Boga przemawiającego w historii i poprzez historię.

Nie jest to Bóg (bóg?) leśnego prześwitu czy polnej drogi, o którym pisał Heidegger, jest to raczej Bóg, który mówi językiem etycznego zobowiązania: „Bądź wierny, idź!”. Jest wreszcie Bogiem, który w ostatecznych czasach zamieszkał między nami i dalej mieszka w Słowie i Sakramentach. Wybitny teolog współczesny, ojciec Yves Congar, napisał słusznie, że dla chrześcijanina istnieje tylko jedno *sacrum* – człowieczeństwo Jezusa Chrystusa. To głęboka prawda. Człowieczeństwo Syna Bożego jest najwymowniejszą i ostateczną teofanią, najpełniejszym objawieniem i uobecnieniem Boga. Kościół natomiast stanowi przedłużenie Wcielenia, gdy głosi Chrystusa i sprawuje w mocy Ducha Świętego sakramenty zbawienia. Taki jest sens chrześcijańskiego kultu, wyrazu osobistej i wspólnotowej więzi z umiłowanym Bogiem, z Ojcem przez Syna w Duchu Świętym. Stąd jest miejsce na sakralność w chrześcijaństwie, a dotyczy ona tego, co związane jest ze sprawowaniem sakramentalnych znaków obecności Pana – i niczego więcej.

Jaki z tego płynie wniosek? Proponuję, abyśmy przestali używać tego terminu w sensie rzeczownikowym (*sacrum*), posługujmy się natomiast przymiotnikiem „sakralny” dla wyrażenia przekonania, że „to wewnątrz jest sakralne”, a posłyszana właśnie muzyka odkrywa nam Boga. Użycie rzeczownikowe tego terminu jest niepotrzebne i mylące,

sprawia bowiem wrażenie, że coś temu pojęciu w rzeczywistości odpowiada, istnieje jakaś samoistna rzeczywistość, do której słowo to ma nas odsyłać. Sprawa ma się wręcz przeciwnie – sakralne jest to, co w rzeczach odsyła do Boga.

Gdy zatem będziemy mówili o związkach kultury z Transcendencją, mówmy po prostu o pierwiastku religijnym w sztuce czy w literaturze. Namawiam do tego usilnie, bowiem począł się rodzić swoisty bełkot, w którym biedne *sacrum* odmieniane bywa przez wszystkie przypadki.

Niech nas nikt nie podejrzewa, że mówimy *sacrum*, ponieważ wstydzi się powiedzieć po prostu Pan Bóg. W książce amerykańskiego myśliciela znalazłem wyborne porównanie<sup>14</sup>. Otóż tak często powtarzane przez nas zastępczo *sacrum* przypomina starego, wyliniałego lwa, którego pokazuje się cyrkowej publiczności celem wzbudzenia w niej czegoś w rodzaju atawistycznego lęku przy jednoczesnym poczuciu całkowitego bezpieczeństwa, lew taki przecież nie stanowi żadnego zagrożenia, w przeciwieństwie do krążącego po dżungli. Bóg Żywy jest jednak wciąż młodym, groźnym drapieżnikiem.

---

<sup>14</sup> A. Bloom, *The Closing of the American Mind*, Chicago 1987.





## Mówić o Bogu: *sacrum* czy Dobro?

### *Status quaestionis*

Trwająca od wieków debata na temat języka, jakim w filozofii, ale także w teologii należy mówić o Bogu, dotyczyła napięcia między dwiema szkołami – jedni dawali pierwszeństwo językowi bytu, inni byli przekonani, że kluczem do języka mówiącego o Bogu jest Dobro. W nowszej literaturze (Emmanuel Levinas, Józef Tischner) przeciwstawiano *sacrum* i *sanctum*.

Pragnę zbadać problem z innej strony – jaka jest relacja w mówieniu o Bogu pomiędzy tymi, którzy akcentują *sacrum* (Rudolf Otto, Mircea Eliade), jakby na drugi plan odsyłając język etyczny, a mówiącymi o Dobru, dla których staje się on kluczowy. Czy te języki się wykluczają, czy dopełniają?

Przytoczmy charakterystyczny tekst Tischnera:

Co to znaczy, że *bonum est diffusivum sui*? Znaczy to, że przyczynowość dobra nie utożsamia się z przyczynowością bytu: ona nie dba o proporcje, nie liczy się z warunkiem dostatecznym, nie wyczerpuje swych sił w działaniu. Gdy działa byt, jego skutek musi być proporcjonalny do przyczyny. Gdy działa dobro, niech nikt nie usiłuje mierzyć proporcji. Gdy działa byt, działa wedle racji dostatecznej. Gdy działa dobro, już sama możliwość działania jest racją dostateczną<sup>1</sup>.

I jeszcze jeden cytat, tym razem dobrze oddający poglądy Emmanuela Levinasa, myśliciela bliskiego Tischnerowi:

Według judaizmu cel edukacji polega na ustanowieniu relacji między człowiekiem a świętością Boga i na utrzymaniu człowieka w tej relacji. Lecz cały jej wysiłek – począwszy od Biblii aż do zamknięcia Talmudu w VI wieku, poprzez większość jego komentatorów z czasów wielkiej epoki nauki rabinicznej – polega na pojmowaniu owej świętości Boga w sensie, który odcina się od numinotycznego

---

<sup>1</sup> J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 286.

znaczenia tego terminu; w tym właśnie znaczeniu pojawia się on w religiach pierwotnych, w których nowożytni dopatrywali się często źródła wszelkiej religii. Zdaniem tych myślicieli, ovladnięcie człowieka przez Boga, entuzjazm, ma być konsekwencją świętości lub *sacrum* Boga, alfą i omegą życia duchowego. Judaizm odczarował świat, zerwał z ową rzekomą ewolucją religii wychodzącą od entuzjazmu i *sacrum*. Judaizm pozostaje obcy wszelkim ofensywnym nawrotom tych metod uwznioślenia człowieka. Obnaża je jako istotę bałwochwalstwa<sup>2</sup>.

Został zatem po raz kolejny sformułowany klasyczny problem: jaka jest relacja bytu i Dobra? Tischner opowiada się zdecydowanie za prymatem Dobra, co jednak – jak sądzę – wymaga dalszych dopowiedzeń i doprecyzowania. Widać to wyraźnie w przyjacielskiej polemice Władysława Stróżewskiego z Tischnerem: Stróżewski pisze, że aby było Dobro, musi istnieć dobry, Dobro wymaga podmiotu, w którym by urzeczywistniało swoje istnienie<sup>3</sup>. Jaką postać przybiera ta debata w świetle ustaleń współczesnej filozofii religii? Tischner i Levinas chcieli w centrum religii postawić Dobro, odrzucając *sacrum* – czy jednak nie jest to zabieg redukcyjny, sprowadzający religię jedynie do wymiaru czysto etycznego?

### Czym jest *sacrum*? Relacja *sacrum* i bytu

W roku 1913 Nathan Söderblom napisał na kartach angielskiej encyklopedii religijnej znamienne słowa: „Świętość jest najważniejszym słowem religii; jest ono może nawet bardziej istotne od pojęcia Boga”<sup>4</sup>. Takie poglądy wychodziły naprzeciw badaczom, którzy byli przekonani, że poszerzenie poprzez badania antropologiczne naszej znajomości religii wymaga odejścia od europejskiego rozumienia tego terminu, jako relacji do osobowego Boga. Dla umocnienia pozycji *sacrum* wśród kategorii religioznawczych szczególnie znaczenie miała książka Rudolfa Otta *Das Heilige* (Świętość)<sup>5</sup>. Na podstawie ogromnego materiału

<sup>2</sup> E. Levinas, *Religia dorosłych* [w:] tegoż, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś, Gdynia 1991, s. 15.

<sup>3</sup> W. Stróżewski, *Ontologia*, Kraków 2004, s. 292–294.

<sup>4</sup> *Holiness is the great word in religion; it is even more essential than the notion of God*. Zob. *Encyclopedia of Religion and Ethics*, t. 6, ed. J. Hastings, London 1913, s. 731.

<sup>5</sup> R. Otto, *Das Heilige*, Breslau 1917; wydanie polskie: tenże, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1968.

porównawczego opisał on religię jako domenę ujawniania się tajemniczej mocy boskiego *numinosum*, mocy, której obecność budzi w człowieku paradoksalną reakcję równoczesnej fascynacji i lęku (*mysterium fascinosum* i *mysterium tremendum*). Religia – zapewniał Otto – nie jest dziedziną wiedzy, twierdzeń, lecz sferą, w której człowiek spotyka się z tajemniczą Rzeczywistością, poznawaną w przeżyciu emocjonalnym.

Max Scheler zinterpretował *sacrum* jako wartość, ale związał ją ściśle z istnieniem osobowego Boga, co ograniczało analizy do jednej tylko grupy religii – monoteistycznych. Natomiast o relacji pomiędzy *sacrum* a bytem pisał inny religioznawca, Mircea Eliade<sup>6</sup>:

Fakt, że człowiek religijny chce żyć w *sacrum*, jest w istocie równoważny z faktem, że chce umiejscowić się w rzeczywistości obiektywnej, sprzeciwia się obezwładniającej sile nieskończonej względności doświadczeń czysto subiektywnych, chce żyć w świecie rzeczywistym i owocnym, nie zaś w złudzie<sup>7</sup>.

I jeszcze:

Człowiek religijny może żyć tylko w świecie uświęconym, ponieważ tylko taki świat ma udział w bycie, tym samym zaś tylko on istnieje naprawdę. Człowiek religijny łąknie bytu. Groza w obliczu chaosu otaczającego świat zamieszkały przez ludzi, lęk przed nicością są ściśle ze sobą związane, [...] przestrzeń świecka jest dla człowieka religijnego ucieleśnieniem absolutnej nicości<sup>8</sup>.

Nie należy – jak sądzę – utożsamiać tak rozumianego pojęcia bytu z pojęciem abstrakcyjnym, wypracowanym w filozofii greckiej. Chodzi o coś bardziej pierwotnego, o to, co „jest” w przeciwieństwie do tego, czego „nie ma”. Ważne tutaj jest jedno – w tej pierwotnej świadomości religijnej przeciwstawienia *sacrum* a *profanum* nie da się opisać jako opozycji natury etycznej (dobro–zło), lecz ontologicznej. *Sacrum* jest tym, co jest, w przeciwieństwie do *profanum*, które nie tylko nie jest, ale stanowi zagrożenie dla tego, co jest i co warunkuje byt, zarówno świata jako kosmosu, jak i człowieka, który widzi swoje miejsce w tym kosmicznym łańdżu.

<sup>6</sup> O wizji świata w religii kosmicznej zob. poprzedni rozdział *Sacrum – fascynacje i wątpliwości*, s. 151–159.

<sup>7</sup> M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 1966, s. 454.

<sup>8</sup> Tenże, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1999, s. 12–13.

*Sacrum* nigdy nie jest dane bezpośrednio, doświadczenie *sacrum* jest zawsze zapośredniczone przez hierofanie. Nie mogą one być utożsamiane z owym tajemniczym i ukrytym *sacrum*, ale zawsze ujawniają coś z „bytu źródłowego”:

Kamień kultowy w danym momencie historycznym objawia pewną odmianę *sacrum* – kamień ten ukazuje, że *sacrum* jest czymś innym, różniącym się od otaczającego je środowiska kosmicznego i że tak jak skała, *sacrum* istnieje w sposób absolutny, niewzruszony i statyczny, niepodlegający stawianiu się<sup>9</sup>.

Eliade posługuje się terminem „ontofania”, czyli „objawienie się bytu”. Jak rozumiem, jest ono w istocie tożsame z „hierofanią”, czyli objawieniem się *sacrum*<sup>10</sup>.

### Dwuznaczność *sacrum* i świętego bytu

*Sacrum* można tłumaczyć zarówno jako „przeklęty”,  
jak i „święty”; i demoniczny, i boski

Już mity znane z „religii kosmicznej”<sup>11</sup> opowiadały o dwuznacznej roli, jaką odgrywali bogowie w opowiadanych o nich historiach. Obok bogów stwórczych, wprowadzających „na początku” kosmiczny ład w świecie, działali inni, którzy „stwórcom” się przeciwstawiali, podtrzymując chaos. Były to jakby dwie odmienne zasady współistniejące i współkonstituujące świat. W każdym kulcie religijnym najważniejszy był bóg, który stanowił gwarancję kosmicznego ładu (czyli kosmosu); ale w tajemniczy sposób współistniał on, również „od początku”, z siłami zniszczenia i destrukcji. Świat był wynikiem jednoczesnego działania tych dwu czynników – obydwu przypisywano związek z rzeczywistością boską.

Temat ten obecny jest także w mitologii greckiej. Mam na myśli taką koncepcję boskości, w której uznaje się pierwotność zarówno zasady dobra, jak i zła. Konkluzja ta może niepokoić, albowiem tradycja monoteistyczna przyzwyczała nas do przypisywania Bogu, bogom czy

<sup>9</sup> Tenże, *Traktat o historii religii*, dz. cyt., s. 30–31.

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> Używam tego określenia za Mirceą Eliadem.

boskości cech jednoznacznie pozytywnych. Jednakże owa pierwotna koncepcja boskości nie jest tak jednoznaczna.

Od czasów Homera ważną rolę zaczął odgrywać nowy wątek antropologiczny – osobista odpowiedzialność człowieka za jego czyny: czy ponosi ją każdy, czy też człowiek jest nieświadomą ofiarą postanowienia sił wyższych? Człowiek tłumaczy, iż to bogowie (Zeus czy Mojry) postanowili „wpędzić” go w winę, zsyłając na jego umysł zaślepienie (*ate*), aby następnie ukarać go surowo za przekroczenie boskiego prawa.

Koncepcja ta ma charakter skrajnie irracjonalny, gdyż nie tylko nie wskazuje związku pomiędzy winą a karą, ale wręcz go odwraca – wydaje się, że to kara jest przyczyną winy! Istotną rolę odgrywa tutaj temat *ate*, zaślepienia, zaćmienia ludzkiego umysłu przez bogów, powodującego, iż człowiek popełnia zły czyn, ponosi straszną winę... Oto wywołująca sprzeciw i zgorszenie koncepcja boskości, gdy bogowie – kierując się kaprysem bądź zazdrością – wpędzają człowieka w sytuację bez wyjścia. O tej niejednoznaczności trzeba pamiętać zwłaszcza przy próbach opisania znaczenia tragedii.

Paul Ricœur tak charakteryzuje wczesną fazę myśli greckiej, uwikłanej w światopogląd mityczny: „Nierozróżnialność pierwiastków boskiego i diabelskiego jest więc ukrytym w tragedii tematem i teologii, i antropologii”<sup>12</sup>. Taka dwuznaczna koncepcja boskości stanie się zresztą podstawową przyczyną, dla której Platon postulował wygnanie poetów (czyli opowiadaczy mitów!) z miasta – *polis*.

### *Sacrum* zagraża wolności

Jawi się tu kolejny problem – w świecie pierwotnej ontologii, w świecie statycznego *sacrum*, człowiek był wpisany w gotowy scenariusz przedstawiony mu do realizacji. Nie przysługiwała mu wolność, status partnera Boga, wezwanego do przymierza i wspólnoty. Szczególnie ostro i wyraziście problem ten został wyartykułowany w polemice, którą Jean-Paul Sartre wytoczył Mircei Eliademu. Człowiek wpisany w świat *sacrum* jest rzeczą, a nie osobą urzeczywistniającą się w wolności.

<sup>12</sup> P. Ricœur, *Zły bóg i „tragiczna” wizja istnienia* [w:] tegoż, *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986, s. 201.

Dla lepszego zrozumienia myśli Sartre'a spróbuję, idąc w ślady francuskiego filozofa, opowiedzieć dzieje Abrahama<sup>13</sup>. W samej opowieści na kartach Księgi Rodzaju zawarta jest pewna dwuznaczność, która zaciekawia filozofa, tkwi w niej bowiem zarówno coś prawdziwego, jak i kryje się jakaś mistyfikacja. Prawdą jest to, że Abraham musiał wybierać, skazany na decyzję, przy podjęciu której nie mógł się oprzeć na żadnym kodeksie etycznym dającym mu poczucie bezpieczeństwa. Więcej nawet, kazano mu wybierać wbrew etyce, gdyż dopuścić się morderstwa własnego syna jest przecież czynem wysoce nieetycznym. Jednak przez to historia Abrahama ukazuje specyfikę sytuacji, w których przychodzi nam dokonywać wyborów: ich jedyność i неповtarzalność. Sytuacje, nawet pozornie podobne, są nieporównywalne, nie mogą więc ani czerpać wiedzy o tym, jak należy postąpić, z etycznego kodeksu ani też szukać jakichś precedensowych rozstrzygnięć. Stąd właśnie trwoga w życiu człowieka: rodzi się ona z przymusu podejmowania decyzji i ryzyka, jakie jest z tym związane.

Jednocześnie w historii z Księgi Rodzaju skrywa się mistyfikacja, a jej źródłem jest przekonanie Abrahama, że słucha Boga. Skąd czerpie on pewność, że to właśnie Bóg do niego przemówił? Wiemy przecież o chorych psychicznie – niektórzy z nich są głęboko przekonani o tym, że Bóg codziennie przemawia do nich przez telefon albo też słyszą jakieś wewnętrzne głosy i odczuwają przymus posłuszeństwa ich rozkazom. Skąd więc pewność Abrahama, którego wiara ma dla nas wszystkich być wzorem? Jak odróżnić chorą psychikę od głosu Transcendencji? A może jest inaczej, bardziej po ludzku? Może człowiek postawiony przed koniecznością trudnego wyboru, nie umiejąc znieść ciężaru decyzji, chce ten balast zrzucić na kogoś innego, pozbyć się osobistego ryzyka? I tu tkwi źródło mistyfikacji, którą zawiera historia Abrahama. Człowiekowi strwożonemu koniecznością sprostania życiu i dokonywania wyborów usłużnie umożliwia się dotarcie do bezpiecznego portu, mówi się: złóż cały ciężar w Bogu, a On znajdzie rozwiązanie wszystkich twoich problemów. Wolność ciąży człowiekowi. Wpisany są w nią lęk i drżenie, człowiek więc, pragnąc bezpieczeństwa, łatwo godzi się na oddanie trudnej wolności w ręce silniejszego.

---

<sup>13</sup> J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. J. Krajewski, A. Rudzińska, Warszawa 1957.

Kluczem do zrozumienia poglądów Sartre'a jest teoria spojrzenia. Gdy spoglądam na drugiego człowieka, postrzegam go jako coś, co przynależy do świata zewnętrznego, odległego od mojego świata intymnego, mojej świadomości i odczuwania. Innymi słowy, drugi jawi mi się jako przedmiot. Podobnie dzieje się, gdy ktoś inny spogląda na mnie: jemu także ja, z całym bogactwem mojej wyobraźni, myśli i wrażliwości, jawię się jako rzecz – nasze spojrzenia uprzedmiotawiają osoby, a każdy spoglądający na mnie jest moim przeciwnikiem, moim mordercą, gdyż odbiera mi właściwy dla mnie sposób bycia: „piekło to inni”. Perspektywa ta nabiera koszmarnego wymiaru, gdy pomyśleć, że tym, który mnie obserwuje, jest Bóg. Trudno się oprzeć przekonaniu, że Sartre świadomie rysuje karykaturę, ale tak właśnie postrzega Boga: na kształt emblematu często spotykanego w kościołach – trójkąta z okiem wciąż zwróconym na człowieka. Bóg jest wiekuistym podglądaczem odbierającym człowiekowi wolność, skazującym go na istnienie na sposób rzeczy. Jedną z postaci tego Bożego „podglądactwa” jest etyka tworzona przez ludzi – rzekomo w imieniu Boga – i narzucana innym, a przyjmowana przez nich dla tych samych racji, dla których Abraham był posłuszny Głosowi. Chcą bowiem zrzucić z siebie zbyt ciężki trud ponoszenia odpowiedzialności za indywidualne decyzje, podejmowane zawsze w niepowtarzalnych sytuacjach.

### Funkcja korektywna Dobra

Trzeba przyznać, że takie rozumienie terminu *sacrum*, jakie spotykamy na kartach pism Mircei Eliadego, nie jest wolne od niejasności. Należy więc zgodzić się z tymi badaczami, którzy postulują wzbogacenie pojęć, za pomocą których fenomenologia religii chce opisać zjawiska religijne.

Wydaje się konieczne przyjęcie jeszcze jednej kategorii, mianowicie *divinum*. Wskazywałaby ona na sferę boskości, różną od *sacrum*, któremu przypisać należy funkcję pośredniczącą pomiędzy *divinum* a *profanum*. To właśnie *divinum*, to boskość, byłaby pełnią bytu, a jednocześnie Rzeczywistością całkowicie wykraczającą poza świat ludzkiego doświadczenia.

Pozostaje jednak bardzo istotna kwestia: jaka jest relacja pomiędzy *divinum* a Dobrem? Próba określenia tej relacji jawi się w filozofii greckiej jako korekta mitologicznego obrazu bogów. Ciekawe, że ukazuje się w kontekście myślowym, który otrzyma z czasem miano „teologii negatywnej”.

Po raz pierwszy z terminologią, którą będzie się posługiwała teologia negatywna, spotykamy się na kartach zagadkowego Platońskiego dialogu *Parmenides*, gdzie toczy się wysoce dialektyczny spór na temat relacji pomiędzy Jednią, o której uczył Parmenides, a wielością, której doświadczamy zmysłowo. Pojawiają się różne hipotezy próbujące rzecz rozstrzygnąć. W pewnym momencie jeden z dyskutantów powiada, że o zjawisku Jedni niczego orzekać nie możemy: „Zatem ani się go nie nazywa, ani się o nim nie mówi, ani ono nie jest przedmiotem mniemania, ani poznania, ani go nikt nie dostrzega” (142 A)<sup>14</sup>. Jednia pozostaje więc poza horyzontem możliwości poznawczych ludzkiego umysłu i języka. Nie jest to jedyny temat teologii negatywnej, która – jak wiadać – bierze początek od Platona. Inny znajdziemy także u Platona, na kartach *Teajteta*, gdzie powiada się, iż mimo klęski poznania tego, co ostateczne, człowiekowi pozostaje wyjście, czyli ucieczka z tego świata – do bogów: „Dlatego się też starać potrzeba, żeby stąd uciec tam jak najprędzej. Ucieczka – to upodobnienie się do boga, według możliwości. Upodobnić się do niego to stać się sprawiedliwym i pobożnym, przy zachowaniu rozsądku” (176 B)<sup>15</sup>. Tak więc droga intelektualna nie jest jedyną drogą dotarcia do bóstwa, można osiągnąć sferę boskości przez „upodobnienie”, czyli przez życie sprawiedliwe i pobożne.

Teksty te były szeroko komentowane w środowisku filozofów nurtu platońskiego. Stanowiły ważne narzędzie refleksji filozoficznej pozwalającej na alegoryczną interpretację tradycji religii helleńskiej w czasach, kiedy już nie do utrzymania był jej naiwnie mitologiczny charakter.

Szczególnie ważną rolę odegrał tutaj ostatni wielki filozof starożytnej Grecji, Plotyn. Myśl plotyńska była zdominowana przez ideę Jedni i Wielości. W świecie, który jest przedmiotem naszego doświadczenia, postrzegamy wielość i zmienność. Jednak rzeczywistość jest zbudowana hierarchicznie: im doskonalszy byt, tym prostszy; im bardziej złożony i wieloraki, tym bardziej niedoskonały. Jedność to doskonałość, złożoność to upadek i degradacja. Ponad wszystkim i u źródła wszystkiego jest Jednia. Nic o niej nie wiemy, poznanie jej bowiem przekracza możliwości poznawcze ludzkiego rozumu. Wiemy jednak tyle, że Jednia jest źródłem i początkiem wszystkiego, z niej wylewa się byt udzielany kolejnym emanacjom (Rozumowi i Duszy). Ostatnim,

<sup>14</sup> Platon, *Dialogi*, t. 2, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999, s. 280.

<sup>15</sup> Tamże, s. 379.



najniższym ogniwem jest materia, bez formy, niezdolna do rodzenia czegokolwiek. To, co zrodzone, jest niższe od rodzącego, jest bardziej złożone, czyli mniej doskonałe. I odwrotnie – wyższe nie może narodzić się z niższego. Wszystko to, co wyższe, tworzy i działa bez wychodzenia z siebie, jakby promieniując z konieczności. Temu ruchowi zstępującemu przeciwstawia się ruch przeciwny – powrót do Jedni, która jest Ponad-Dobrem. Poszczególne byty zachowują własną tożsamość wtedy, gdy wpatrzone są w byt znajdujący się powyżej.

Chrześcijański, ale i żydowski monoteizm znalazł w myśli plotyńskiej idee bliskie temu obrazowi Boga, które przekazała tradycja biblijna. W Ewangelii św. Łukasza odnajdujemy zapis ciekawego dialogu pomiędzy przedstawicielem tradycji żydowskiej a prorokiem z Nazaretu: „Zapytał Go pewien zwierzchnik: Nauczycielu dobry, co mam czynić, aby osiągnąć życie wieczne? Jezus mu odpowiedział: Czemu nazywasz Mnie dobrym? Nikt nie jest dobry, tylko sam Bóg” (Łk 18,18–19).

A jeżeli tylko Bóg jest dobry, to wszystko, co powołał do istnienia, jest także dobre: „A Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre. I tak upłynął wieczór i poranek – dzień szósty” (Rdz 1,31).

Zrozumiałe więc, że wielki Augustyn uczynił ideę Dobra tak ważną dla opisanego Boga, a za nim poszedł cały szereg myślicieli chrześcijańskich (i nie tylko chrześcijańskich). Czy jednak rozwiane zostały wszystkie wątpliwości?

### A jednak – dwuznaczność Dobra?

Chciałbym wskazać na dwa obszary, w których ową dwuznaczność Dobra możemy uchwycić – to mistyka i etyka kodeksu.

Zacznę od etyki, a dokładnie: od krytyki takiej postaci refleksji etycznej, która zmierza do budowania kodeksu zawierającego dokładne przepisy, jakimi mieliby się kierować ludzie w swoim postępowaniu. Przedstawię tutaj pokrótce poglądy Leszka Kołakowskiego.

Czym jest, wedle tego myśliciela, kodeks etyczny? Znajdujemy takie określenie: „zbiór materialnych nakazów etycznych, mający charakter uhierarchizowany, a zmierzający do zupełności”<sup>16</sup>. Dla Kołakowskiego kodeks jest wyrazem pragnienia bezpieczeństwa moralnego, ono zaś

<sup>16</sup> L. Kołakowski, *Kultura i fetysze*, Warszawa 1967, s. 163.

rodzi antagonizm tych przejawów świadomości, które niezbędne są, by przeciwstawić się społecznej i moralnej degradacji.

Wynika to ze współlistnienia w człowieku dwu sprzecznych dążeń: jedno z nich to poszukiwanie schronienia w ponadindywidualnym porządku, w transcendentnym łańdże (Niemcy mówią *Geborgenheit*). Człowiek rozumie wtedy moralność jako zobowiązanie do realizowania w zbiorowości transcendentnych wartości i wzorów. Druga z antagonistycznych tendencji to dążność do samorozwoju, do rozwinięcia własnych potencji życiowych. Z konieczności ta postawa jest skoncentrowana na urzeczywistnianiu jednostkowych możliwości, odnalezionych przez człowieka w sobie i pozostaje ona w oczywistej sprzeczności z posłuszną akceptacją gotowego kodeksu.

Granice tych przeciwstawnych dążeń nie przebiegają pomiędzy osobami, są to raczej tendencje istniejące w każdym z nas, choć oczywiście zasadniczy styl życia jednostkowemu nadaje jedna z nich. Dążenie do życiowej inercji daje przewagę modelom zachowania zmierzającym do znalezienia bezpiecznego schronienia: „Kodeks daje nam życie gotowe, dostarcza owej satysfakcji, jaką czerpie się z całkowitej przewidywalności świata”<sup>17</sup>. Otrzymuje się gotowe odpowiedzi na wszystkie pytania, wszystkie trudności są z góry rozwiązane.

Zatem taka interpretacja przepisów mających zapewnić realizację Dobra wpada – jeżeli spostrzeżenia Kołakowskiego są słuszne – w taką samą pułapkę jak ta, na którą wskazał Sartre w polemice z poglądami Eliadego – oto człowiek okazuje się tylko elementem większej struktury, a szczególne reguły, którymi ma się kierować, ograniczają jego wolność.

Jako przewodnika po świecie mistyki obieram Mistrza Eckharta, skądinąd bliskiego także Józefowi Tischnerowi, w ostatnich pismach bowiem często się do niego odwoływał. Interesuje nas przede wszystkim, jakie drogi – wedle dominikańskiego mistyka – wiodą do poznania Boga. Oczywiście, droga dawno już określona w tradycji neoplatońskiej, a później przez Augustyna, to *redi in se ipsum* – „powrót do siebie samego”. Droga do Boga wiedzie przez wejście w głąb. To ów *Abgrund*, który istnieje w człowieku, ta niezgłębiona przepaść. Nie można bowiem znać siebie do końca.

Jakie drogi prowadzą do owego poznania? Mistrz powiada, że świat zmysłowy, w którym jesteśmy zanurzeni i który stanowi pierwszy przedmiot naszego poznania, to w gruncie rzeczy przesłony niepozwalające

---

<sup>17</sup> Tamże, s. 168.

nam zobaczyć Boga. Najpierw więc trzeba nauczyć się odczytywać zbiór rzeczy zmysłowych, na które patrzymy jako na zbiór symboli. I nie jest to kwestia tylko lektury, ale duchowego przetworzenia. Termin „symbol” co prawda tu nie pada, ale chodzi o przedmioty, które odsyłają poza siebie, do rzeczywistości pozazmysłowej. Eckhart bardzo mocno podkreśla, że ta konieczność oznacza wychodzenie nie tylko poza obrazy zmysłowe, które jawią się w wyobraźni, ale także poza pojęcia – *imaginabilia sed autem intelligibilia*. One bowiem też zasłaniają Boga.

Cóż to oznacza? Eckhart oczywiście pracuje w obrębie pewnej szkoły filozoficznej, choć niewątpliwie wykracza daleko poza terminologię, którą szkoła ta się posługuje. Żeby go zrozumieć, musimy przypomnieć sobie podstawowe pojęcia ontologii tomistycznej. Szczególnie konieczność przekraczania obrazów zmysłowych, wyobrażeń jest zupełną oczywistością, mówią o tym wszyscy mistrzowie i katecheci. Co jednak zrobić z pojęciami? Należy przypomnieć sposób orzekania o bycie, jaki znajdujemy u św. Tomasza z Akwinu, szczególnie chodzi tu o właściwości transcendentalne bytu. Jak wiadomo: transcendentalne to te, które – wedle szkoły tomistycznej – można orzekać o każdym z bytów, w przeciwieństwie do właściwości kategorialnych. Rozumność mogą orzekać tylko o pewnym zbiorze bytów zwanym umownie ludźmi. Natomiast transcendentalnym, czyli przekraczającym wszelką kategorię, mogą nazwać wszystko. Zresztą każda z tych rzeczy jest czymś – *res* – jest odrębna od innych bytów – *unum* – i tak dalej. Eckhart twierdzi, że proces poznawania Boga zasadza się również i na tym, żeby zdejmować z Boga takie nazwy, które są niejako Jego szatami, zasłonami.

Przyzwyczajiliśmy się do tego, aby mówić o Bogu językiem zrozumiałym dla ludzi pobożnych, na przykład: Bóg jest dobry i prawdziwy. Tymczasem w „Kazaniu 9” czytamy, że „Bóg nie jest ani bytem, ani dobrocią”<sup>18</sup>. Dobroć ściśle wiąże się z bytem, orzeka się o każdym bycie, że jest dobry. Pojęcia bytu i dobra (nie w sensie moralnym, tylko ontologicznym) są terminami wymiennymi.

Dobroć jest ściśle związana z bytem i nie sięga dalej niż on. Gdyby bowiem nie było bytu, nie byłoby i dobroci. A byt jest jeszcze czystszy niż dobroć. Bóg nie jest dobry, ani lepszy, ani najlepszy. Kto by mówił, że Bóg jest dobry, postępowałby wobec Niego tak samo niesprawiedliwie, jak gdyby nazywał słońce ciemnym<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Por. Mistrz Eckhart, *Kazania*, tłum. W. Szymona, Poznań 1986, s. 122.

<sup>19</sup> Tamże.

Łatwo się domyślić, że te stwierdzenia mogły budzić opór. Nie jest to język, którym zazwyczaj posługują się kaznodzieje w swoich niedzielnych przemówieniach: powiedzieć o Bogu, że nie jest dobry. Zamysłem Eckharta nie jest jednak odmawianie Bogu dobroci w relacji do człowieka. Odbierając Mu cechę dobra, nie chce powiedzieć, że On jest zły. W niektórych swoich kazaniach zamiast terminu „dobro”, bardzo związanego z pewną wizją ontologiczną, Mistrz woli posługiwać się terminem „miłosierdzie”:

Pewien mistrz mówi: najwznioślejszym dziełem, jakiego Bóg kiedykolwiek dokonał w stworzeniach, jest miłosierdzie [...]. Pewien mistrz mówi: dzieło miłosierdzia ma naturę tak pokrewną Bogu, że chociaż prawda, bogactwo i dobro również Jego oznaczają, jedna nazwa lepiej od drugiej, najdoskonalszym dziełem Boga jest jednak miłosierdzie. Polega ono na tym, że Bóg umieszcza duszę w najwznioślejszym i najczystszy, co tylko może ona otrzymać, w bezkresie, w bezdennym morzu; tam dokonuje On dzieła miłosierdzia<sup>20</sup>.

Miłosierdzie byłoby zaproszeniem, aby dostąpić owego powrotu do bezdennej otchłani boskości, zaproszeniem do pełnego zjednoczenia z Nim.

W starożytnej i scholastycznej myśli chrześcijańskiej orzekanie o Bogu i wyróżnianie Jego atrybutów na podstawie analogii natrafiało na przeszkodę w postaci pytania, czym On właściwie jest. Kolejna kwestia, przed jaką staje zatem Mistrz Eckhart, brzmi: jeśli Bóg nie jest ani dobrocią, ani bytem, ani prawdą, ani jednym, czymże zatem jest? Już samo to pytanie ma dramatyczny charakter, odpowiedź jednak zaskakuje: „Nicością! Nie jest tym ani tamtym. Jeśli jeszcze myślisz, że jest czymś, On tym nie jest”<sup>21</sup>. Bóg jest nicością; oczywiście, nie w tym sensie, że Go nie ma, lecz że nie można nadać Mu żadnej nazwy, która w jakikolwiek sposób oddawałaby Jego istotę i byt. A zatem stwierdzenie, że Bóg jest nicością, w wypadku Mistrza Eckharta i teologów negatywnych, nie tych dialektycznych, lecz bardziej mistycznych, nie ma nic wspólnego z nietzscheańskim poglądem o śmierci Boga.

Stwierdzenie to oznacza konieczność stałego wykraczania poza nawiąną słabość naszego języka i naszego poznania w odniesieniu do Boga. Często powtarza się element negacji wszelkiego sposobu orzekania o Bogu. W *Kazaniu 83* czytamy: „Kochaj Go jako nie-Boga, nie-Umysł,

<sup>20</sup> Tamże, s. 114.

<sup>21</sup> Tamże, s. 198.

nie-Osobę i nie-Obraz”<sup>22</sup>. Kochaj, czyli zawierz się Jego miłosierdziu, ale wychodź poza wszystko, co możesz o Nim orzekać ze względu na to, że wszystko istnieje w jakiejś relacji do świata.

Teksty Eckharta budzą czasem wątpliwości co do tego, kiedy Mistrz mówi o Bogu, a kiedy o boskości. Wydaje się, że raczej będzie skłonny uważać dotychczasowy język analogicznego orzekania o Bożych atrybutach za odnoszący się do Boga jako Stwórcy i Przyczyny, w takim razie do Boga, który działa – to jednak nie wszystko. Istnieje w Nim bowiem owa mroczna jasność. Jego *Abgrund* dotyka niezgłębionej tajemnicy, przepaści bytu i dlatego nie można nazywać Go umysłem ani osobą. Kiedy czyta się Mistrza Eckharta, niezwykle dramatycznie brzmi stwierdzenie: „nawet nie-Jednego”. Jedno to termin wywodzący się z neoplatonizmu. U Plotyna Jednia była też niewyraźna. Ta Jednia nie jest Dobrem, ona istnieje ponad Dobrem. Mamy tu więc do czynienia ze świadomością załamania się języka przy próbach słownego wyrażania tajemnicy Boga.

### Poza Dobrem i *sacrum*. *Divinum* jest miłością

Kolejnym naszym przewodnikiem będzie Franz Rosenzweig, autor *Gwiazdy zbawienia*<sup>23</sup>. Na użytek tych poszukiwań chciałbym skoncentrować się zasadniczo na wątku mówiącym o miłości. Odwołam się do tekstu Rosenzweiga *Gramatyka Erosa (mowa miłości)*<sup>24</sup>. Rosenzweig pragnie nas zapewnić, że będziemy posługiwali się nie prawami logiki, które rządzą myśleniem, lecz prawami gramatyki, które rządzą mową. Zwróćmy uwagę: mową, a nie językiem, gdyż język można zamknąć w słowniku, a mowa jest żywą czynnością komunikacji słownej. Objawienie ma charakter dialogu. Opis tego dialogu jest u Rosenzweiga bardzo wyraźnie włączony w refleksję nad tekstami biblijnymi, przede wszystkim nad Torą (Pięcioksięgiem). Będzie ona stanowić punkt wyjścia do refleksji antropologicznej. Z owego dialogu człowieka z Bogiem wynika bowiem dialog międzyosobowy.

<sup>22</sup> Tamże, s. 452.

<sup>23</sup> F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, tłum. i wstępem opatrzył T. Gadacz, Kraków 1998.

<sup>24</sup> Tamże, s. 291 i nn.

Pierwsze pytanie, z jakim zwraca się Bóg do człowieka, brzmi: „Gdzie jesteś?”, „Gdzie Ty jesteś?”. To nawiązanie do rozdziału trzeciego Księgi Rodzaju, który mówi o tym, co teologia chrześcijańska nazywa grzechem pierworodnym, pierwotną winą. Człowiek zjadł owoc z drzewa poznania dobra i zła. Gdzie jesteś? – to pytanie, według Rosenzweiga, już objawia nam Ja tego, który mówi. Tam gdzie jest mowa, jest i ten, który mówi, mówiące Ja. Jest ono w swojej Sobości przeciwstawione temu wszystkiemu, co jest nie-Ja. Ja mowy, prostego zapytania „gdzie jesteś?” odsłania Ja mówiącego. Ale ten, do którego się zwraca, nie odpowiada, pozostaje niemy, pozostaje Sobością. Jest Sobością albo odwołuje się do jakichś innych zaimków – ono lub ona. Adam wskazuje na Ewę jako sprawczynię całego zła, potem także i wąż zostaje obciążony odpowiedzialnością. Postawa Adama wyraża: to nie ja i daj mi święty spokój. Jakby chciał być tylko ofiarą, a nie tym, do którego skierowane jest owo „gdzie jesteś?”, będące pytaniem o miejsce nie tylko w świecie fizycznym, ale też i w świecie wartości. Nie ma na nie odpowiedzi, człowiek milczy. Ta skryta Sobość pokazuje, że scena z biblijnego raju mogłaby rozgrywać się równie dobrze w Atenach, w pogańskim greckim świecie, oczywiście gdyby wtedy Bóg przemówił.

Kiedy następuje objawienie? Gdy Abraham na wezwanie Boga odpowiada „oto jestem”. W nowym żydowskim przekładzie Tory na język polski<sup>25</sup> Abraham nazywany jest Awramem. Ale w obu wersjach cechuje go gotowość udzielenia odpowiedzi na pytanie „gdzie Ty jesteś?”. Odpowiada „oto jestem”. W tłumaczeniu żydowskim odpowiedź na pytanie „gdzie jesteś?” brzmi „Ja”. Potwierdzenie, że Ja tu jestem obecny i wchodzę w kontakt. Pada odpowiedź gotowości, gotowości słuchania. W tym wypadku słuchanie jest po-słuszeństwem. Wezwanie do słuchania, zawołanie własnym imieniem i pieczęć mówiących ust Bożych – wszystko to jest wstępem. Teraz bowiem zostaje nadane przykazanie. Rosenzweig bardzo wyraźnie odróżnia je od prawa. Bóg dał przykazanie, jedno, które jest zarazem najważniejsze: „Będziesz miłował Pana, Boga twojego, z całego swego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich swych sił” (Pwt 6,5).

Czy można nakazać miłość? Rosenzweig ma świadomość, że dotyka bardzo delikatnego tematu. W pierwszym odruchu budzi to protest.

---

<sup>25</sup> *Tora Pardes Laufer, Księga 1 Bereszit (Księga Rodzaju)*, tłum. S. Pecaric, red. S. Pecaric, L. Koška, Kraków 2001.

Miłość nakazana staje się towarem, formą daleką od dialogu i spotkania, nadużyciem. Rosenzweig mówi: „Z pewnością miłości nie można przykazać. Żadna trzecia osoba nie zdoła jej nakazać i do niej zmusić. Żaden trzeci tego nie zdoła, ale zdoła ten Jeden. Przykazanie miłości może wyjść tylko z ust kochającego. Tylko kochający może w sposób rzeczywisty mówić: Kochaj mnie”<sup>26</sup>. To wezwanie nie jest nakazem, ale doskonałym, czystym wyrazem miłości. Brzmi to paradoksalnie, ponieważ miłość u Rosenzweiga, jak każda rozmowa i każde spotkanie, ma strukturę wydarzenia. Następuje ono w punkcie przecięcia dwóch sfer: teraźniejszości i wieczności, czasowości i ponadczasowości. To przykazanie miłości, które otwiera przed człowiekiem tajemnicze Ja Boga, ale również otwiera Ja jego własnej ludzkiej, już nie Sobości, ale tożsamości. To bardzo ważne, co podkreśla Rosenzweig, że najpierw musi być świadomość odrębności, żeby mogła zaistnieć miłość.

Miłość jest tam, gdzie istnieją co najmniej dwa podmioty. W takich obrazach świata, gdzie wielość stanowi tylko pozór, który musi być zniesiony, aby zaistniała pełna tożsamość, miłość jest niemożliwa, nie ma bowiem akceptacji. Miłość jest zawsze skierowana do autonomicznej jednostki, co Rosenzweig bardzo mocno podkreśla. Nie można powiedzieć, że na przykład Bóg kocha ludzkość. Bóg kocha człowieka i to nie każdego: mówi tylko do niektórych, stawiając przed nimi zadania. Inne przykazania, które przybierają postać prawa, wedle Rosenzweiga nie mają żadnego sensu, jeżeli nie są rozumiane w świetle przykazania padającego z ust kochającego. Jaka jest odpowiedź człowieka? Materię opisu czerpie Rosenzweig z Pieśni nad Pieśniami i z ludzkiego doświadczenia miłości w ogóle. W pewien sposób cały rozdział *Gramatyka Erosa* jest wyrafinowaną fenomenologią miłości, czyli gry spotkania pomiędzy Ja i Ty, Oblubieńcem i Oblubienicą – mówiąc językiem biblijnym.

Jaka jest więc reakcja człowieka, Oblubienicy, czyli Sobości, która właśnie stała się duszą? Pierwsza to zawstydzenie, które płynie ze świadomości, że rzeczywistość Tego, który mówi, przerasta ją niebotycznie i że dotąd żyła bez miłości: „Tak więc dusza, którą Bóg przywołuje swym przykazaniem miłości, wstydy się wyznać mu swoją miłość. Może ją bowiem wyznać tylko wówczas, kiedy jednocześnie wyznaje swoją słabość i na Boże «będziesz miłował...» odpowiada «zgrzeszyłam»”<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, dz. cyt., s. 295–296.

<sup>27</sup> Tamże, s. 300.

Gdy wyzna swą słabość, następuje oczyszczenie. „Bóg nie musi oczyszczać jej z jej grzechów, gdyż w obliczu jego miłości oczyszcza się ona sama”<sup>28</sup>. To doznanie miłości, oczyszczające i przemieniające, staje się wyznaniem, czyli określeniem swej pełnej przynależności do terażniejszości, w której działa ta miłość, jak pisze Rosenzweig<sup>29</sup>. Miłość prowadzi również do poznania, ale to ona jest pierwsza. Rosenzweig przytacza fragment z Księgi Izajasza: „Wezwałem cię imieniem. Jesteś moja” (por. Iz 43,1)<sup>30</sup>. Te słowa wypowiada Oblubieniec do Oblubienicy, Bóg do duszy. Miłość odsłania duszy jej imię. Rosenzweig odnosi się do biblijnej symboliki imienia, które oznacza najgłębszą tajemnicę jednostkowego bytu człowieka. Znać swoje imię to znać siebie. Nazwanie duszy przez Boga to jej przynależność do Niego. Jednak „przynależnie” nie jest słowem opisującym stan własności, lecz relację miłości. „Moja” oznacza tutaj wyjątkowo intymny rodzaj bliskości: jest we mnie coś, co mogę tylko Tobie odsłonić, a chowam przed innymi. Tu rodzi się także modlitwa. Objawienie jest przede wszystkim objawieniem Słowa, czyli sytuacją dialogiczną zakładającą odmienność, rozdzielność, ale przecież i niesłychaną bliskość tych, którzy są do niej wezwani.

## Bóg jest miłością

W traktacie *Pouczenia duchowe* Mistrz Eckhart jako przeor dominikańskiej wspólnoty w Erfurcie pisał, adresując te słowa do swoich braci zebranych na wieczornym spotkaniu klasztornym:

Otóż miłość nakazuje niekiedy z takiego radosnego uniesienia zrezygnować w imię jakiegoś większego dobra, gdy trzeba, na przykład, spełnić uczynek miłosierdzia co do duszy lub ciała. Nieraz to już zresztą powtarzałem: gdyby kto trwał w uniesieniu tak, jak to się zdarzyło św. Pawłowi, a dowiedział się, że jakiś chory potrzebuje od niego łyżki stawy, uważam, że będzie nieporównanie lepiej, jeśli pobudzony miłością, zrezygnujesz z zachwycenia i z większą miłością usłużysz potrzebującemu<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> Tamże, s. 301.

<sup>29</sup> Por. tamże, s. 302.

<sup>30</sup> W tłumaczeniu Biblii Tysiąclecia fragment ten brzmi: „Wezwałem cię po imieniu; tyś moim!”, ponieważ poprzedzają go słowa: „o Izraelu”.

<sup>31</sup> Mistrz Eckhart, *Pouczenia duchowe* [w:] tegoż, *Traktaty*, tłum. i oprac. W. Szymona, Poznań 1987, s. 33.



Tak więc najważniejsza jest miłość. Mistyk chrześcijański jest uczniem Chrystusa i ma przestrzegać Jego przykazań, z których najważniejsze stanowi oczywiście przykazanie miłości. Na nic się nie przyda poszukiwanie przeżyć i ekstatycznych stanów, jeżeli nie będzie zachowane to najważniejsze prawo. Zasada ta zresztą zostaje jasno wyrażona w Nowym Testamencie, w słynnych wersach św. Pawła z *Hymnu o miłości*: „Gdybym też miał dar prorokowania i znał wszystkie tajemnice, i posiadał wszelką wiedzę, i wszelką możliwą wiarę, tak iżbym góry przenosił, a miłości bym nie miał, byłbym niczym” (1 Kor 13,2).

Mistrzowie życia duchowego akcentują bardzo mocno, że mistyka, wyższe stany życia duchowego muszą być zbudowane na rzetelnej, dojrzałej podstawie życia.

We wszystkich tradycjach religijnych podkreśla się znaczenie etyki dla rozwoju życia duchowego, ale także podnosi się często, że zachowanie zasad i wartości jest kryterium autentyczności życia kontemplacyjnego i duchowego. Bez etyki nie ma mistyki prawdziwie godnej tego miana.

Podsumujmy zatem nasze rozważania. Zarówno kategoria *sacrum*, jak i Dobra mają swoje miejsce w sferze religijnego doświadczenia człowieka. Czy jednak – wzięte osobno – stanowią klucze pozwalające zrozumieć jej najgłębszy sens? W Piśmie Świętym znajdujemy dwa imiona Boga – pierwsze na kartach Księgi Wyjścia brzmi: „JESTEM, KTÓRY JESTEM” (Wj 3,14). Inne imię przywołuje umiłowany uczeń Jezusa, św. Jan Ewangelista, który napisał po prostu: „Bóg jest miłością” (1 J 4,8). Pierwsze usłyszał Mojżesz, kiedy usłuchał polecenia, aby zdjął buty, albowiem miejsce, na którym stoi, jest miejscem świętym (sakralnym). Drugie usłyszał Jan, spoczywając w czasie ostatniej wieczerzy z głową na piersi Pana mówiącego: „Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich” (J 15,13). *Divinum* (*Deus*) ma charakter rzeczownikowy, boski Byt jest Miłością; natomiast *bonum* – charakter przymiotnikowy, co nie umniejsza jego znaczenia – tylko bowiem Dobro jest godne miłości.



## Doświadczenie religijne

Narasta świadomość, iż refleksję nad religią musimy zakorzenić w realnej sytuacji przeżywanej przez człowieka. Punktem wyjścia tej refleksji winien stać się sam akt religijny, opis jego przebiegu i wewnętrznej struktury, a dalej próba jego racjonalnej weryfikacji. Dla określenia tej podstawowej i źródłowej sytuacji religijnej będę się tu posługiwał terminem: „doświadczenie”. Unikam celowo określenia „przeżycie”. Sugeruje ono bowiem psychologizm, czyli stanowisko wyłącznie podmiotowe, interesujące się ważnym niewątpliwie aspektem subiektywnym aktu religijnego, zaniedbujące jednakże jego istotny element strukturalny, jakim jest ujęcie stanu przedmiotowego. Idę tutaj za szeregiem badaczy, którzy z tego właśnie względu unikają terminu „przeżycie”.

Termin „doświadczenie” jest bezpieczniejszy i nie zawiera tych czy-sto subiektywnych ograniczeń. Doświadczenie będzie tutaj rozumiane jako uchwycenie pewnego stanu rzeczy, nie zaś jako rzutowanie czegoś ze sfery czysto subiektywnej na rzeczywistość przedmiotową. W tym znaczeniu jest odczytywaniem przez człowieka świata danego w doświadczeniu i siebie samego w ten świat uwikłanego. Wydaje się, że pełne odczytanie rzeczywistości aktu religijnego pozwala nam uchwycić jego dwubiegunowość: zarówno jego stronę subiektywną, dynamizm podmiotu, bez którego rzeczywistość religii jest nie do pomyślenia, jak

---

<sup>1</sup> Klasyczną książką, pisaną jednak z pozycji wyłącznie psychologicznych, jest Williama Jamesa *Doświadczenia religijne*, tłum. J. Hempel, Warszawa 1958. Podaję dla informacji kilka tytułów: R. Guardini, *Objawienie, natura i formy*, tłum. A. Peygert, Warszawa 1957; M. Jaworski, *Religijne poznanie Boga według Romano Guardiniego*, Warszawa 1967; całość współczesnej dyskusji dobrze referuje H. Ogiermann, *Die Problematik der religiösen Erfahrung. Zur heutigen Diskussion*, „Scholastik” 1962, nr 37, s. 481–513.

również i przedmiotowy korelat, tematyzujący to dążenie, korelat, który jest koniecznym elementem tego aktu.

### Podmiotowa strona aktu religijnego

Punktem wyjścia doświadczenia religijnego – jeżeli nie chronologicznym, to logicznym – jest stan, który św. Augustyn w *Wyznaniach* opisał słowami: „Stałem się sam dla siebie wielką zagadką”<sup>2</sup>. Człowiek wrażliwy i myślący dochodzi do takiego pytania, jest ono niejako wpisane w samą strukturę jego bytu. Człowiek bowiem, w przeciwieństwie do rzeczy, to struktura dynamiczna – można o nim powiedzieć, że nie tyle jest, co się staje, w sensie stałego określania treści swego istnienia poprzez akty poznania oraz poprzez kolejne wybory. Powstaje pytanie, jaki jest sens tych decyzji? Jak ostatecznie są ukierunkowane? Czy człowiek jest skazany na wybory, które w sumie nie sprowadzają się do całości, do pełni, do sensu?

Struktura osoby pozostaje otwarta na dopełnienie, na kolejne akty „dookreślenia” (by użyć terminu Ingardena, stosowanego zresztą przezeń dla opisu odbioru dzieła sztuki) – można człowieka nazwać strukturą schematyczną, która czeka na konkretyzację. Jeżeli jednak dzieło sztuki jest konkretyzowane przez odbiorcę w każdym akcie estetycznej percepcji, to człowiek konkretyzuje siebie poprzez kolejne akty wyboru i poznania. Inaczej mówiąc – ta otwarta struktura człowieczeństwa stanowi podstawę jego wolności. Wolność jako możliwość dokonywania wyborów (jak się ją często potocznie rozumie) jest tylko następstwem bardziej podstawowej wolności człowieka, jako struktury otwartej na dookreślenia i konkretyzacje<sup>3</sup>.

Człowiek konkretyzuje siebie, tworzy i wzbogaca poprzez urzeczywistnianie wartości, które są przedmiotowym korelatem decyzji, ale twórczość ta nie wypełnia całej jego potencjalności. Otwartość człowieka przekracza wszelkie dookreślenia, jakie może sobie nadać poprzez akty

<sup>2</sup> Święty Augustyn, *Wyznania*, ks. IV, tłum. J. Czuj, Kraków 1949, s. 107.

<sup>3</sup> Pisałem o tym w artykule *Norma personalistyczna*, „Znak” 1973, nr 25, s. 180–189; szerzej [w:] W. A. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1972; R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1972.

wyboru. W klasycznej filozofii<sup>4</sup> określono to jako napięcie w dążeniu człowieka do konkretnych dóbr, które są mu dane w doświadczeniu, nie mogą jednak zaspokoić całego pragnienia człowieka; jednocześnie w tym samym dążeniu tkwi dynamizm otwarcia na pełnię, na dobro doskonałe (*bonum universale*), którego tylko niejasnym przeczuciem jest doświadczenie dóbr szczegółowych. *Inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*, „niespokojne jest serce nasze, dopóki nie spocznie w Tobie, Panie” – w słowach tych zawarł Augustyn treść swego dramatycznego doświadczenia życiowego. To swoiście ludzkie doświadczenie jakby „niedosytu” egzystencjalnego, będące dla człowieka źródłem trwogi i przerażenia. Powstaje więc pytanie, czy istnieje Absolutny Korelat tego pragnienia, który wypełniałby ludzkie dążenie do szczęścia.

Człowiek odczuwa zatem naturalny pęd do dobra. Nie można tego pragnienia wykorzystać, jest to bowiem cecha najgłębiej współkonstituująca jego byt. Drugie z podstawowych pytań człowieka, pytanie o prawdę, dotyczy nie tylko sensu i prawdy przedmiotowej rzeczywistości, lecz jest jednocześnie pytaniem o prawdę dla mnie, która określiłaby sens moich poszczególnych wyborów, o to, czy są one skierowane w nicłość, jaka przez śmierć jest udziałem każdego człowieka, czy też istnieje sens przekraczający, transcendujący koniec doczesnego bytowania. Podobnie zresztą pytanie o dobro nie jest tylko pytaniem o obiektywne istnienie wartości etycznych, lecz głównie o istnienie Absolutnego dobra, które zdolne byłoby wypełnić całkowicie moje pragnienie szczęścia.

Zwykło się uważać, że pęd do prawdy i dobra są konstytutywnymi składnikami struktury człowieka, że nie można się od nich „wyzwolić”. Może jednak powstać sytuacja, w której człowiek nie uświadamia sobie do końca powagi swego bytowania, kiedy nie dochodzi do bardziej czy nawet mniej wyraźnego sformułowania sobie tego jednego pytania o dwu wzajemnie warunkujących się członach. Współczesna filozofia wielokrotnie zwracała na to uwagę, opisując „fenomen nieautentyczności”. Dla Henriego Bergsona człowiek może nie zrealizować swojej wolności, życie jego może się ułożyć jako pasmo czynów w całości zdeterminowanych przyczynami zewnętrznymi, które sprowadzają jego istnienie do kategorii istnienia rzeczy. Realizuje wtedy człowiek tylko swoje „ja płytkie”, zewnętrzne, nie dotyka natomiast wcale swego

4 Loca classica: Platon, *Państwo* VI, 527 A – 529 D; Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae* I–2, 2, 8.

wewnętrzny „ja głęboki”. Martin Heidegger zauważył, że dopiero wtedy, gdy człowiek uświadomi sobie swe bycie-ku-śmierci, jako czynnik istotowy i wpleciony w strukturę jego egzystencji, wtedy dopiero staje się autentyczny. Karl Jaspers wylicza sytuacje, w jakich człowiek zaczyna rozumieć powagę swego istnienia. Nazywa je sytuacjami granicznymi i wylicza wśród nich śmierć, cierpienie, winę<sup>5</sup>. Ujawniają one prawdziwą istotę człowieka, gdy wchodzi się w nie z otwartymi oczyma; tylko poprzez nie człowiek urzeczywistnia pełnię swej egzystencji. Nasze istnienie ma charakter historyczny, staje się w czasie, przez rozstrzyganie różnych sytuacji granicznych, w które wplątuje nas życie. Nie decydują one niejako automatycznie o prawdziwości naszej egzystencji – są jedynie okazją do uczynienia jej prawdziwą.

To spostrzeżenie Jaspersa wydaje się płodne. Spróbujmy wskazać na egzystencjalną wartość tych granicznych sytuacji, opisać treści, które się wtedy człowiekowi jawią.

Doświadczenie śmierci ujawnia człowiekowi kruchość jego istnienia, jego niekonieczność i niejako przygodność, by nie powiedzieć bardziej dramatycznie: jego przypadkowość. O śmierci się wie, ale trzeba pewnej dojrzałości, trzeba wejść w sytuację śmierci, czy to poprzez zagrożenie własnego życia, czy też poprzez śmierć ukochanej osoby, aby odkryć własną śmiertelność: że nie tylko „się umiera”, nie tylko „gatunek człowiek jest śmiertelny”, ale że „ja umrę”, „umierasz ty”. Śmierć nie jest problemem, w marcelowskim znaczeniu jest tajemnicą, sytuacją, która do nas przemawia horacjańskim *nam tua res agitur* Nikołaj Bierdiajew powiedział: „Śmierć jest najgłębszym i najbardziej znaczącym wydarzeniem w życiu; ostatniego ze śmiertelników wynosi ponad rutynę codzienności i jej płytkość; jedynie ona w całej swej głębi stawia pytanie o sens życia”<sup>6</sup>.

Cierpienie stanowi wyzwanie skierowane do człowieka, jest absurdalne, najbardziej dobitnie przeciwstawia się ludzkiemu dążeniu ku pełni i szczęściu. Można sobie to zagadnienie racjonalizować, dochodzić do kolejnych odpowiedzi, które by nieco absurdalność rzeczywistości

5 K. Jaspers, *Der Philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1963, s. 34 i nn.; wydanie polskie: tenże, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1999 [przyp. red.].

6 Cyt. za: G. van der Leeuw, *La Religion dans son essence et ses manifestations*, Paris 1955, s. 188.

cierpienia zmniejszyły, ale sytuacja ta pozostanie w dalszym ciągu najpotężniejszą i najokrutniejszą próbą dla człowieka. Pytanie o sens jest tutaj pytaniem o waloryzację cierpienia – o to, czy ono ma jakąś wartość. Możemy się zgodzić na jego sensowność biologiczną, ale gdy wykraczamy poza świat determinizmu przyrodniczego, gdy potraktujemy cierpienie jako wartość osobową, postrzegamy je jako absurd, co rodzi bunt bądź też poszukiwanie wizji, która by je pozwalała waloryzować.

Wreszcie sytuacją graniczną jest doświadczenie winy. Człowiek odczuwa wówczas lęk, że może nie sprostać wyznaczonym przez siebie standardom, staje wobec możliwości zmarnowania własnego życia czy też wobec odpowiedzialności za zmarnowanie życia kogoś innego. Wyjątkowo boleśnie odczuwa tkwiące w nim rozdarcie pomiędzy „chcę” a „czynię”. Chcę dobra, pełni, szczęścia – a czynię zło, to znaczy wybieram dobro skarłałe, nieprawdziwe, nie to, które naprawdę buduje i wzbogaca człowieka, ale to, które go umniejsza i koślawi. Pełnię doświadczenia winy tworzy nie tylko świadomość złego postępowania, ale i wiedza o nieodwracalności zła, którego człowiek był sprawcą.

Przez te sytuacje ludzie, o ile nie zakłamali siebie do końca, doświadczają tajemnicy swego bytu, stają się dla siebie samych zagadką i wezwaniem, sens życia staje się przedmiotem ich „troski ostatecznej”.

## Przedmiotowa strona aktu religijnego

Dążenie do pełni prawdy i dobra, jakie odkrywamy u człowieka, jest dynamizmem pierwotnym i jeszcze nie stematyzowanym. Niektórzy w ogóle poprzestają na analizie tego dynamizmu i tylko takie nastawienie nazywają religią (Friedrich Schleiermacher czy Georg Simmel<sup>7</sup>).

Każda jednak religia (a nie ma religii czysto podmiotowej, jest ona wymysłem dziewiętnastowiecznych teoretyków) posiada stronę przedmiotową, określoną i wyrażoną językiem symboli. Bezpośrednim przedmiotowym korelatem doświadczenia religijnego jest symbol, który odsyła do rzeczywistości poza nim się znajdującej, ale otwiera jednocześnie człowieka na niego samego, pozwala mu ukształtować i stematyzować

<sup>7</sup> Ciekawą analizę przedmiotowego charakteru aktu religijnego przeprowadził Max Scheler. Por. tenże, *Vom Ewigen im Menschen*, Bern und München 1968, s. 240 i nn.; wydanie polskie: tenże, *Problemy religii*, tłum. A. Węgrzycki, Kraków 1995 [przyp. red.].

niejasne pragnienia i odczucia. Nie ma religii bez symbolu, jak nie ma myślenia bez języka. Każde ludzkie życie, każda egzystencja, jest egzystencją uwarunkowaną. Nikt z nas nie żyje poza kulturą, jesteśmy w nią wtopieni. Wynika to z samej struktury intelektu człowieka, który jest intencjonalny, z konieczności skierowany ku przedmiotowej rzeczywistości. Kultura i zawarte w niej symbole tematyzują, nadają kształt i strukturę dynamizmowi, który był tutaj przedmiotem omówienia. Kompetentni badacze stwierdzają, że wszystko może w zasadzie stać się dla człowieka hierofanią, objawieniem świętości. „W gruncie rzeczy nie wiemy, czy istnieje coś – przedmiot, gest, funkcja fizjologiczna, istota żywa, zabawa itd. – co by gdzieś w ciągu historii ludzkości nie przekształciło się w hierofanię”<sup>8</sup>.

Należałoby tutaj wprowadzić pewne rozróżnienie: czym innym będzie ustanawianie przez człowieka określonych symboli, odróżnianych od sfery świeckiej, czym innym zaś odczytywanie całej rzeczywistości jako symbolu, kierujące myśl człowieka ku transcendencji.

W pierwszym wypadku będziemy mieli do czynienia z dychotomicznym podziałem świata: na sferę świecką i sakralną. Aczkolwiek wszystko może stać się hierofanią, nie cała jednak rzeczywistość jest jednocześnie symbolem w ścisłym znaczeniu religijnym. Niektóre przedmioty nabierają wartości symbolu w pewnych okresach, by potem ją utracić. Nadanie przedmiotom funkcji symbolizowania przekształca przedmioty w „coś innego”, odmiennego od tego, czym są w doświadczeniu świeckim. Niekoniecznie musi to jednak oznaczać w każdym wypadku utracenie przez dany przedmiot funkcji świeckiej, bywa, że znaczenie sakralne nakłada się na świeckie i obydwie warstwy znaczeniowe współlistnieją, jedynie ich aktualizacja poprzez włączenie w rytm sakralnego gestu dokonuje się w określonym przedziale czasowym.

W drugim wypadku cała rzeczywistość staje się znakiem odsyłającym poza siebie<sup>9</sup>. Przytoczę dla przykładu kilka zdań z dzieła Dionizego Pseudo-Areopagity *De Coelesti Hierarchia*, który tak przemożny wpływ wywarł na myślenie średniowiecza:

Każda rzecz stworzona, widzialna czy niewidzialna, jest światłem powołanym do życia przez Ojca światel... Nawet ten kamień czy tamten kawał drewna jest

<sup>8</sup> M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 1966, s. 17.

<sup>9</sup> Doświadczenie takie opisuje R. Guardini, por. M. Jaworski, dz. cyt., s. 66–87.



dla mnie pewnego rodzaju światłem. Bowiem dostrzegam, że jest on dobry i piękny, że istnieje podległy własnym zasadom proporcji... A gdy dostrzegam w kamieniu tym te wszystkie i inne podobne rzeczy, stają się one dla mnie światłem – inaczej mówiąc, oświetlają mnie (*me illuminant*). Zaczynam bowiem rozmyślać, skąd posiadał ten kamień swoje własności, i wkrótce poprowadzony przez rozum poprzez wszystkie stopnie dochodzę do przyczyny wszechrzeczy, która obdarza je miejscem i porządkiem, liczbą, gatunkiem i rodzajem, dobrocią i pięknem oraz istotą, jak również wszystkimi innymi dobrodziejstwami i darami<sup>10</sup>.

W obydwu opisanych powyżej wypadkach symbol reprezentuje coś, czym sam nie jest, a jedynie uczestniczy w znaczeniu i mocy tego, ku czemu skierowuje. Jest to najważniejsza jego funkcja. Symbol otwiera odbiorcę na warstwy rzeczywistości, które inaczej nie byłyby mu dostępne. Tak jest i z dziełami sztuki, które zapośredniczają nas (by użyć Heglowskiego określenia) z rzeczywistością – nie byłaby ona inaczej dla odbiorcy dostępna. Nie jest to jedna z warstw rzeczywistości, ale najbardziej podstawowy wymiar całej rzeczywistości, wskazujący na ostateczną moc bytu. Tylko symbole religijne, bądź też religijne odczytanie świata jako symbolu, mówią człowiekowi o tym wymiarze i tylko one pozwalają mu na doświadczenie tej głębi. Tym ostatecznym wymiarem rzeczywistości jest świętość (*das Heilige*), dlatego symbole religijne są symbolami świętości. Same jednak symbole nią nie są, one jedynie odsyłają dalej, do rzeczywistości przez siebie reprezentowanej. To, co symbole oznaczają, nie jest uwarunkowane symbolem, jest bezwzględne i konieczne, transcendentne i przekracza symbol.

To otwarcie na rzeczywistość należy rozumieć podwójnie. Z jednej strony symbol otwiera człowieka na ostateczny wymiar rzeczywistości przedmiotowej, z drugiej strony zaś otwiera na głębię jego własnej duszy. Nie jest prawdą, jakoby symbol stwarzał w człowieku jedynie dyspozycję psychiczną do przeżywania określonych uczuć. To działanie głębsze: symbol nie jest dla człowieka niczym obcym, powiedzmy ostrożnie: nie powinien być niczym obcym – on jedynie nadaje kształt, określa i tematyzuje ten podstawowy dynamizm ku prawdzie i dobru, który tkwi w człowieku.

Historycy i badacze religii wskazują na to, że dla człowieka religijnego symbole i rytę, mitologiczne narracje wraz z aktualizującymi je obrzędami obejmują całe życie, od narodzin poprzez kolejne wydarzenia do śmierci i pogrzebu. Każdej z tych sytuacji życiowych symbol nadaje

<sup>10</sup> Cyt. za: E. Panofsky, *Studia z historii sztuki*, Warszawa 1971, s. 80–81.

sens, który sprowadza się do stawiania człowieka wobec *sacrum*, gdyż otwiera przed nim samym powagę i głębię tych sytuacji, jak również jego własną głębię egzystencjalną. Znamy we wszystkich religiach świata owe *rites de passage* – rytę przejścia. Narodziny, nadanie imienia, wtajemniczenie w życie dorosłych, małżeństwo, choroba, wyzdrowienie, początek i koniec wielkiej podróży, wypowiedzenie wojny i zawarcie pokoju, śmierć i pogrzeb rozumiane są jako moment kontaktu z *sacrum*, co wyrażają odpowiednie rytę. Chrześcijaństwo jest jednocześnie odmienne, a zarazem podobne do innych religii. Nie wchodząc teraz w kwestię nadprzyrodzonego objawienia i pozostając na płaszczyźnie opisowej, fenomenologicznej w szerokim słowa tego znaczeniu, różnicę tę można ująć, wskazując na źródłowe doświadczenie chrześcijaństwa – doświadczenie *sacrum* uobecniającego się poprzez określone wydarzenia historyczne. Faktem konstytuującym naród Izraela jako wybrany było wyprowadzenie z Egiptu. Centralną postacią Nowego Przymierza jest postać Jezusa Chrystusa: historyczna, dostępna jej współczesnym. Wydarzeniom biblijnym towarzyszy zawsze słowo nadające im sens – Bóg *verbis gestisque* (poprzez słowa i czyny) dał człowiekowi doświadczyć swej obecności. Chrześcijaństwo wypracowało rytę sakramentów, przez nie to źródłowe doświadczenie staje się dostępne dla wierzącego wszystkich czasów. Sakramenty, podobnie jak *rites de passage* wszystkich religii świata, nadają ludzkim sytuacjom konkretny sens, kontaktują człowieka z Bogiem, nadają powagę i sakralną moc wykonanym przez niego gestom.

Doświadczenie religijne posiada więc dwubiegunową strukturę: zarówno biegun subiektywny, czyli dynamizm osoby poszukującej i egzystencjalnie otwartej na sens, jak i biegun przedmiotowy, odniesienie do *sacrum*, zapośredniczone dla człowieka w symbolu. Uświadomienie sobie tej struktury ma podstawowe znaczenie dla dyskusji na temat kryzysu postawy religijnej. Trzeba go rozpatrywać, uwzględniając obydwa bieguny doświadczenia religijnego. Może się on przejawiać subiektywnie jako utrata przez człowieka otwarcia na głęboki wymiar rzeczywistości i swego własnego życia, jako zatrącenie wrażliwości na pytanie o sens życia. Można go też rozpatrywać przedmiotowo, jako kryzys semantycznej przezroczystości symbolu, jego funkcji reprezentowania, kiedy staje się on tylko pustym, nieinformującym przedmiotem, gestem, rytę.

Ustalenie przyczyn tego kryzysu jest interesującym zadaniem dla nauk empirycznych i badania takie są z powodzeniem podejmowane na terenie psychologii, psychologii społecznej czy socjologii kultury.

## Miejsce doświadczenia religijnego w życiu człowieka

Chciałbym teraz zestawić dwie odmienne koncepcje *sacrum*, dwie grupy teorii religii. Różnią się one zakresem, jaki przypisują religii w życiu człowieka. Do strefowych koncepcji świętości zaliczam wszystkie teorie, dla których religia obejmuje tylko wycinek życia ludzkiego, być może najważniejszy, zawsze jednak ograniczony. Do uniwersalnych koncepcji świętości zaliczam te teorie, dla których religia jest odniesieniem się całego życia ludzkiego do sfery *sacrum*, stanowi wymiar istnienia, obejmujący całość ludzkich zaangażowań.

### Strefowa koncepcja *sacrum*

Klasycznym przedstawicielem tej koncepcji jest Rudolf Otto, który zawarł ją w słynnej książce zatytułowanej *Świętość*<sup>11</sup>. Zasadniczym celem, jaki sobie Otto postawił, była próba opisu religii jako zjawiska *sui generis*, nieredukowalnego do żadnego innego przejawu kultury ludzkiej, jako odniesienia do wartości, którą nazywa *sacrum* bądź *numinosum*. Taka koncepcja została podjęta przez wielu badaczy religii, szczególnie przez tak zwaną szkołę morfologii *sacrum* z Gerardem van der Leeuwem czy Mirceą Eliadem na czele. *Sacrum* jest w takim rozumieniu wartością obok innych wartości i przeciwstawia się *profanum*. Zrozumieć to można na przykładzie koncepcji sakralnego czasu i przestrzeni zarysowanej przez Eliadego.

Wedle tego badacza dla człowieka religijnego czas podobnie jak przestrzeń nie są czymś jednorodnym i ciągłym<sup>12</sup>. Jest czas świecki, zwykle trwanie, przedzielone interwałami czasu sakralnego, świątecznego. Istotna – zdaniem Eliadego – różnica pomiędzy tymi dwoma rodzajami czasu polega na tym, iż czas sakralny, odmiennie niż czas świecki, jest odwracalny, gdyż uobecnia paradygmatyczną (wzorczą) rzeczywistość praczasu mitycznego. Czas świecki płynie, jego strzałka nieubłaganie posuwa się naprzód i nigdy nie powraca do punktu, w którym już była. Natomiast czas sakralny można bez końca „odzyskiwać”.

<sup>11</sup> R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1968.

<sup>12</sup> Por. M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, tłum. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1970, s. 97 i nn.

Uroczystość i ceremonia przywracają go przez uobecnienie mitycznego wydarzenia, które miało miejsce *ab origine, in illo tempore*. Czas sakralny ma więc kształt koła. Eliade cytuje tu tekst świętych ksiąg hinduskich: „Powinniśmy czynić to, co bogowie czynili na początku”<sup>13</sup>. Człowiek religijny istnieje więc w dwóch czasach – w czasie świeckim, ciągłym, wyznaczonym jego narodzinami i śmiercią, a jednocześnie w czasie sakralnym, wdzierającym się w ten świecki, tworzącym wewnątrz niego odrębne enklawy.

Podobnie jak czas przestrzeń dla człowieka religijnego – mowa ciągle o poglądach Mircei Eliadego – nie jest przestrzenią jednorodną. Są w niej obszary święte, dotknięte hierofanią. Zostają one wydzielone, niejako przeciwstawione przestrzeni świeckiej, jak w doświadczeniu Mojżesza, który – kiedy spostrzegł płonący krzak, symbol obecności Jahwe – otrzymał polecenie zdjęcia sandałów, gdyż miejsce, na którym stoi, jest miejscem świętym (Wj 3,5). Doświadczenie religijne człowieka pierwotnego, i nie tylko jego, każe postrzegać przestrzeń jako rzeczywistość rozdartą, niejednorodną. Aby odnaleźć orientację w świecie, odnaleźć odniesienie do prawdziwej rzeczywistości, czyli rzeczywistości sakralnej, człowiek pewne przedmioty odczytuje jako znaki przejawiania się *sacrum* i wydziela je z rzeczywistej przestrzeni, w jakiej rozgrywa się jego codzienna egzystencja. Spotykamy więc ponownie radykalny dualizm, przeciwstawienie sfery *sacrum* i sfery *profanum*. Jest to niejako doświadczenie strefowej konstrukcji świata ludzkiego, gdzie przeciwstawiają się sobie dwie niesprowadzalne do siebie wzajemnie rzeczywistości.

W takiej koncepcji nie tylko czas i przestrzeń, ale cała egzystencja człowieka jest egzystencją „rozdartą”, zawieszoną pomiędzy dwiema strefami uwikłanymi w nieuchronny konflikt. Nie ma jednego punktu odniesienia, doświadczalnie uchwytnego wspólnego mianownika, który pomógłby człowiekowi nadać jedność swemu życiu, stworzyć jednolitą hierarchię wartości i celów. Strefowa koncepcja religii uniemożliwia harmonijne połączenie wartości sakralnych ze świeckimi. Wybór jednych wymaga rezygnacji z drugich.

W moim przekonaniu taki opis rzeczywistości religijnej podyktowany jest nie tyle obiektywną strukturą samego zjawiska, co koncepcjami badacza. Drugi ze wspomnianych wyżej myślicieli, Rudolf Otto, był pastorem protestanckim, a protestantyzm początku naszego stulecia

<sup>13</sup> *Siatapathabrahmana* VII, 2, 1, 4; cyt. za: M. Eliade, *Sacrum...*, dz. cyt., s. 119.

rozdarły był na dwa kierunki: liberalizm teologiczny, sprowadzający religię do pewnego typu humanitaryzmu, oraz na pietyzm. Ten ostatni kierunek zmierzający do ożywienia pobożności i życia religijnego w środowiskach protestanckich dążył jednak do „strefowego” umieszczenia religii w życiu ludzkim. Doświadczenie religijne pietyzmu kazało człowiekowi odsuwać się od spraw świata, traktować świeckie zajęcia jedynie jako smutną konieczność podtrzymywania życia. Sprawy religii były całkowicie oddzielone od spraw społecznych, sfera osobista, prywatna była jedyną strefą kontaktu z Bogiem. Takie było kulturowe uwarunkowanie poglądów Rudolfa Otta.

#### Uniwersalna koncepcja *sacrum*

Odmienny sposób rozumienia religii reprezentuje koncepcja, którą roboczo nazywam tutaj „uniwersalną”. Religia nie jest dla niej sferą wyłączoną z całości życia ludzkiego, lecz totalnym wymiarem jego egzystencji. Całe życie wraz z wszelkimi jego okolicznościami odnosi się do Boga. W takim ujęciu *sacrum* jest nie tyle przeciwieństwem *profanum*, co aspektem, punktem widzenia, poprzez który spogląda się na całą rzeczywistość. Świat jest jednością – cały jest sakralny, jako wynik i ślad Bożej działalności, a jednocześnie jest świecki, gdyż Bóg nadał mu status względnej niezależności i autonomii.

Aby zilustrować te założenia, omówię tutaj przekonania trzech myślicieli ujmujących świat bardzo odmiennie, jednak w ich poglądach na interesujące nas kwestie dopatrzeć się możemy pewnych cech wspólnych. Mowa będzie o św. Tomasz z Akwinu, Dietrichu Bonhoefferze oraz Paulu Tillichu.

Święty Tomasz, pisząc o *religio*, używa tego słowa w znaczeniu, jakiemu dzisiaj bardziej skłonni byłibyśmy nadać sens „religijności”, chodzi bowiem głównie o moralne zobowiązanie człowieka do oddawania czci Bogu. Można jednak odnaleźć w poglądach św. Tomasza pewne momenty, ważne dla nas i w tej chwili. Uważa on bowiem, że akty religijności są dwojakie: pierwsze z nich to właściwe, należeć do nich będzie składanie ofiar, modlitwa i inne tego rodzaju<sup>14</sup>. Inne akty religijności wykonuje człowiek, działając w sferze różnej od czysto bezpośrednich kontaktów z Bogiem, za pośrednictwem innych cnot;

<sup>14</sup> S. Th. 2–2ae, 81, 1, ad 1.

Tomasz daje przykład: nawiedzanie wdów i sierot. A więc całość ludzkiego życia może być odniesieniem się do Boga – *quia per omnes homo prostratur divinam excellentiam et subiectionem sui ad Deum* (bowiem przez wszystko człowiek oddaje hołd Bożej wspaniałości i swe poddanie Bogu). Religijność, obok sprawiedliwości ogólnej i wielkoduszności, jest cnotą ogólną, która skierowuje do swego celu również i akty innych cnót. Nie może więc być w życiu człowieka miejsca na podział dwustrefowy, wszystko, aczkolwiek w różny sposób, gdyż raz pośrednio, a raz bezpośrednio, odnosi się do Boga<sup>15</sup>.

Dietrich Bonhoeffer pozostawił po sobie nie tyle teoretyczny system, przemyślany do końca w najdrobniejszych szczegółach, co żywe doświadczenie swego bogatego życia. To właśnie doświadczenie postawiło go wobec konieczności ponownego określenia swej wiary. Nie mógł się pogodzić z tradycyjnym rozumieniem chrześcijaństwa protestanckiego, koncentrującym się na indywidualnym przeżywaniu Boga. Dlatego też odrzucił w słynnych listach pisanych z więzienia „religijną” interpretację chrześcijaństwa<sup>16</sup>. Nawiązywał w tym do wywodzących się od Karla Bartha koncepcji radykalnego oddzielenia religii od wiary. Kwestia ta wymagałaby dokładniejszego omówienia, na które tutaj nie ma miejsca, istota jej jednak sprowadza się do tego, iż Barth utożsamia religię z grzechem, jest ona bowiem dla niego próbą ustanowienia ludzkiego wyobrażenia o Bogu ponad Słowem, poprzez które On nam się objawił. Człowiek może Boga poznać wyłącznie w objawionym Słowie, nigdy zaś drogą własnego wysiłku, czy to poprzez filozoficzne rozumowanie, czy to w obrzędowym geście. Wiara jest darem, umożliwiającym nam poznanie Niewyrażalnego. U Bonhoeffera rozróżnienie to nabiera nieco innego znaczenia<sup>17</sup>. Religia dla niego to tyle, co metafizyczna interpretacja nauki biblijnej, wyrażenie jej w kategoriach statycznej koncepcji bytu, rozpatrującej jedynie Boga w Jego własnym istnieniu. Z drugiej zaś strony utożsamia Bonhoeffer religię z pietystyczną po-

<sup>15</sup> Por. wyczerpującą monografię pojęcia *religio* u Tomasza: E. Heck, *Der Begriff religio bei Thomas von Aquin. Seine Bedeutung für unser heutiges Verständnis von Religion*, München–Paderborn–Wien 1971.

<sup>16</sup> D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, München 1970; fragm. po polsku [w:] tegoż, *Wybór pism*, wyb., oprac., noty wstępne A. Morawska, Warszawa 1970, s. 229–277.

<sup>17</sup> D. Bonhoeffer, *Wybór pism*, dz. cyt.; por. też: E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer, Theologe. Christ. Zeitgenosse*, München 1967, s. 976–988.

bożnością, wyłączającą człowieka ze świata, każącą mu skoncentrować się na indywidualnych problemach jego własnej duszy i jej zbawienia. Taka religia jest jedną z dziedzin ludzkiego życia, jego fragmentem, przyznać trzeba fragmentem coraz bardziej kwestionowanym przez nowożytny procesy sekularyzacji. Pisze: „Akt religijny jest zawsze czymś fragmentarycznym tylko. Wiara to coś całościowego, akt życia. Jezus nie wzywa do jakiejś nowej religii, tylko do życia”<sup>18</sup>. Słowa te są podsumowaniem doświadczenia życiowego Bonhoeffera, który nie mógł pogodzić się z kościelną izolacją i wszedł w sam wir politycznej walki, stając w szeregu antyhitlerowskiej opozycji. W imię wiary zaangażował się w sprawy czysto polityczne. Doświadczenie to nazwał wyborem „bezreligijnego chrześcijaństwa”. Słowo „bezreligijny” trzeba rozumieć jako przeciwstawienie się strefowej lokalizacji *sacrum* w życiu człowieka, umieszczeniu doświadczenia świętości jedynie w osobistym i indywidualnym wymiarze życia. Chrześcijaństwo, wiara, odniesienie do Boga obejmuje całego człowieka i całą sferę jego aktywności. Inaczej mówiąc: nie jestem tutaj religijny, a tam świecki, *sacrum* i *profanum* to nie odrębne strefy, lecz aspekty jednej i tej samej rzeczywistości.

Trzecim z przywoływanych tutaj teologów jest Paul Tillich, który wprost zadaje interesujące nas pytanie: czy religia jest określoną funkcją ducha ludzkiego?<sup>19</sup> Jeżeli by tak było, to religię moglibyśmy rozpatrywać jak jedną spośród innych dziedzin kulturowej twórczości człowieka: filozofii, etyki i sztuki. Historia uczy, iż próbowano utożsamiać religię z jedną z określonych sfer życia ludzkiego. Utożsamiano religię z etyką, ale okazało się to błędne, można bowiem stworzyć wiele systemów etycznych, doskonale się bez religii obchodzących. Podobnie religia nie jest tylko poznaniem; nauka, tak długo pozostająca pod kuratelą religii, wyzwoliła się spod tej kontroli i wiele na tym zyskała. Wielu filozofów czy artystów próbowało sztukę utożsamiać z religią, jednak i ta próba nie zadowala, sztuka jest bowiem formą kontemplacji świata, każda natomiast religia pragnie przekształcić tak świat, jak i człowieka. Podobnie nie powiodły się próby utożsamiania religii

<sup>18</sup> D. Bonhoeffer, *Wybór pism*, dz. cyt., s. 267.

<sup>19</sup> P. Tillich, *Religion als eine Funktion des Menschlichen Geistes?* [w:] tegoż, *Gesammelte Werke*, v, s. 37–42; wydanie polskie: tenże, *Religia jako funkcja ludzkiego ducha?* [w:] tegoż, *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1994, s. 215–221 [przyp. red.].

z uczuciem, gdyż sprowadzona do emocji religia traci swój sens, staje się tylko wyrazem subiektywnych przeżyć człowieka.

Powiada więc Tillich: religia nie jest żadną specyficzną funkcją ducha ludzkiego, żadną wydzieloną dziedziną kultury, jest natomiast wymiarem głębi, nadającym sens wszystkim funkcjom ducha ludzkiego. Głębia to symbol wprowadzony przez Tillicha na oznaczenie ostatecznego wymiaru bytu, jego transcendentną Podstawę. Odkrywa ją człowiek, gdy stawia sobie pytanie o ostateczny sens świata i swego w nim istnienia, gdy w jego życiu pojawia się troska ostateczna. Być religijnym oznacza namiętnie pytać o sens swego życia<sup>20</sup>. Wobec tego pytania człowiek nie może pozostać obojętny, nie może też rozminąć się z nim w żadnej dziedzinie swej twórczości. Dlatego całe życie ludzkie, wszystkie dziedziny działania i kultury człowieka są otwarte na ten najgłębszy z wymiarów ludzkiej egzystencji. Religia inspiruje etykę, gdyż nadaje jej ostateczny sens, przynosi odpowiedź na najważniejsze pytania stawiane przez filozofów, sztuka ze swą wrażliwością na sprawy ludzkiego losu jest jakże często wyrazem tej właśnie „ostatecznej troski” człowieka.

W ten sposób religia nie jest rozumiana strefowo, nie jest zamkniętą w swej ograniczoności dziedziną, całemu bowiem życiu ludzkiemu należy nadawać sens, i tylko odczytanie tego ostatecznego sensu nadaje prawdziwe znaczenie kulturze i działalności człowieka. Więcej nawet – taki ostateczny sens, ostateczna troska muszą się przejawiać, jedna religia może być unicestwiona tylko w imię drugiej, przejmującej jej funkcję. Człowiek jednak nie może bezkarnie wykreślić ze swego życia otwarcia na ten ostateczny wymiar rzeczywistości.

Życie religijne naszych czasów wydaje się takim właśnie życiem strefowym, człowiek bowiem żyje w napięciu pomiędzy dwiema rzeczywistościami. Czyż nie jest to jedna z najważniejszych przyczyn niewiary i obojętności? Czyż nie musimy dokonać kolosalnego wysiłku, aby religii nadać odpowiadającą jej głębię i szeroki oddech, a poprzez to nadać jedność religijnemu doświadczeniu naszego życia?

---

<sup>20</sup> Tenże, *Die verlorene Dimension* [w:] tegoż, *Gesammelte Werke*, v, s. 43–51; wydanie polskie: tenże, *Utracony wymiar*, [tłum. J. K.], „W Drodze” 1973, nr 2; tenże, *Zagubiony wymiar* [w:] tegoż, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, dz. cyt., s. 222–231 [przypr. red.].



# Problem doświadczenia religijnego

## Religia jako wydarzenie

Do badania religii można przystępować od strony opisu ich treści doktrynalnych, obrazu świata, człowieka i Absolutu, jakie zawierają. Próżno jednak byłoby wskazywać na konkretną księgę czy konkretny nakaz moralny jako na istotę religii. Najlepiej wyraża ją modlący się (czy medytujący) człowiek bądź wspólnota. Religia jest bowiem nade wszystko wydarzeniem, jakie ma miejsce między Bogiem (bogami) a człowiekiem, wydarzeniem komunikacji i wspólnoty między niebem a ziemią.

Rysuje się w związku z tym ważna kwestia odróżniająca religię od filozofii: filozofowanie jest w pierwszym rzędzie pracą myśli, znajdującą wyraz w przekazie językowym, którego celem jest przekonanie słuchaczy (czytelników) do tez myśliciela za pomocą racjonalnej argumentacji. Inaczej zachowuje się człowiek w obszarze religijnym – tu praca myślowa przychodzi „z opóźnieniem”, jako refleksja nad wydarzeniem, w którym człowiek uczestniczył.

W dokumentach opisujących nagłe nawrócenia uderza to, że często uczestnik takiego wydarzenia ma poczucie „porwania” przez jakąś Moc, słyszenia głosu, widzenia nadprzyrodzonego światła. Archetypicznym wzorem może być tu to, co spotkało Szawła z Tarsu. Ten zacięty przeciwnik chrześcijan zamierzał zwalczać zwolenników Jezusa nie tylko na terenie Jerozolimy, ale także w innych miastach. „Gdy zbliżał się już w swojej podróży do Damaszku, olśniła go nagle światłość z nieba. A gdy upadł na ziemię, usłyszał głos, który mówił: «Szawle, Szawle, dlaczego Mnie prześladujesz?»” (Dz 9,3–4). Oczywiście tak nadzwyczajne doświadczenie nie spotyka wszystkich ludzi religijnych, nie zmienia to jednak faktu, że religia w pierwszym rzędzie jest wydarzeniem.

Taki charakter religii dobrze oddają słowa Martina Heideggera, polemizującego z metafizyczną koncepcją Boga jako *causa sui*:

Tak brzmi rzeczowo prawidłowa nazwa dla Boga filozofii. Do takiego Boga człowiek ani nie może się modlić, ani ofiarować mu siebie. Przed *causa sui* człowiek nie jest w stanie ani z bojaźnią paść na kolana, ani nie może przed nim śpiewać i tańczyć. Stąd myślenie bez-bożne, które musi porzucić myślenie o Bogu jako *causa sui*, jest chyba bliższe Boskiemu Bogu<sup>1</sup>.

## William James o doświadczeniu religijnym

Aby opisać religię w jej żywym tętnie, nie tylko w zastygłych dokumentach, William James użył terminu „doświadczenie religijne”, chcąc uchwycić egzystencję religijną *in statu nascendi*, w żywych aktach modlitwy czy mistycznego doznania. Wzbudziło to zastrzeżenia wielu badaczy, wynikające z ograniczeń, jakie sam James sobie narzucił: interesowała go jedynie subiektywna strona tego wydarzenia, jakim jest dla człowieka spotkanie z boskością. Intencją Jamesa było oderwać się od spekulatywno-idealistycznych prób wyjaśnienia fenomenu religii, ale poszedł on drogą wytyczoną przez romantycznych myślicieli niemieckich, upatrujących w religii jedynie postawy entuzjastycznej uczuciowości. Nie mogli się na to zgodzić przede wszystkim filozofowie o nastawieniu fenomenologicznym – jak Max Scheler – wyrażający przekonanie, że w akcie religijnym przedmiot jest człowiekowi dany, a nie tworzony w aktach psychicznej kompensacji. James szukał odpowiedzi na pytanie, co o człowieku mówi religia. Mniej zajmowało go, co religia mówi o Bogu i o świecie. Badania Jamesa koncentrowały się na różnych alternatywnych – w stosunku do codziennego życia – stanach świadomości. To nie wystarcza, jeżeli pytamy o sens nie tylko jednostkowej religijności, ale gdy stawiamy filozoficzne pytanie o sens religii w ogóle.

Stanowisko Jamesa jest jednak ważnym głosem w debacie na temat religii. Oznaczało odejście od badania jej jedynie od strony doktryny, tez i artykułów wiary głoszonych przez poszczególne grupy, wyznania czy wspólnoty religijne. Pokazał on, że należy wyjść od przyjrzenia się religii na poziomie najbardziej podstawowym – na poziomie życia, wydarzeń, gestów, modłów, uniesień i załamania, skruchy i umocnień,

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, s. 70–71, cyt. w tłumaczeniu Józefa Tischnera: J. Tischner, *Martina Heideggera myślenie o Bogu* [w:] tegoż, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 146.

jakie są udziałem człowieka, określającego siebie jako religijnego. Czy jednak James oddał całe bogactwo rzeczywistości, ukrytej w wydarzeniu, które nazywamy doświadczeniem religijnym?

### „Uzdrowić doświadczenie”

W określeniu tym chodzi przede wszystkim o przełamanie oporów spowodowanych zbyt wąskim rozumieniem terminu „doświadczenie” proponowanym na przykład przez empiryzm brytyjski<sup>2</sup>. Dopiero wówczas, gdy poszerzymy pojmowanie tego terminu, możemy mówić o „doświadczeniu religijnym”. John E. Smith podaje następującą definicję religii: „Religia [...] jest stosunkiem, jaki w żywym doświadczeniu zachodzi pomiędzy jednostką a przedmiotem czci, wywołującym w nas szacunek i miłość”<sup>3</sup>. Owo „żywe doświadczenie” może przyjmować wiele postaci, ale cechą istotną jest to, iż używamy tego określenia dla oddania egzystencjalnego charakteru więzi religijnej.

Ważne jest tu podkreślenie dwóch spraw:

1. Człowiek religijny, doznający obecności Ognistego Krzewu, wie, że nie doświadcza samego siebie, że jawi mu się Rzeczywistość nieskończenie od niego większa, która go przekracza;
2. Choć wie, że treść owego doświadczenia, twarz Tego, Który się jawi, jest nieopisywalna, to jednak czyni starania, aby w słowny czy obrazowy sposób się tą treścią podzielić. Ludzie religijni rozmawiają o tym, co przeżyli, czasem starają się wzajemnie zachęcić do przyjęcia postawy, w której owo doświadczenie byłoby możliwe.

Egzystencja religijna nie jest więc „niema” ani nie jest „głucha”, człowiek religijny słyszy i mówi, tańcem i śpiewem wychwala Pana niebios i ziemi. Innymi słowy, człowiek religijny wyraża na zewnątrz swoje przeżycia i stany świadomości, a także jest kształtowany przez zastane i istniejące w jego tradycji świadectwa takich przeżyć. Jak zauważył Henry Duméry:

Filozofia religii, mając na względzie przebadanie egzystencji religijnej, uwzględnia tę całość strukturalną czy instytucjonalną, w której się ona wyraża. Bez swego

<sup>2</sup> Zob. J. E. Smith, *Doświadczenie i Bóg*, tłum D. Petsch, Warszawa 1971, szczególnie s. 26–51.

<sup>3</sup> Tamże, s. 53.

zewnątrznego wyrazu religia nie może być ani przedmiotem badań naukowych, ani też praktyki, nie sposób w niej także uczestniczyć<sup>4</sup>.

Religia urzeczywistnia się więc zawsze w obszarze kultury, nie można człowieka religijnego izolować od żywej tkanki tradycji religijnej, w której uczestniczy, z której czerpie soki swej żywotności. Nie ma „religii”, są tylko „religie”, zanurzone w historii konkretne tradycje. Człowiek religijny to uczestnik takiej tradycji, do której otrzymał dostęp poprzez wychowanie oraz poprzez to wszystko, co zakorzenia go w rzeczywistości ludzkiej. Dopiero takie uczestnictwo umożliwia wewnętrzne otwarcie na boską obecność.

### Struktura doświadczenia

Z tego powodu należy rozważyć problemy doświadczenia. Można określać je tak, jak rozumieją to przedstawiciele nauk przyrodniczych, jako metodyczne i zdyscyplinowane postępowanie, mające na celu ustalenie prawidłowości rządzących badaną dziedziną zjawisk. Taka postawa jednak eliminuje szeroki wachlarz treści, które jawią się (lub mogą się jawić) w doświadczeniu, na przykład wartości estetyczne czy praktyczne.

W polemice z taką koncepcją doświadczenia powstała koncepcja doświadczenia hermeneutycznego, która wydaje się bardziej odpowiednim narzędziem do podjęcia próby zrozumienia tego, czym doświadczenie religijne jest w istocie<sup>5</sup>. Píše Hans-Georg Gadamer:

[...] pojęcie doświadczenia, o które tu chodzi, ujawnia pewien jakościowo nowy moment. Nie oznacza tylko doświadczenia w sensie nauk, jakich ono o tym lub owym dostarcza. Oznacza doświadczenie w całości. Jest to owo doświadczenie, które musi być ciągle nabywane i którego nikt nie może uniknąć. Doświadczenie jest tu czymś, co należy do dziejowej istoty człowieka. Choć może ono stanowić ograniczony cel troskliwości wychowawców, jak w przypadku rodziców, którzy

4 H. Duméry, *Critique et religion*, Paris 1957, s. 16.

5 Odwołuję się tutaj do klasycznego sformułowania tej koncepcji na kartach dzieła H.-G. Gadamera *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2007, s. 472–493; zob. także: A. Bronk, *Rozumienie. Dzieje. Język. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*, Lublin 1988, s. 145–163.

swym dzieciom chcą oszczędzić określonych doświadczeń – to doświadczenie w całości nie jest czymś, co mogłoby komuś być oszczędzone<sup>6</sup>.

Doświadczenie uczy uznawania rzeczywistości. Poznawanie tego, co istnieje, stanowi więc właściwy wynik wszelkiego doświadczenia, jak w ogóle wszelkiego pragnienia wiedzy<sup>7</sup>.

Rzeczywistością, której doświadcza człowiek religijny, jest w pierwszym rzędzie obecność Przedmiotu czci i miłości. Jednak nigdy nie jest ona dana wprost, jawi się zawsze poprzez znak, symbol, słowo, jakiś rodzaj hierofanii: „Bóg nie ma znaczenia dla jednostki, jeżeli nie uobecni się w jakiejś formie w osobistym doświadczeniu religijnym, lecz z tego nie wynika, że Bóg czy przedmiot religijny jest identyczny z wszelkimi ograniczonymi doświadczeniami”<sup>8</sup>.

W każdym doświadczeniu, także w doświadczeniu religijnym, można wyróżnić przynajmniej dwa jego elementy: proces i rezultat. Proces jest strukturą złożoną: z jednej strony jawi się w nim jakiś aspekt rzeczywistości, istniejącej niezależnie od aktów poznawczych podmiotu poznającego, z drugiej zaś w procesie tym uczestniczy podmiot, który nie jest *tabula rasa*, posiada aparat poznawczy, określający jego dyspozycje, pozwalające mu zauważyć jakiś aspekt rzeczywistości zinterpretowany jako religijny.

Dlatego warto rozpatrzyć inną perspektywę doświadczenia – nie jako momentu jednostkowego przeżycia, lecz jako procesu pozwalającego uzyskać pewną biegłość w odczytywaniu znaków żywej obecności boskości. Tak rozumiane doświadczenie jest bardziej drogą niż przeżyciem. Niemieckie słowo oznaczające doświadczenie *die Erfahrung* jest bliskie czasownikowi *fabren* znaczącemu „podróżować, przemierzać obce kraje”. Wiedza podróżnika płynie z tego, co widział na własne oczy, a nie z drugiej ręki. Ciekawe konotacje zawiera także łacińskie słowo *experientia*. Ekspert to *peritus*, ktoś, kto przez swoje działania zebrał wiele doświadczeń, pozwalających mu na bycie uznanym za biegłego w danej dziedzinie.

Doświadczenie tak rozumiane ma dwa bieguny: obiektywny i subiektywny<sup>9</sup>. Jest zawsze doświadczeniem czegoś, jakiegoś przedmiotu,

6 H.-G. Gadamer, dz. cyt., s. 484 i nn.

7 Tamże, s. 485.

8 J. E. Smith, dz. cyt., s. 54.

9 Zob. także uwagi w poprzednim rozdziale.

jakiejs rzeczywistości. Nawet gdy mówimy o doświadczeniu siebie, doświadczeniu wewnętrznym – to właśnie nasze własne przeżycia stają się przedmiotem naszej obserwacji. W doświadczeniu naukowym element subiektywny jest tylko tłem, które nie powinno odgrywać znaczącej roli w poczynionych obserwacjach. Inaczej w doświadczeniu życiowym: tutaj rola czynnika podmiotowego jest znacząca, choć istotne jest także to, czego się doświadcza i jakiego rodzaju sytuacje pozwalają odkrywać nieznane uprzednio obszary rzeczywistości. Sytuacja doświadczonego podmiotu jest inna niż w przypadku badania naukowego – bardziej przypomina doświadczenie estetyczne. Pełny odbiór dzieła sztuki wymaga przyzwolenia, aby dzieło wniknęło we mnie, poruszyło mnie wewnątrz, dotknęło czułych strun mojej wrażliwości, wymaga zatem szczególnego otwarcia z mojej strony.

Nie ma wreszcie niczego takiego, co można by określić jako „czyste doświadczenie”. W ludzkim poznaniu doświadczenie jest od razu poddane interpretacji. Fizyk wie, że nie poznaje bezpośrednio „rzeczywistości samej w sobie”, lecz zawsze za pomocą ludzkich pojęć, obrazów czy modeli i dopiero przy ich pomocy buduje obraz świata. Oznacza to, iż nie można pojąć istoty doświadczenia, nie wskazując zarazem na jego ścisły związek z interpretacją. Doświadczenie łączy w sobie poczucie bycia dotkniętym przez rzeczywistość i interpretację tego zdarzenia w słowach, obrazach, symbolach i pojęciach.

\* \* \*

Te krótkie uwagi mają na celu określenie kontekstu refleksji dotyczącej doświadczenia religijnego. Nie jest ono czystym przeżyciem, nie jest porywem subiektywnych uczuć. Owszem, dotyka ono człowieka głęboko, przenika – by posłużyć się terminem biblijnym – do jego serca, do samego centrum ludzkiej osoby. Nie pozostawia go obojętnym, wymaga decyzji, wymaga przemiany życia. Decyzja ta płynie jednak z nabudowanego na doświadczeniu przekonania, iż zostało się dotkniętym i w pewnym sensie obezwładnionym przez jakąś tajemniczą rzeczywistość.

Potocznie przez doświadczenie religijne rozumie się wydarzenie jednorazowe, jakieś przeszywające człowieka przeżycie, które zmieniło jego dotychczasowe życie. W literaturze religijnej spotykamy liczne opisy takich przeżyć, często budujących, wzbudzających w czytelnikach poczucie wzniosłości. Przywołajmy przykład André Frossarda: syn francuskiego

komunisty, sam przekonany członek partii, przypadkowo wkracza do budynku kościelnego i wychodzi z niego jako wierzący katolik. Spotkało go coś, co całkowicie odmieniło jego życie. Takie doświadczenia mają niewątpliwie miejsce, ale nie jest to jedyny sposób, w jaki człowiek religijny doświadcza religijnego przedmiotu. Doświadczenie bowiem nie ma jedynie charakteru „punktowego” wydarzenia dopełniającego się w jednym momencie, jest także procesem dokonującym się w czasie, jak wszystko, co ludzkie, wpisane jest także w historię.

Dlatego doświadczenia można się uczyć. Już Arystoteles łączył doświadczenie z pamięcią człowieka:

A więc [zwierzęta] żyją za sprawą wyobraźni i pamięci, z małym udziałem doświadczenia, gdy tymczasem rodzaj ludzki żyje również za sprawą umiejętności (*techné*) i rozumowania. Z pamięci tworzy się u ludzi doświadczenie. Z wielokrotnych bowiem wspomnień tej samej rzeczy powstaje w końcu możliwość pojedynczego doświadczenia (Met. I, 980 a–b).

Trzeba podkreślić, że w grę wchodzi tutaj nie tylko indywidualna pamięć jednostki, poszczególnej osoby, lecz także pamięć kolektywna, przekazywana w języku. Wspólnota przechowuje swe fundamentalne doświadczenia, opowiadając mity, podania, legendy. Narracja jest sposobem wzmacniania pamięci, a poprzez pamięć wzbudzania i ożywiania doświadczenia. Można zatem stwierdzić, że doświadczenie jest ciągle ponawianym i nigdy niezamkniętym procesem uczenia się.

Warto w tym miejscu przytoczyć jeszcze jeden tekst Gadamera:

Doświadczenie hermeneutyczne ma do czynienia z tradycją. To ona powinna być doświadczona. Tradycja nie jest jednak po prostu procesem, który poznajemy poprzez doświadczenie i który uczymy się opanowywać, lecz językiem, „tj. mówi ona sama z siebie niczym jakieś ty. Ty nie jest przedmiotem, lecz odnosi się do kogoś. Nie należy przez to rozumieć, że coś tu doświadczanego tradycja rozumiała jako pogląd innego o charakterze ty. Uważamy raczej, że rozumienie tradycji nie rozumie przekazanego tradycją tekstu jako wyrazu życia jakiegoś ty, lecz jako pewną zawartość sensu, oderwaną od wszelkiego związku z mającymi poglądy, z ja i ty. Wszelako stosunek do ty i sens doświadczenia, jakie się wtedy dokonuje, musi służyć analizie doświadczenia hermeneutycznego. Także bowiem tradycja jest rzeczywistym partnerem komunikacji, z którym jesteśmy równie związani jak ja z ty<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> H.-G. Gadamer, dz. cyt., s. 487 i nn. W tym zbiorze s. 13–33.

## Religijne doświadczenie a poznanie przez inicjację

W jaki sposób człowiek religijny dokonuje spontanicznej hermeneutyki tradycji religijnej? Mistrz duchowy, nie będąc teoretykiem poznania, wie, że poznanie religijne wymaga odmiennego od potocznie stosowanego typu pedagogiki. Dlatego nie daje młodym adeptom teoretycznych pouczeń, lecz wtajemnicza ich w świat poprzez święte mity i rytuały. Inicjacja jest właśnie metodą wprowadzenia w rzeczywistość religijną polegającą na umożliwieniu adeptowi uczestnictwa w rytach i tajemnej wiedzy. To wtajemniczenie zmienia status inicjowanego: status religijny, społeczny, a wręcz ontologiczny, staje się on bowiem „nowym człowiekiem”.

Wtajemniczenie ma na celu doprowadzenie człowieka do udziału w Boskiej Rzeczywistości, ale warunkiem jest uprzednie uczestniczenie w religijnej społeczności. Taka jest droga wtajemniczenia – najpierw adept odkrywa znaki (sakramenty) pozwalające mu odnaleźć miejsce wewnątrz sakralnego ładu świata, a dopiero poprzez to uczestnictwo może dostąpić udziału w samej rzeczywistości transcendentnej, która wówczas może mu się odsłonić. Poznanie religijne jest zatem skutkiem uczestnictwa w świętej Rzeczywistości. Epistemologia racjonalistyczna podkreśla niezależność sytuacji poznawczej od egzystencjalnej sytuacji podmiotu. Inaczej postępuje człowiek religijny – wie, że najpierw musi otworzyć swoje życie na Boskość, aby z kolei ona zechciała mu udzielić swego światła.

Organ poznania religijnego można określić jako „intuicję”, jednak nie w znaczeniu bergsonowskim. Używając tego terminu, chcę podkreślić prostotę aktu poznawczego w religii, a zarazem jego głębokie wniknięcie w samą strukturę rzeczywistości. Nie jest to akt spekulatywny, najczęściej stanowi wynik rytualnej czy ascetyczno-mistycznej inicjacji, przekształcającej sposób bycia człowieka – inaczej mówiąc: na tyle widzisz Boga, jakim jesteś człowiekiem.

Również poznanie jest procesem postępowania na jakiejś drodze, bowiem stan końcowy umysłu poznającego nie jest jego stanem początkowym. Jednakże w poznaniu religijnym liczy się nie tylko stan umysłu, lecz także egzystencjalna sytuacja człowieka. W tradycji hinduistycznej niewiedza (*avidia*) jest skutkiem kosmicznej ułudy (*maja*) i to ona zamyka człowiekowi drogę do poznania prawdziwej rzeczywistości. W tradycji monoteistycznej stan niewiedzy o Bogu jest skutkiem grzechu, głębokiej skazy, jaką dźwigają ludzie na skutek dramatu *in initio*.



Rysy szczególne poznania religijnego są wyznaczone specyfiką przedmiotu religijnego, tej transcendentnej Rzeczywistości, ku której człowiek dąży, gdyż jego „serce jest niespokojne” (św. Augustyn). Tradycja monoteistyczna podkreśla kluczowy moment wiary rozumianej jako zaufanie Bogu jako punktu wyjścia dla całego procesu poznawania Boga. Jest to droga wymagająca nie tyle oczyszczenia umysłu (jak w tradycji dalekowschodniej), lecz raczej ufego zawierzenia boskiemu Mistrzowi. Dlatego też w tradycjach monoteistycznych relacja religijna nie jest relacją części do Całości, ale uczestniczeniem osoby w życiu Boga. Celem nie jest utrata osobowej odrębności w „doświadczeniu oceanicznym”, lecz to, „by Bóg był wszystkim we wszystkich” (por. 1 Kor 15,28).

Wreszcie zawsze poznanie to ma charakter zobowiązujący. Chodzi o to, że w samym akcie poznania, w kontakcie z Przedmiotem, człowiek religijny odczytuje wezwanie, zobowiązujący charakter tej więzi, jaka wiąże go z Absolutem. Porażony blaskiem Światłości jak Szawel pada na ziemię i pyta: „Co mam czynić, Panie?”. W miarę postępowania za głosem ogarnia go coraz większa jasność.

### Co wnosi hermeneutyka do rozumienia doświadczenia religijnego?

Wróćmy na zakończenie do poglądów Williama Jamesa. Należy przyznać, że jego rozumienie religii stanowiło ważny głos w debacie o istocie religii. Jednakże rozróżnienie „zwykłych” i „nadzwyczajnych stanów umysłu” sprzyja upowszechnieniu przekonania o tym, iż doświadczenia religijne są udziałem ludzi wyróżnionych. Podejście hermeneutyczne uchyla taką tezę: doświadczenie religijne również jest udziałem ludzi normalnych, „zdrowomyślących” (jakby to określił James), posługujących się rozumem, ale nie zamykających się w poznawaniu rzeczywistości w dogmatycznych regułach naturalistycznego empiryzmu.

Drugą ważną kwestią jest to, iż filozof religii, korzystający z tradycji hermeneutycznej, nie może ograniczyć sfery swych badań do czysto indywidualnej religijności, lecz poważnie bierze pod uwagę zakorzenienie jednostki w życiu wspólnoty i w przekazie tradycji. Światem człowieka jest świat kultury, który pozwala nam otwierać się na Innego oraz na historię.



## Język, którym mówi człowiek religijny...

### Język a „sytuacja religijna”

Nie istnieje „język religijny” w sensie ścisłym; kto chciałby rygorystycznie rozumieć ten termin, nie odnajdzie go w zbiorze języków naturalnych, nie stanowi on też jednego z języków sztucznych. Człowiek religijny mówi po polsku czy po niemiecku, a nawet wtedy, gdy czyta łacińską Wulgatę bądź studiuje hebrajski tekst Starego Testamentu, ma do czynienia z językami naturalnymi, których użycie nie jest wyłącznie religijne.

Używając więc tego niezbyt jasnego określenia, mamy po prostu na myśli religijne użycie języka. Oczywiście, istnieją terminy właściwe tylko temu użyciu języka, słowa takie jak „łaska”, „sakrament” czy „parafia” słyszymy raczej w ogłoszeniach parafialnych, rzadziej w komunikatach prasowych czy przemówieniach mężów stanu. Jednakże zasadniczy zbiór leksykalny, podobnie jak reguły składni pozostają identyczne zarówno w językach naturalnych, jak i w wypowiedziach religijnych. O tym więc, czy mamy do czynienia z religijnym użyciem języka, decyduje kontekst sytuacyjny, można zatem zaryzykować pierwsze przybliżenie: język religijny jest to język, którym posługuje się człowiek w sytuacji religijnej. Płynie z tej prostej konstatacji wniosek dla naszych rozważań bardzo ważny, oznacza on bowiem, iż warunek ustalenia kryteriów pozwalających odróżnić religijne użycie języka od innych sposobów posługiwania się nim stanowi ustalenie cech sytuacji religijnej.

Dużą trudność w opisie tej sytuacji stanowi fakt, iż jest ona zawsze wpisana w rzeczywistość kultury, nie ma bowiem doświadczenia człowieka poza kulturą. Człowiek nie ma bezpośredniego oglądu istoty Boga, wszelki kontakt z rzeczywistością ponadempiryczną jest zawsze zapośredniczony przez to, co człowiekowi w jego realnym bycie jest bliższe – przez drugiego człowieka, przez księgę, słowa, symbole, gesty... Ale to, co bliższe, stanowi właśnie narzędzia komunikacji

międzyludzkiej, inaczej mówiąc: najbliższa człowiekowi jest kultura. Nie ma pozakulturowych sytuacji religijnych, tak jak nie ma pozakulturowego człowieczeństwa. Skoro tak, to powstaje pytanie, czy można wyznaczyć wyraźne cechy pozwalające odróżnić sytuację religijną od innych sposobów bycia i zachowywania się ludzi. Kwestia wyznaczenia tych „cech diagnostycznych” była i jest przedmiotem debaty pomiędzy myślicielami; na użytek naszych obecnych rozważań przytoczę poglądy sformułowane przez Maxa Schelera<sup>1</sup>.

Najważniejsze zadanie stanowi opis istotowych stanów świadomości decydujących o jej nastawieniu religijnym. Cóż to oznacza? Najkrócej można odpowiedzieć, iż jest to świadomość ukierunkowana intencjonalnie na Boga istniejącego absolutnie, a zarazem świętego, który człowiekowi udziela światła objawienia. Świadomość religijna nie jest tylko stanem subiektywnym, przeciwnie – jest nakierowana na Przedmiot. Przy bardziej szczegółowym opisie okazuje się, iż nie jest to nastawienie czysto poznawcze, tak charakterystyczne dla filozofii, a wyrastające ze zdziwienia; przeciwnie – jest to poznanie, które rodzi się w człowieku wraz z adoracją, czyli bezinteresownym uwielbieniem i zachwytem. Bóg jest święty, a to oznacza, iż przewyższa On wszystkie wartości, nadając im jednocześnie właściwą hierarchię. Religijne poznanie Boga wynika ze świadomości, iż Bóg udzielił siebie człowiekowi, odsłonił przed nim swoje absolutne istnienie i świętość – innymi słowy, przywołując trafne określenie Schelera, można powiedzieć, iż każda wiedza o Bogu jest wiedzą od Boga. Ta krótka charakterystyka sytuacji religijnej jest chyba wystarczająca i pozwala ją jasno odróżnić od innych sposobów bycia i zachowania człowieka.

Jak napisałem, religia istnieje w kulturze, co oznacza, iż nie można jej pomyśleć poza sferą rozlicznych zapośredniczeń umożliwiających komunikację zarówno międzypersonalną (ja–ty), jak i w obrębie wspólnoty (my)<sup>2</sup>. Z tej prostej obserwacji wynikają bardzo istotne konsekwencje. Człowiek religijny posługuje się językiem jako środkiem umożliwiającym komunikację międzypersonalną, zarówno w wymiarze międzyludzkim, jak również (o czym człowiek religijny jest głęboko przekonany) w kontakcie z Bogiem: nie ma religii bez modlitwy. Język

<sup>1</sup> M. Scheler, *Problemy religii*, tłum. A. Węgrzecki, Kraków 1995.

<sup>2</sup> J. A. Kłoczowski, *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*, Tarnów 1994.

ten ma przynajmniej dwojaki charakter – jest komunikacją tak słowną, jak i obrazową (symbol); słowo i obraz to środki wyrazu bardzo mocno ze sobą splecione, wzajemnie się wyjaśniające. Język objawienia, język, który w sytuacji religijnej odbierany jest przez człowieka jako Słowo Boże, to zawsze język „wcielony”, bowiem tylko w słowie ludzkim wieść z zaświatów może dotrzeć do uszu i umysłu człowieka. Bez tego wcielenia nie byłaby możliwa religia, czyli komunikacja człowieka z Bogiem. Trzeba jednak dodać, że w każdej tradycji religijnej możemy zauważyć istnienie silnej tendencji do wyłamania się i ucieczki z tej opisanej przeze mnie sytuacji religijnej, w której cały system zapośredniczeń kulturowych pełni tak zasadniczą rolę. Pragnienie niezapośredniczonej relacji z Bogiem odnajdujemy we wszystkich prądach mistycznych, występujących w każdej tradycji religijnej. Dla naszych rozważań jest to o tyle istotne, iż trzeba będzie w odpowiednim miejscu zająć się sprawą milczenia religijnego, które też stanowi rodzaj wypowiedzi religijnej.

Jeżeli słowo (tak jako język, jak i w postaci obrazu-symbolu) jako narzędzie komunikacji istnieje zawsze wcielone w jakąś wspólnotę kulturową, to przy jego rozważaniu musimy także wziąć pod uwagę sprawę tradycji rozumianej jako przekaz pamięci, w której zawarta jest świadomość „wielkich dzieł Bożych”, zarówno słów Jego Objawienia, jak i pamięć czynów dokonanych przez Boga dla zbawienia człowieka. Tradycja istnieje w przekazie pamięci pomiędzy pokoleniami, lecz taki przekaz jest zawsze interpretacją<sup>3</sup>.

Ciągłość przekazu i jego właściwa interpretacja w dużym stopniu warunkują zrozumiałość języka religijnego. Co najmniej od czasów oświecenia kultura europejska wydaje się tracić zdolność do korzystania z bogatego źródła przekazu tradycji, przynajmniej w jej prostym, w swej dosłowności naiwnym przekazie. Paul Tillich słusznie rozróżnił mit zamknięty i mit rozłamany, to znaczy pojmowanie mitu literalnie oraz jako mitu, czyli symboli rozjaśniających wymiar ostatecznego odniesienia człowieka do Nieuwarunkowanego<sup>4</sup>.

Jaka jest więc, w świetle zarysowanej wyżej problematyki, obecna sytuacja języka religijnego? Nie ma powrotu do pierwotnej naiwności,

3 Gershom Scholem jest autorem kapitalnego stwierdzenia: „Nie system, lecz komentarz jest właściwą postacią, w jakiej można rozwijać prawdę”: tenże, *O głównych pojęciach judaizmu*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1989, s. 97.

4 P. Tillich, *Dynamika wiary*, tłum. A. Szostkiewicz, Poznań 1987, s. 67–72.

język religijny był współkształtowany wraz z obrazem świata, który został bezpowrotnie odrzucony<sup>5</sup>. Ale sens przekazu bynajmniej nie uległ przedawnieniu, mimo bowiem zmiany sytuacji historycznej rdzeń egzystencjalnej doli człowieka pozostał taki sam, stąd też nieuchronna konieczność interpretacji. Zakres i strategia takiej interpretacji stanowi jeden z zasadniczych wątków współczesnej debaty nad językiem religijnym; dotyczy to zarówno sporu mającego na celu ustalenie kryterium sensowności wyrażeń religijnych, jak i odpowiedniej strategii interpretacyjnej, którą trzeba przyjąć, aby adekwatnie odczytać sens prawd religijnych przekazanych w słowach i symbolach.

Każdy spór o interpretację musi być poprzedzony rzetelnym opisem rzeczywistości, o której mowa, opisem zmierzającym do oddania bogactwa interesującej nas dziedziny. Odnoszę wrażenie, że pewne ubóstwo badań nad językiem religijnym podejmowanych w kręgu filozofii analitycznej wynika z ograniczenia się do jednego ze sposobów używania języka religijnego, czyli języka teologicznego. Skądinąd wiemy, że teologia jest bardziej językiem interpretacji podstawowego przekazu tradycji niż – by tak rzec – językiem religijnym podstawowym, językiem objawienia i modlitwy.

W niniejszym szkicu, stanowiącym jedynie próbę zarysowania mapy całej problematyki, trzeba zacząć od fenomenologicznego opisu bogactwa języka, jakim posługuje się człowiek religijny. Dalej warto zastanowić się nad kryterium wyboru odpowiedniej strategii hermeneutycznej, która by dawała nadzieję dotarcia do najbardziej istotnego sensu przekazanego przez religijną tradycję. Skończyć trzeba będzie – jak czyni to każdy człowiek religijny – na przejściu od słowa do milczenia, w którym zawarty jest najgłębszy sens tego, o czym mówi słowo<sup>6</sup>.

## Fenomenologia języka religijnego

Przy każdej próbie naszkicowania choć przybliżonego obrazu bogactwa języka religijnego stajemy porażeni ogromem i komplikacją tego zjawiska.

<sup>5</sup> Por. C. S. Lewis, *Odrzucony obraz*, tłum. W. Ostrowski, Kraków 1995.

<sup>6</sup> I jeszcze jedna uwaga. W moich rozważaniach ograniczę się do jednego typu tradycji religijnej, którą zwać będę dialogiczną, taką mianowicie, w której występuje osobowa koncepcja Boga jako Stwórcy, Objawiciela i Zbawcy. Analizę językowej właściwości tradycji, które w opozycji do dialogicznych można nazwać monologicznymi, trzeba będzie odłożyć.

Dlatego też Czytelnik ze zrozumieniem potraktuje moją decyzję, aby ograniczyć się do jednej tradycji religijnej i omówienia jedynie języka religii biblijnej. Oczywiście, nawet przy takim ograniczeniu zadanie pozostaje niewykonalne: ktokolwiek widział, przynajmniej na półkach bibliotecznych, opasłe tomy różnych słowników biblijnych, jak choćby wielotomowy słownik greki biblijnej pod redakcją Gerharda Kittela, ten wie, o czym mówię. Nawet jednak ogólne spojrzenie na istotne cechy języka biblijnego będzie stanowiło dobry punkt wyjścia dla naszych dalszych rozważań.

Warto zauważyć, iż w tradycji biblijnej rola języka jest szczególnie ważna, bowiem właśnie język, nie zaś inne formy komunikacji, stanowi istotne medium objawienia. Różnica ta uwidacznia się szczególnie w porównaniu z opisanymi przez Eliadego religiami kosmicznymi, w których szczególną rolę odgrywa obraz<sup>7</sup>.

W języku, którym posługuje się człowiek Biblii, można wyróżnić główne typy wypowiedzi organizujących różne odmiany tego języka, nadające im specyficzne cechy: opowiadania, przepisy Tory oraz słowo prorockie<sup>8</sup>. Trzon przekazu biblijnego stanowią opowiadania o tym, co Bóg uczynił dla swojego ludu. W przeciwieństwie do innych tradycji religia biblijna urzeczywistnia się przede wszystkim w dziejach. W religiach kosmicznych *teatrum* religijne stanowi świat wyprowadzany przez bogów z pierwotnego chaosu, natomiast religie mistyczne poszukują kontaktu z B(b)ogiem w intymności wewnętrznego przeżycia.

Osobliwość religii profetycznych (czyli dialogicznych) wyraża się w tym, iż Słowo Boga objawia swoją moc nie tylko w stworzeniu i podtrzymywaniu świata (jak mówią teologowie – w Opatrzności), ale także (a może przede wszystkim) poprzez działanie w czasie, w dziejach człowieka. List do Hebrajczyków, będący świadectwem świadomości religijnej chrześcijan, którzy wyszli z tradycji judaistycznej i mieli głębokie zrozumienie dla zachowania zarówno kontynuacji, jak i reinterpretacji tradycji, zaczyna się tak: „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców naszych przez proroków” (Hbr 1,1). Istota powołania i przesłania prorockiego zasadza się na tym, iż odsłania ono religijny sens wydarzeń

7 Por. P. Ricœur, *Manifestation et proclamation* [w:] tegoż, *Le Sacré. Etudes et recherches*, Paris 1974, s. 57–76 (niestety w polskim wydaniu *Objawianie i powiadamianie*, tłum. J. M. Godzimirski [w:] tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. E. Bieńkowska i in., Warszawa 1985, s. 357–381 tłumaczenie wprowadza w błąd).

8 Szerzej o tym zob. J. A. Kłoczowski, *Między samotnością a wspólnotą*, dz. cyt.

historycznych, przez które Bóg doświadczał, karał i wychowywał swój naród, ucząc go swoich dróg, a był to naród o twardym karku. Prorok – podobnie jak cały świat, jak każdy człowiek – powołany zostaje do życia, Bóg bowiem poznał go wcześniej. Jeremiasz słyszy Głos: „Zanim ukształtowałem cię w łonie matki, znałem cię, nim przyszedłeś na świat, poświęciłem cię, prorokiem dla narodów ustanowiłem cię” (Jr 1,5).

Pisze współczesny biblista: „W rzeczywistości słowo Boże powoduje zawsze to, co zapowiada, zarówno wtedy, kiedy chodzi o wydarzenia tworzące dzieje Izraela, jak i wtedy, gdy mowa o rzeczywistościach kosmicznych albo o samym kresie planu zbawienia”<sup>9</sup>.

Słowo Objawienia nie jest abstrakcyjnym traktatem teologicznym ani gnostycką medytacją dla wtajemniczonych. To sposób ujawniania się Boga zawsze w konkretnej sytuacji, którą uprzednio zdefiniowaliśmy jako „sytuację religijną”. Właśnie przez działania, a nie dyskursywny wywód słowo objawia Tego, Kto mówi. Warto oczywiście podejmować refleksję nad sensem świata i dziejów zbawienia, jak czytamy na kartach psalmów czy ksiąg mądrościowych, ale będzie to zawsze pełna adoracji modlitwa człowieka rozpamiętującego wielkie dzieła Boże.

Słowo objawiające nie tylko odsłania sens świata i historycznych wydarzeń, jest jednocześnie słowem wezwania skierowanym przede wszystkim do osoby, ale także poprzez tę osobę – do całej wspólnoty. Ma charakter powołania, w którym zawarte jest jakieś określone posłannictwo (Abraham, Mojżesz). Temu powołaniu towarzyszy błogosławieństwo zapewniające Bożą opiekę i przyjaźń, a także słowa umocnienia, jak te skierowane do Jeremiasza w czasie wyjątkowo trudnego kryzysu wiary, ukazujące mu sens posłania otrzymanego od Boga (Jr 15,19–20). Swoim słowem Bóg ustanawia prawa, tak na górze Synaj, jak na górze Błogosławieństw („było powiedziane – a Ja wam powiadam”).

Są to wreszcie – *last but not least* – słowa miłości, czułego pochylenia się nad człowiekiem, czego wspaniałym świadectwem jest najpiękniejszy miłosny poemat świata. Pieśń nad Pieśniami.

Religie biblijne są religiami dialogicznymi, w których człowiek odpowiada na wezwanie Boga, a więź religijna zasadza się na międzyosobowym spotkaniu. Spójrzmy zatem na sposoby posługiwania się przez człowieka językiem w sytuacjach religijnego spotkania, kiedy ma on

---

<sup>9</sup> *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań–Warszawa 1985, s. 878.



świadomość tego, iż jego słowo jest tylko odpowiedzią na słowo Boga. Człowiek Biblii posługuje się językiem relacyjnym, wypowiedzanym zawsze ku Bogu czy ku drugiemu człowiekowi, natomiast nie spotykamy posługiwania się językiem dla czystego opisu. Gdy prorok opowiada dzieje, nie czyni tego językiem historyka-naukowca, lecz po to, aby dać świadectwo swojej – i swojego narodu – wierze w moc Bożą:

Zaiste podobnie jak czy ulewa i śnieg spadają z nieba i tam nie powracają, dopóki nie nawodnią ziemi, nie użyźnią jej i nie zapewnią urodzaju, tak iż wydaje nasienie dla siewcy i chleba dla jedzącego, tak słowo, które wychodzi z ust moich, nie wraca do Mnie bezowocne, zanim wpierw nie dokona tego, co chciałem, i nie spełni pomyślnie swego posłannictwa (Iz 55,10–11).

Człowiek wyznający wiarę, czyli uznający moc i skuteczność działania Boga w świecie i dziejach, jest człowiekiem przyjmującym słowo. Nie oznacza to tylko intelektualnej akceptacji zawartych w nim treści, jest w gruncie rzeczy posłuszeństwem słowu, czyli dostosowaniem swojego życia do Bożej woli. Można by wiele mówić o psychologicznych subtelnościach w opisie zmagania rozgrywających się między człowiekiem a Bogiem, którego słowo, choć tak przemożne i skuteczne, nie łamie ludzkiej wolności, lecz tylko wzywa do odpowiedzi. Odpowiedź ta ma być akceptacją powołania w pełnej zgodzie, która wyzwala najgłębszą wolność, wolność na miarę miłości<sup>10</sup>. Czasami jest to walka, jak ta Jakuba z Nieznajomym nad potokiem Jabbok albo też walka Jeremiasza z Bogiem wyrażająca się w zmaganiu z własnym powołaniem.

Inaczej ma się sprawa w literaturze, „mądrościowej”. W Nowym Testamencie Ewangelię św. Jana otwiera słynna fraza: „Na początku było Słowo”. Nie wchodząc w rozległą dyskusję, która toczy się nad sensem tego stwierdzenia, podkreślić trzeba, iż stanowi ono rozwinięcie tekstu z Księgi Przysłów, gdzie Mądrość mówi:

Pan mnie stworzył, swe arcydzieło, jako początek swej mocy, od dawna, od wieków jestem stworzona, od początku, nim ziemia powstała (Prz 8,22–23).

W *Opowieściach Zoharu* znajdujemy dający do myślenia fragment, wskazujący na to, iż w religijnej świadomości judaizmu żywa była myśl o powstaniu Tory wyprzedzającym stworzenie świata. Bóg

<sup>10</sup> J. A. Kłoczowski, *Wolność na miarę miłości*, „Znak” 1981, nr 7, s. 861–879.

kiedy stworzył człowieka, tak przemówił do świata: „Świecie, świecie! Ty i wszystkie twoje prawa wspieracie się i trzymacie razem tylko na Torze; dlatego właśnie stworzyłem w tobie człowieka, żeby zajmował się Torą. Jesliby tak nie miało być, wtrącę cię na powrót w chaos i wszystko, co w sobie zawierasz – a to ze względu na człowieka”. [...] każdy, kto zajmuje się Torą, podtrzymuje świat i ustanawia wszelką rzecz na właściwym jej miejscu<sup>11</sup>.

Tak więc słowo, które jest u Boga (w tradycji judaistycznej mające postać Księgi, podobnie zresztą jak w tradycji islamu), poprzedza stworzenie, jest u początku istnienia wszystkich rzeczy i człowieka. I więcej – cały świat „wspiera się i trzyma razem” tylko na słowie, które zawarte jest w Księdze boskich wyroków. Jak w słowach psalmu: „Stwarzasz je, gdy ślesz swego Ducha i odnawiasz oblicze ziemi” (Ps 104,30).

Słowo Boga jest więc pełne mocy; zanim będzie – w języku człowieka – nazywać i rzeczy, i rośliny, i zwierzęta, jak to czynił Adam, ma moc sprawczą i właśnie słowem Bóg powołuje wszystko do istnienia. Tak więc prawda o szczególnym charakterze Słowa Bożego, skrupulatnie przekazywana przez święte teksty, wyraża się w tym, że słowo nie tylko oznacza, ale sprawia to, co znaczy – wyrażając się zaś językiem współczesnej filozofii: sens wyprzedza istnienie.

Podobne wątki znajdziemy w różnych, często jeszcze mitologicznych tradycjach religijnych<sup>12</sup>. Język religijny jest także językiem adoracji i uwielbienia, sławiącym wielkość Boga i Jego dzieła. Uczy jednocześnie widzenia wszystkich rzeczy w świetle Bożym, odsłania przed człowiekiem boski wymiar tego wszystkiego, co jest dziełem Boga.

## Hermeneutyka języka religijnego

Słyszeć to znaczy rozumieć

Przesłanie zawarte w języku religijnego Objawienia zawsze stanowiło przedmiot interpretacji, nie istnieje bowiem inny sposób przekazu jak przez interpretację. Ma ona co najmniej dwa zadania – ukazanie

<sup>11</sup> *Opowieści Zoharu*, tłum. i kom. I. Kania, Kraków 1994, s. 18.

<sup>12</sup> Por. G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1978, s. 447 i nn.

głębszego sensu przekazywanego tekstu czy przekazu ustnego oraz przybliżenie jego znaczenia, co umożliwiłoby rozumienie.

Szczególnie ważny węzeł dyskusji interpretacyjnej został zawiązany na przejściu pomiędzy judaizmem a chrześcijaństwem, gdy dla wierzących w zmartwychwstanie Jezusa z Nazaretu i odkrycie Jego godności mesjańskiej teksty biblijne Starego Testamentu nabrały nowego znaczenia, którego sens rozjaśniało wydarzenie paschalne.

Drugim momentem istotnym dla wyznaczenia kierunku debaty interpretacyjnej stało się wyzwanie inkulturacji w spotkaniu ze stylem myślenia wypracowanym przez Greków, zasadniczo przecież odmiennym od stylu myślenia i pojmowania świata przez Hebrajczyków. Szczególnie ważna była w związku z tym myśl Orygenes, który na wieki ustalił teorię współistnienia w czytaniu Pisma różniących się sensów:

Trzeba zatem w potrójny sposób wpisać do swojej duszy myśli Pism Świętych: dla prostego czytelnika wpłynię budująco to, co jest niejako ciałem Pisma (tak nazywamy sens prosty); ten, kto zrobił pewne postępy, zostanie zbudowany jego, by tak powiedzieć, duszą; a „prawem duchowym”, które jest ciałem przyszłych dóbr, zostanie zbudowany doskonały [...]. Jak bowiem człowiek składa się z ciała, duszy i ducha, w ten sam sposób zbudowane jest Pismo, które Bóg przeznaczył, aby służyło ku zbawieniu ludzi<sup>13</sup>.

### Współczesny spór hermeneutyczny

Spróbujmy teraz spojrzeć na różne metody, za pośrednictwem których próbowano dojrzeć sens znaczeń biblijnych.

#### A. Interpretacja dosłowna (literalna)

Paradoksalnie takie właśnie stanowisko charakterystyczne jest dla dwóch przeciwstawnych poglądów: fundamentalizmu i racjonalizmu. Pierwszy z nich wyznają zwolennicy literalnego rozumienia każdego tekstu Pisma natchnionego. Dla fundamentalisty każde słowo jest nie tylko natchnione, ale także zawiera objawienie, więcej: jest objawieniem. Jest światłem Bożym, które trzeba po prostu przyjąć. Nie należy zastanawiać się nad tym, w jakim stopniu autorzy tekstów biblijnych, opowiadając o wielkich dziełach Bożych, posługiwali się właściwym

<sup>13</sup> Orygenes, *Filokalia*, tłum. K. Augustyniak, Warszawa 1979, s. 11–12.

dla swoich czasów obrazem świata. Sposób rozumienia świata i czasu należą także do treści objawionych – Bóg ulepił człowieka z mułu ziemi, świat został stworzony w sześć dni, a Ewa w najbardziej dosłowny sposób została ukształtowana z Adamowego żebra. Wszelkie przemądrzałe odróżnianie przez teologów „rodzajów literackich”, poszukiwanie sensu głębszego niż dosłowny jest po prostu przejawem bezbożności.

Paradoksalnie – podobne stanowisko zajmują krytycy racjonalistyczni, według których język religijny nie zawiera żadnych znaczeń wykraczających poza czystą dosłowność. Gdy przeglądamy prześmiewcze komentarze myślicieli oświecenia, złośliwie pastwiących się nad tekstami biblijnymi, uderza fundamentalistyczna prostoduszność tych „mistrzów podejrzeń”.

## B. Interpretacja alegoryczna

Greccy Ojcowie Kościoła przyjęli zasadę interpretacyjną – przejść od historii do tajemnicy. Był już precedens w dziejach kultury hellenistycznej – mianowicie często stoicy próbowali starą grecką mitologię wyłożyć tak, by stała się zrozumiała dla pokoleń, które już nie umiały w prostocie naiwności uczestniczyć w świecie opisanym przez mity skodyfikowane przez Hezjoda czy Homera. W kręgu grecko-chrześcijańskim próbowano w ten sposób wyjaśniać księgi biblijne.

Na czym polega wyjaśnianie alegoryczne?<sup>14</sup> Wyrasta ono z przekonania, iż w opowieści obrazowej zawarty jest sens, który da się adekwatnie przełożyć na język pojęciowy i w ten sposób można dokonać operacji pozwalającej ująć całą treść przekazu biblijnego w system pojęć wywodzących się z tradycji filozoficznej. Jeżeli widzę siedzącą damę, która ma oczy zakryte, a w rękach dzierży wagę, to wiem z całą pewnością, że mam do czynienia z alegorią sprawiedliwości. Jej zasłonięte oczy oznaczają, iż nie ma ona względu na osobę, natomiast waga sprawia, iż wierzymy w jej rozumne rozeznanie właściwego ciężaru rozpatrywanych spraw.

Oczywiście w języku religijnym spotykamy także wyrażenia alegoryczne, ale nie można przyjąć jednej tylko zasady interpretacji tego języka, jest on bowiem – jak to już ukazała analiza fenomenologiczna – strukturą

<sup>14</sup> Por. W. Stróżewski, *Symbol i rzeczywistość* [w:] tegoż, *Istnienie i sens*, Kraków 1994, s. 438–464.

dużo bardziej złożoną. Dla wierzącego chrześcijanina Wcielenie, ziemskie życie Jezusa, nie jest żadną alegorią, ale faktem o charakterze historycznym (wyznaje on w *Credo* swoją wiarę, iż Jezus został „umęczon pod Ponckim Piłatem”, co wyraża głębokie przekonanie o historycznej faktyczności tego wydarzenia, a nie o jego ulotnej alegoryczności).

### C. Wyjaśnienie symboliczne

Słowo „symbol” najczęściej kojarzy się nam z przedmiotem, trzeba jednak pamiętać, że mamy do czynienia nie tylko z przedmiotem, ale z całą otaczającą go sytuacją, z komunikacją, dla której jest narzędziem. Powiedzmy to mocno – symbol jest przede wszystkim wydarzeniem komunikacji, nawiązania łączności. Relacja pomiędzy symbolem a rzeczywistością, do której on odsyła, jest dużo bardziej złożona niż w wypadku alegorii i dlatego nie tak łatwa do uchwycenia. Władysław Stróżewski pisze: „Symbol jest znakiem odnoszącym się do czegoś w istocie swej niewyraźnego”<sup>15</sup>. Jakie są konsekwencje tego stwierdzenia? Jeżeli jest ono słuszne, to wolno nam przypuszczać, iż człowiek posługujący się symbolem posiada – przynajmniej *implicite* – jakąś teorię otaczającą nas rzeczywistości. Zakładamy, że człowiek taki uważa, iż rzeczywistość jest bogatsza i bardziej złożona, niżby można było sądzić, a także że nie da się jej adekwatnie poznać przy pomocy narzędzi poznania potocznego czy też racjonalnego. Przyjęcie poznawczej funkcji symbolu może także oznaczać po prostu realizm, czyli postawę szacunku dla rzeczywistości, a wraz z nią podzielenie poglądu wyrażonego przez Shakespeare’a: „Więcej jest rzeczy w niebie i ziemi, niż się wydaje naszym filozofom”<sup>16</sup>.

Symbol wskazuje na rzeczywistość poza sobą – i to jest jego cecha wspólna ze wszystkimi znakami, także z alegorią. Natomiast podstawowa różnica polega na tym, iż owo intencjonalne wskazywanie na rzeczywistość nie prowadzi do poznania, które by wyczerpało całe bogactwo poznawanego przedmiotu, jak ma to miejsce w wypadku znaku konwencjonalnego, jakim niewątpliwie jest alegoria.

Oczywiście interpretacja symboli stanowi wielki problem. Przekonujące wydaje się stanowisko Tillicha, który wskazał, iż można traktować symbol na dwa sposoby: jako symbol zamknięty bądź jako otwarty

<sup>15</sup> Tamże, s. 439.

<sup>16</sup> W. Shakespeare, *Hamlet*, tłum. S. Barańczak, Kraków 2004, s. 52.

(rozłamany). Symbol otwarty jest to struktura otwierająca na nieznanie przedtem znaczenia; symbol zamknięty – gdy jest traktowany w sensie dosłownym, jak w wypadku omawianym powyżej. Symbol zamknięty jest martwy, nie potrafi już nic powiedzieć, nie stanowi narzędzia żadnej komunikacji. Tę komunikację może jedynie „odzyskać” poprzez interpretację. Stąd też tak wielką rolę we współczesnej myśli filozoficznej, ale i w całej kulturze pełni hermeneutyka.

Problem hermeneutyki pojawia się w czasie, gdy następuje zerwanie bezpośredniego przekazu tradycji, gdy nie umiemy czytać przesłania tekstów (czy innych twórców kultury), jakie przekazała nam przeszłość. Bardzo lubię to sformułowanie: „Tradycja to obcowanie w sferze wartości – ponad życiem i śmiercią”<sup>17</sup>. Nasz czas jest czasem zerwania bezpośredniego uczestniczenia w tradycji: straciliśmy naiwność i tylko interpretując, możemy słyszeć i rozumieć. Stąd powstaje problem „koła hermeneutycznego”. Najlepiej sformułował to Rudolf Bultmann:

Każde rozumienie, jak każda interpretacja jest [...] ustawicznie określane przez sposób, w jaki stawiamy pytanie, oraz przez to, na co jest skierowane [...]. Opiera się więc zawsze na wcześniej dopuszczonym założeniu, a to znaczy, że kieruje się zawsze przedzrozumieniem (*Vor-verständnis*) rzeczy, przez wzgląd na którą jest prowadzone badanie tekstu. Tylko na podstawie tego przedzrozumienia umożliwia ono wszelkie badanie i interpretowanie<sup>18</sup>.

Innymi słowy, podstawowa reguła interpretacji brzmi: *credo, ut intelligam, intelligo, ut credam* (wierzę, aby rozumieć, rozumiem, aby wierzyć). Jest to rys charakterystyczny współczesnej sytuacji religijnej, nie tej opisującej wymiar socjologicznych przemian, ale dotyczącej pojedynczego człowieka – mianowicie w samym obrębie wiary pojawia się wysiłek rozumienia, bez którego sam akt uwierzenia, jak i trwania w wierze wydaje się prawie niemożliwy. Stąd nie tylko akademicka, ale i egzystencjalna waga refleksji nad językiem religijnym.

<sup>17</sup> E. Feliksiak, *Budowanie w przestrzeni sporu*, Warszawa 1990, s. 55.

<sup>18</sup> R. Bultmann, *Glauben Und Verstehen*, cyt. za: P. Ricœur, *Symbol daje do myślenia*, tłum. S. Cichowicz [w:] tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka...*, dz. cyt., s. 70.

## Uwagi końcowe – poznawczy aspekt języka religijnego

Henry Duméry powiedział to dobitnie: wiara nie jest krzykiem, nie jest wyrazem czysto subiektywnych przeżyć. Wiara wynika ze spotkania z Rzeczywistością, która człowieka przekracza i przenika zarazem, i dlatego właśnie – wpisany w sytuację religijną – język pełni zasadniczą rolę w samym życiu religijnym.

Poznanie religijne nie jest aktem spekulatywnym, lecz raczej efektem rytualnej czy ascetyczno-mistycznej inicjacji, przekształcającej sposób bycia człowieka – inaczej mówiąc: tyle widzisz Boga, jakim jesteś człowiekiem.

Poznanie jest procesem, postępowaniem na jakiejś drodze, bowiem stan końcowy umysłu poznającego nie jest jego stanem początkowym. Jednakże w poznaniu religijnym chodzi nie tyle o stan umysłu, istotniejsza jest egzystencjalna sytuacja człowieka.

Dokonany powyżej – bardzo pobieżny oczywiście – fenomenologiczny opis cech istotnych języka religijnego wskazuje, jak ważną rolę język ten odgrywa w każdej z funkcji poznania religijnego. Posługuje się nim człowiek w sytuacji religijnej i to właśnie pozwala mu na ową partycypację stanowiącą warunek każdego poznania w obszarze *sacrum*. Dalej – to język nakierowuje intuicję, aby umysł człowieka umiał ujrzyć tajemniczy, „symboliczny” wymiar rzeczywistości (tak chyba należy rozumieć słynne „drogi” św. Tomasza – tak ujrzyć świat, by zaczął mówić o Bogu). I dalej – w języku formułowane są treści wskazujące na zobowiązujący charakter uczestniczenia w relacji do Boga.

Powtórzę więc – język religijny jest narzędziem poznania, a zastosowany w obrębie sytuacji religijnej pełni swoją poznawczą funkcję inaczej niż w poznaniu naukowym, choć także prawomocnie; dlatego owa odrębność musi być uszanowana. Inaczej język ten przestanie „mówić”, przestanie odsyłać do jakiejkolwiek R(r)eczywistości. Jest to wniosek dość prosty, ale wart rozważenia, zarówno przez uczonych teologów, przez pracowitych duszpasterzy, jak i przez zażartych krytyków religii.





Rozmowy i spory



## Leszka Kołakowskiego myślenie o religii

W szkicu tym pragnę ograniczyć się do omówienia tego, co Leszek Kołakowski napisał na temat religii w *Obecności mitu*. Książka ta (a dokładnie dzieje jej publikacji) miała burzliwą historię<sup>1</sup>. Napisana w 1966 roku została złożona w wydawnictwie Czytelnik. Ale były to już czasy, kiedy Kołakowski wypadł z łask „wiodącej siły narodu” – to sprawiło, że *Obecność mitu* nie ukazała się drukiem w Polsce, lecz (w 1972 roku) wydał ją Instytut Literacki w Paryżu. Nie znaczy to jednak, że książka ta nie zaistniała w polskim krwiobiegu kulturalnym. Wprawdzie do kraju udało się przemyścić niewielką liczbę paryskich egzemplarzy, niemniej (kilka lat później) pojawienie się drugiego obiegu wydawniczego sprawiło, że możliwe stały się liczne przedruki w podziemnych oficynach.

Jak czytamy tę książkę po latach? *Obecność mitu* to ważna pozycja w dorobku Leszka Kołakowskiego, można by nawet zaryzykować tezę, że stanowi ona klucz do zrozumienia głównych wątków myśli tego filozofa. Sam Kołakowski często ukrywał swoje przekonania za parawanem omawiania idei myślicieli – bliskich mu czy dalekich, ale zawsze ważnych. Często jednak – na marginesie takiego omawiania czy dyskusji – wypowiadał własne poglądy. Rozprawa o micie jest jedną z tych jego prac, w których przemawia wprost, prezentując swoje stanowisko w fundamentalnej debacie na temat kultury.

Tytuł rozprawy może być niepokojący, bowiem słowo „mit” budzi liczne, często sprzeczne skojarzenia. Jest na przykład „mit białej rasy”, a psychiatrzy podejrzewają nas czasami o mitomanię. Jednak nawet

---

<sup>1</sup> Odwołuję się tu do wydania krajowego: L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Warszawa 2003; przy cytatach podaję strony w nawiasach. Więcej informacji na ten temat w mojej książce: *Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię*, Kraków 1993.

w pozytywnym znaczeniu słowo „mit” wydaje się zawłaszczone przez religioznawców, takich jak wielki Mircea Eliade, rekonstruujący obraz świata religii kosmicznych, opisywany i tworzony słowem mitycznej opowieści. Kołakowski nie zajmuje się archaiczną religijnością naszych przodków – pisze o naszym współczesnym świecie, o duchowej sytuacji naszego czasu. Czy zatem słowo „mit” jest mu potrzebne dla sformułowania diagnozy tego stanu rzeczy?

Autor *Obecności mitu* jest świadom tych trudności, ale tłumaczy, że dla opisu sytuacji jeszcze nienazwanej wygodniejsze jest czasem posłużenie się powszechnie znanym słowem (któremu nadaje się nowe znaczenie). „Zgeneralizowane pojęcie mitu – pisze Leszek Kołakowski – usiłuję zastosować jako sieć, która wyławia w kulturze pewien trwale konstytutywny składnik, a dzięki temu tworzy nieco inną zasadę podziału zjawisk, aniżeli się najczęściej w filozofii kultury przyjmuje” (s.9).

Wolno chyba wyrazić pogląd, iż – mówiąc o „miecie” – tak naprawdę Kołakowski mówi po prostu o religii, szukając dla niej trwałego miejsca w kulturze, poszukując uzasadnienia dla tezy, że „religia istnieje naprawdę”, co wprost napisał we wstępie do polskiego wydania *Traktatu o historii religii* Mircei Eliadego<sup>2</sup>. Zasadniczy nerw myślenia Leszka Kołakowskiego wskazuje linię uzasadnienia tej tezy nie poprzez weryfikację racjonalną czy empiryczną, ale poprzez wskazanie na niezbywalne potrzeby, w których wyraża się najgłębsza troska człowieka o to, by ujrzeć świat jako odślaniający sens. Sens ten pozwoliłby ludzkim wyborom nadać kierunek i znaczenie, chroniąc przed przeżywaniem życia jako „opowieści idioty”.

Jakież to czynniki w kulturze stara się wyłowić Kołakowski? Jego zdaniem przestrzeń kultury, w której zamieszkuje człowiek, „trwale konstytuują” dwa składniki: z jednej strony nauka, z drugiej zaś mit. Zdanie to – gdyby wypowiedział je prostoduszny zwolennik jakiegoś „światopoglądu naukowego” – oznaczałoby jednoznaczne dopisanie znaku afirmacji do terminu „nauka” oraz przypisanie mitowi określeń zdecydowanie obelżywych. Jednak u naszego autora sprawa przedstawia się zupełnie inaczej. Nauka jest tworem cennym i ważnym, stanowi bowiem „przedłużenie technologicznego pnia cywilizacji” (s.13), służy fizycznemu trwaniu gatunku ludzkiego. Poznać, aby opanować przyrodę, stworzyć dla ludzi „ekologiczną niszę” umożliwiającą

<sup>2</sup> Zob. L. Kołakowski, *Wstęp* [do:] M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 1966, s. XI–XVI.

przetrwanie – to wielkie zadanie, godne najwyższego szacunku. Ale człowiek to zwierzę odczuwające jeszcze inne potrzeby aniżeli tylko dążenie do fizycznego trwania. Zadaje sobie pytanie o sens, które jest trwale obecne w kulturze: począwszy od neolitu, gdy opowiadano mity założycielskie wyjaśniające powstanie i strukturę rzeczywistości, po wyrafinowane systemy metafizyczne i rozbudowane tradycje religijne.

Tak oto została zarysowana podstawowa opozycja, dychotomicznie dzieląca świat kultury. Z jednej strony nauka – dzieło analitycznego umysłu, przedłużenie technologicznego pnia cywilizacji – w ostatecznym rozumieniu służąca fizycznemu trwaniu gatunku; z drugiej trwale obecne w kulturze pytania i przeświadczenia metafizyczne. Obecność tych pytań w świadomości człowieka ujawnia istotny wymiar ludzkiego bytowania: potrzebę odniesienia całej rzeczywistości oraz własnego bytu do „nieempirycznej rzeczywistości bezwarunkowej” (s.14).

Zdaniem Kołakowskiego można wyróżnić trzy źródła potrzeby poszukiwania odpowiedzi na pytania ostateczne, stanowiące przedmiot, ku któremu zwraca się świadomość mityczna. Najpierw trzeba wymienić potrzebę przeżywania świata jako nasyconego sensem, co wyraża się przez odniesienie do transcendencji. Nie ma tu znaczenia, jak rozumie się tę transcendencję – ważne jest jej znaczenie egzystencjalne, bowiem potrzeba przeżywania świata jako sensownego stanowi niezbywalną potrzebę egzystencjalną człowieka.

Kołakowski pojmuje tę fundamentalną potrzebę poszukiwania odpowiedzi na pytania ostateczne jako jedną potrzebę, lecz przejawiającą się w różnych postaciach. I tak przejawia się ona jako „potrzeba wiary w trwałość wartości ludzkich” (s.15). Przekonania tego nie można oczywiście zweryfikować drogą procedur naukowych, nie można więc w żaden sposób traktować go jako twierdzenia – jest ono natomiast niezwykle istotne dla człowieka, stanowi w istocie sposób afirmacji wartości osobowych (zob. tamże).

Trzecią z wersji poszukiwania ostatecznego sensu jest potrzeba widzenia świata jako ciągłego. Niezupełnie wiadomo, co Kołakowski ma na myśli, definiując tę potrzebę, ale można wywnioskować, iż chodzi mu o możliwość sformułowania przekonania o ładzie, który przenika całość rzeczywistości, a nie tylko jej fragment będący przedmiotem penetracji naukowego rozumu. Trzeba przypomnieć, że teza ta jest próbą opisanego mentalności mitycznej, bowiem – jak wynika z innych wypowiedzi Leszka Kołakowskiego – refleksja filozoficzna ujawnia

zasadnicze pęknięcie pomiędzy tym, co jest przedmiotem penetracji naukowej, a co obiektem mitycznej wiary.

Intencjonalna obecność przedmiotów mitycznych w naszej kulturze to jedynie odsłonięcie potrzeby wpisanej w realność człowieka. Mit można opisać, wskazując na odkrywanie w świadomości człowieka pytania o sprawę „ostateczne”, które Kołakowski nazywa metafizycznymi. Są one rdzennie mityczne i nie można ich przekształcić w pytania naukowe. „Wszystkie racje, w których zakorzeniona jest świadomość mityczna, zarówno w odmianie wyjściowej, jak w przedłużeniach metafizycznych, są tedy aktami afirmacji wartości. [...] Dlatego opozycja wiary rozumiejącej i nauki wyjaśniającej ma nieco inny sens, niż mniemają na ogół pozytywści” (s.17). Celem pracy filozofa ma stać się przede wszystkim odsłanianie mitycznych korzeni sensu, bynajmniej nie w celu ich unieważnienia, lecz uczynienia czytelnymi. Przekonanie o takiej pozycji filozofii wypowiedział już Kołakowski w starszej od *Obecności mitu* pracy poświęconej filozofii pozytywistycznej: „Innymi słowy, wzrasta świadomość odmiennej sytuacji epistemologicznej filozofii, która nie ma pretendować do naukowej, technicznie stosowalnej i sprawdzalnej empirycznie wiedzy, ale zmierza ku usensowieniu obrazu świata, w humanistycznym, nie zaś semantycznym rozumieniu pojęcia «sensu»”<sup>3</sup>.

Nie oznacza to bynajmniej pomniejszania wartości ani nauki, ani filozofii, jest jedynie próbą wyznaczenia pola dla każdej z tych dziedzin. Filozofia współczesna, a w każdym razie ogromne jej obszary skoncentrowane były i są na refleksji nad naukami przyrodniczymi, które wyznaczały standardy naukowości. Kołakowskiego interesowała jednak filozofia zwrócona ku człowiekowi i jego miejscu w kulturze. Dlatego formułuje on postulat zakazujący mieszania obu tych dziedzin. Naukowiec musi przedstawić rzetelne dowody weryfikujące jego tezy, natomiast rozjaśnianie sensu przekazu mitycznego „nie jest dowodzeniem ani rozumowaniem. Jest rozbudzeniem świadomości mitycznej” (s.18). Kołakowski wyraża tu mocne przekonanie, które poszerzy i rozwinie w zasadniczej pracy poświęconej religii: *Jeśli Boga nie ma...*, gdzie surowej krytyce podda wszelkie próby przeprowadzania dowodów na istnienie Boga<sup>4</sup>.

3 L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna (Od Hume'a do Koła Wiedeńskiego)*, Warszawa 1966, s. 230.

4 Tenże, *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diable, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, Kraków 1988. Odwołuję się tu do rozdziału *Bóg rezonerów*, s. 59–102.

Podstawowym doświadczeniem leżącym u podstaw świadomości mitycznej (a w rozumieniu Kołakowskiego także religijnej) jest fenomen obojętności świata, który polega na „doświadczeniu własnej niejednorodności względem świata”. Z tą „obojętnością świata” spotykamy się, doświadczając wszelkich negatywności życia, takich jak ból fizyczny, śmierć kogoś bliskiego, antycypacja własnej śmierci. Zwykle przeżywamy nasze bycie jako jednorodne, jesteśmy solidarni z własnym ciałem, natomiast przenikający je ból sprawia, że ciało staje się czymś obcym, niejako wrogim, a jednocześnie obojętnym na nasze przeżywanie cierpienia. Dojmującym doświadczeniem „obcości świata” jest śmierć bliskiej osoby. Gdy patrzymy na martwe ciało, niegdyś tożsame z osobą, z którą łączył nas związek miłości czy przyjaźni – a które stało się rzeczą, obojętną wobec naszego bólu, niezdolną do nawiązania kontaktu – boleśnie doświadczamy przejścia kogoś bliskiego w stan egzystencji przedmiotu. Milczenie tego ciała to milczenie świata, obojętnego wobec naszego istnienia i wszystkiego, co jest nam drogie i bliskie. Z kolei antycypacja własnej śmierci nie do końca jest możliwa, gdyż stanowi ona wyobrażenie świata pozbawionego naszej obecności – a wyobrażając sobie taki stan, stawiamy się w roli obserwatorów własnej nieobecności. Jednakże właśnie to doświadczenie najlepiej oddaje obojętność świata, odsłaniając ją jako jego istotną właściwość: „milczenie świata, jego «wszystko jedno» wobec naszego istnienia” (s.77).

Leszek Kołakowski wskazuje na różne próby przełamania tej obojętności. Jedną z nich może być dążenie do zawładnięcia światem poprzez technikę, do podporządkowania świata naszej w nim obecności, a przez to uczynienie go bardziej przychylnym naszemu istnieniu. Jest to oczywiście złudne – może jedynie zmniejszyć dotkliwość obojętności świata, ale jej nie unieważnia.

Ciekawy jest inny wypadek rozważany przez autora *Obecności mitu*: dążenie do przewyciężenia obojętności świata poprzez związek erotyczny, gdy przez ekstazę człowiek próbuje wyjść poza własne ograniczenia, żeby zostać wchłoniętym przez innego bądź też przeciwnie, wchłaniając, dostąpić przekroczenia granic wyznaczonych przez obojętność rzeczy. A jednak nawet w takiej sytuacji natrafiamy na nieusuwalną granicę. Miłosna ekstaza musi zakończyć się klęską, albowiem jest w niej zawarta sprzeczność: zachować stan własny wobec siebie, a jednocześnie pokonać separacyjny charakter owej własności.

Nie będę omawiał wszystkich wątków, które analizuje Leszek Kołakowski w *Obecności mitu*. Interesuje mnie jedynie możliwość wydobycia

z tekstu tego, co ułatwi nam zrozumienie poglądów filozofa na temat religii. Pojęcie mitu użyte jest tutaj w znaczeniu bardzo szerokim, mieści się w nim także ten istotny element kultury, jakim jest religia. Zapytajmy, w jaki sposób Kołakowski uzasadnia swój pogląd na temat trwałości mitu, a co za tym idzie: jak uzasadnia fundamentalną tezę o trwałości religii.

Wiemy już, że najbardziej podstawowym źródłem mitu jest fenomen obojętności świata. „Lecz okoliczność ta sama wymaga wytłumaczenia, wymaga mianowicie ujawnienia jakości swoiście i niezbywalnie ludzkich, które pozwalają rozumieć jej obecność” (s. 111). Innymi słowy, istnieje potrzeba odpowiedzi na pytanie: czy mit (religia) może zostać wyjaśniony przez zabieg redukcyjny, polegający na wskazaniu czynników genetycznych, czasowo i logicznie od mitu (religii) wcześniejszych? Takich prób było wiele, niektóre z nich Kołakowski pokrótce omawia. W zasadzie wszystkie można sprowadzić do wskazania na pełnioną przez mit funkcję: może on służyć jako środek do uzasadnienia jakiegoś systemu politycznego (teoria Karla Marksa), może też pełnić funkcję więziotwórczą dla społeczeństwa (teoria Émile’a Durkheima). Kołakowski rozważa też poglądy austriackiego zoologa Konrada Lorenza, poszukującego źródeł kultury (w tym mitu) w zachowaniach zwierząt.

Nie da się zaprzeczyć, że mity religijne były wykorzystywane i pełniły rozliczne funkcje w stosunku do jednostki i do całych społeczeństw, ale pozostaje pytanie, dlaczego właśnie religia (mit) może być do tego wykorzystana. Kołakowski pisze: „Mitotwórcza inwencja kultur powinna być zrozumiała, nim zrozumiałe się stanie korzystanie z jej wytworów” (s. 117). Jaka sytuacja człowieka sprawia, że mit i religia są trwałym elementem jego życia? Przeczytajmy ważny fragment omawianej książki:

Razem z narzędziami, które umożliwiają czynne fizyczne przekształcenie środowiska naturalnego, człowiek zdobył narzędzia duchowego dystansu w stosunku do tegoż środowiska i w stosunku do siebie samego jako jego części. Nie to, że jest podmiotem czującym i wrażliwym, wyróżnia go wśród stworzeń żywych, lecz to, że może się stać przedmiotem dla siebie, tj. zdobyć się na rozdwojenie świadomości, która staje się własnym swoim obserwatorem; że nie tylko odnosi się rozumiejąco do świata, lecz odnosi się rozumiejąco do samego tego rozumienia (s. 116).

Ma to jednak wymiar tragiczny: człowiek, który stał się przedmiotem poznania dla siebie samego, stał się jednocześnie dla siebie niezrozumiały. Niezrozumienie to polega na wyobcowaniu w stosunku do naturalnego (w sensie biologicznym) środowiska. Człowiek nie jest już uczestnikiem naturalnego ładu uniwersum, stawia sobie i światu



pytania, niemające wiele wspólnego z zabieganiem o fizyczne przeżycie. Jego troską staje się coś innego: pytanie o miejsce w świecie, o cel i sens własnej egzystencji. Stwarza to „nieusuwalną sytuację mitorodną w kulturze” (s.118), co oznacza, że warunkiem życia człowieka jako gatunku i jako jednostki jest przymus poszukiwania odpowiedzi na fundamentalne pytanie o sens egzystencji. Tylko bowiem mit czy też religia zdolne są do uporządkowania obrazu świata, naszego istnienia, naszych myśli i pragnień poprzez odniesienie do „porządku nieuwarunkowanego”, do rzeczywistości transcendentnej. Nauka nie potrafi takich odpowiedzi udzielić, przedmiotem jej zainteresowania i kompetencji jest zupełnie inny obszar rzeczywistości. Jeżeli zechce zastosować swoje kryteria wiarygodności do świadomości mitycznej czy religijnej, przekracza tym samym własne kompetencje i granice.

Nie sędzę, aby słuszny był zarzut, stawiany czasami Kołakowskiemu, że w swojej analizie świadomości religijnej opowiada się po stronie irracjonalizmu. Jego refleksja jest w pełni racjonalnym namysłem nad obszarem kultury, określonym przez niego terminem „mit”. Wysiłek swój kieruje na uchwycenie odmienności mitycznego obszaru odczytania rzeczywistości i jego trwałej nierozkładalności na czynniki bardziej podstawowe. W tym sensie stanowisko przywoływanego filozofa jest radykalnie antyredukcyjnym. I ten właśnie namysł stanowi na prawdę ważny i interesujący wkład Leszka Kołakowskiego do debaty na temat religii, jaka toczy się we współczesnej myśli filozoficznej.

Podjmując temat nieredukowalności religii, Kołakowski wyraża pogląd, że samo zapewnienie o tym, iż religia stanowi fenomen *sui generis* nierozkładalny na czynniki bardziej podstawowe (to stanowisko między innymi Rudolfa Otta i Maxa Schelera), nie jest wystarczające, trzeba bowiem wskazać na potrzeby, które warunkują pojawienie się tego fenomenu.

Są dwie możliwości wyjaśnienia owych potrzeb – jedna ewolucyjna, druga fundamentalna. Pierwsza opiera się na pojmowaniu świadomości mitycznej jako fazy rozwojowej kultury – i ta zostaje przez filozofa odrzucona. Druga pomija problem genealogii czasowej mitu, natomiast opiera się na przypuszczeniu, że „obecne są w kulturze (bez przesądzenia: odwiecznie czy w pewnej fazie cywilizacyjnej) takie potrzeby, które nie mogą być zaspokojone bez udziału mitologicznych interpretacji świata” (s.124). W tym znaczeniu autonomia świadomości religijnej czy mitologicznej polega na niezastępowalności w kulturze przez inne próby

zaspokojenia potrzeb podstawowych. Zdziwiająco są te stwierdzenia, wychodzące spod pióra dawnego ideologa marksizmu: religii nie można zastąpić, a wszystkie próby jej likwidacji zawsze skończą się klęską.

Nie sposób natomiast – tutaj pogląd Kołakowskiego jest stanowczy – uzasadnić autonomii świadomości religijnej przez wskazanie na realne istnienie przedmiotu jej intencjonalnego ukierunkowania. Możliwe jest natomiast zastosowanie badań fenomenologicznych polegających na próbie wyznaczenia pola intencjonalności właściwej dla świadomości religijnej (czy mitologicznej), jednakże taki zabieg nie upoważnia badacza do powzięcia przekonania o istnieniu realnego przedmiotu wyznaczonego aktem intencjonalnej świadomości. Nawet redukcja ejdetyczna, zabieg niewątpliwie ważny poznawczo dla wyznaczenia pola właściwego dla domeny religii, nie jest w stanie przesądzić o „ontologicznej pozycji swego przedmiotu” (s.125).

W *Obecności mitu* nie znajdziemy wielu rozważań poświęconych analizie poznania religijnego, jednakże jest tu kilka uwag, które w następnych pracach Kołakowskiego zostaną rozbudowane. I tak czytamy, że zarówno w percepcji potocznej, jak i naukowej, dokonujemy różnicowań wartościujących, ale cała historia nauki dowodzi, że potrafimy w jej dziedzinie (jak również w postawach potocznych) oddzielić porządek informacyjny od porządku wartości. Tymczasem istotną cechą percepcji mitu jest to, iż obie te warstwy – informacyjna i wartościująca – są ze sobą ściśle związane. „W odbiorze mitu różnica między tym, co mit mówi, i tym, co ukazuje, nie zachodzi” (s.125). Rozróżnienia tego dokonuje się dopiero we wtórnym opracowaniu intelektualnym, nie w samym doświadczeniu źródłowym. Ta jedność informacji i zobowiązania, decydując o osobliwości percepcji mitycznej, stanowi przyczynę wielu nieporozumień. Wszystkie właściwie fundamentalne terminy języka mitologicznego, jakie znajdujemy w wielkich tradycjach religijnych, naznaczone były tą nierozkładalnością. Kołakowski analizuje dwa jej przykłady. Wyrażenie *Tao* oznacza jednocześnie rzeczywistość najpierwotniejszą (niewyraźalna, a zarazem dwoista Jednia), jak również drogę życia dla tego, kto postanowił do tej rzeczywistości dążyć. Podobnie jest w przypadku ewangelicznych słów Jezusa: „Jam jest drogą, prawdą i życiem”. „W doświadczeniu mitycznym można uczestniczyć tylko pełniąc osobowości. A nabywanie wiadomości i przyswojenie sobie wskazówek nie jest w nim rozdzielne” (s.126). Przemawia za tym słownictwo stosowane w wielkich religiach światowych: włączenie

się w porządek mityczny jest w tradycji buddyjskiej określane jako „oświecenie” czy „przebudzenie” – są to akty obejmujące całość ludzkiego bytu. Również źródłowe pojęcie „wiary” w tradycji biblijnej czy wczesnochrześcijańskiej oznacza przede wszystkim akt ufności. Późniejsze określanie wiary w sensie „stanu przekonaniowego” – twierdzi nie bez racji Kołakowski – deformuje pierwotne znaczenie. I konkluduje: „Prawdziwe uczestnictwo w micie jest pełnym aktem osobowego przyjęcia mitycznych realności” (s.126).

Spróbujmy podsumować nasze rozważania. Wartość poznawcza *Obecności mitu* jest dwojaka. Z jednej strony stanowi ona ciekawe świadectwo poszukiwań myśliciela, tak bardzo w swoim czasie oddanego marksistowskiej ideologii, czołowego polemisty antyreligijnego. *Obecność mitu* daje wyraz rzetelnej pracy myślowej, która pozwoliła Kołakowskiemu na radykalną zmianę stanowiska w interpretacji i rozumieniu religii. Zmiana ta nie była w tym wypadku koniunkturalna, lecz wynikała z autentycznego namysłu nad religijną egzystencją człowieka. Z drugiej strony mamy tu oryginalną próbę poszukiwania uzasadnienia dla nieredukcyjnego rozumienia religii. Choć Kołakowski (przekonany o intelektualnej jałowości takiego wysiłku) uchyła się od podjęcia zagadnienia realnego istnienia „Rzeczywistości Nieuwarunkowanej”, to jednak daje poważne argumenty przemawiające za trwałością samej potrzeby znalezienia przez człowieka swojego miejsca w obojętnym świecie. Ta potrzeba nie jest ułomnością ludzkiej świadomości, nie jest świadectwem psychicznego rozchwiania – jest nieusuwalnym wymiarem samej ludzkiej egzystencji.

Pozostaje jednak pytanie: czy człowiek religijny stoi samotny wobec wyzwania świata? W *Kulturze i fetyszach* pisał Kołakowski: „W całym wszechświecie człowiek nie potrafi odnaleźć studni tak głębokiej, by – pochylając się nad nią – nie odkrył na dnie swojej własnej twarzy”<sup>5</sup>. Czy jest w świecie taka szczelina, w którą wpatrzywszy się, człowiek dostrzełby Twarz Innego?

---

5 Tenże, *Kultura i fetysze. Zbiór rozpraw*, Warszawa 1967, s. 80.



## Między mistyką a etyką

### Simone Weil

Simone Weil (1909–1943) przeżyła swój pierwszy kryzys w wieku czternastu lat. Podśluchiwała rozmowę swoich rodziców z przyjaciółmi, która dotyczyła jej i o trzy lata starszego brata André, bardzo zdolnego matematyka. Któryś z gości gratulował rodzicom, mówiąc: „Macie państwo wspaniałe dzieci – chłopca geniusza i dziewczynę piękność”. Jej ówczesny kryzys, jak tłumaczyła, zrodził się z przekonania, że gdy uzna się ją za piękną, nie będzie miała dostępu do grona ludzi genialnych, którzy pomogą jej znaleźć prawdę. Ale po pewnym czasie Simone wytłumaczyła sobie, że nawet człowiek przeciętny – jak ona – dzięki maksymalnej uwadze i skupieniu może dojść do prawdy. Postanowiła służyć temu całym swoim życiem.

Pochodziła z rodziny wysokiego mieszczaństwa francuskiego. Rodzice byli pochodzenia żydowskiego, zasymilowani z kulturą francuską. Ojciec, Bernard Weil, pochodził z Alzacji, czyli z tego terenu Francji, który zajęli Niemcy w 1871 roku. Natomiast Selma Weil, z domu Reinberg, była Żydówką rosyjską, urodziła się w Rostowie nad Donem. Simone wychowywano poza jakąkolwiek tradycją religijną. Ówczesne mieszczaństwo francuskie było w większości indyferentne religijnie. O tym, że jest Żydówką, Simone dowiedziała się dopiero po klęsce Francji w 1940 roku, kiedy marszałek Pétain, za zgodą Hitlera, objął władzę nad nieokupowaną częścią kraju i zaczął wydawać dekrety antyżydowskie.

Już od dzieciństwa wyróżniała się w swoim środowisku. Skończyła najlepsze paryskie liceum Henri IV. Po odpowiednim przygotowaniu dostała się do École normale supérieure, prestiżowej szkoły wyższej.

W czasie studiów filozoficznych studiowała na jednym roku z Simone de Beauvoir, towarzyszką życia Jeana-Paula Sartre'a. Obie panie ostro

ze sobą rywalizowały. Inni studenci traktowali Simone Weil jak dziwadło, nie interesowały jej bowiem typowo studenckie formy spędzania wolnego czasu. Nazywano ją złośliwie „imperatywem kategorycznym w spódnicy”, a w innych kręgach „czerwoną dziewczicą” – ze względu na jej lewicowe przekonania, jednak nie w sensie komunistycznym, bowiem szczerze nienawidziła komunizmu i bolszewizmu, intensywnie je krytykując. Była natomiast zwolenniczką ruchu zwanego anarchosyndykalizmem. Tym swoim poglądom społecznym pozostała wierna do końca, traktując wszelkie zbiorowości: państwo, Kościół jako „wielkie zwierzęta” (mówiąc językiem Platona).

Czesław Miłosz, autor wyboru i przekładu pism Simone Weil, w drugiej połowie lat 50. spotykał się we Francji z jej matką, która opowiadała mu, jak wyglądało życie w ich domu. U Weilów zbierała się cała antybolszewicka lewica, odbywały się tam dyskusje z Lwem Trockim, zbiegłym właśnie ze Związku Radzieckiego. Wspominam o tych szczegółach historycznych, aby pokazać, w jaki sposób doświadczenie duchowe Simone Weil było jednocześnie doświadczeniem „zakorzenienia” i – jak sama to określała – „wcielenia w życie”. Simone była platonicką w mocnym sensie – uważała nawet Platona za jednego z proroków zwiastujących przyjście Chrystusa. Cechowała ją przy tym niesłychana wrażliwość na ludzką krzywdę. Nigdy nie wstąpiła do żadnej partii, a jej zaangażowania polityczne wynikały z przekonania, że nad krzywdą ludzką nie sposób przejść do porządku dziennego.

Po ukończeniu École normale supérieure, tak jak większość absolwentów, uczyła w prowincjonalnych liceach, co miało stanowić przygotowanie do pracy uniwersyteckiej. W 1934 roku podjęła krok bardzo ważny dla jej duchowego rozwoju. Przestała uczyć w szkole i anonimowo, jako zwyczajna robotnica przy taśmie, rozpoczęła pracę w fabryce Renault. Było to jedno z najważniejszych doświadczeń w jej życiu – zrozumiała wówczas, co to znaczy być niewolnikiem.

W 1936 roku wybuchła wojna domowa w Hiszpanii. Simone Weil zaangażowała się jako sanitariuszka w oddziałach anarchistów, ale została ranna i musiała wrócić z frontu. W tym momencie rozpoczął się nowy okres w jej życiu – tak było zresztą z większością intelektualistów sympatyzujących z lewicą w latach 20. i 30. Podczas wojny w Hiszpanii otworzyły im się oczy i zobaczyli, że Związek Radziecki prowadzi taką samą imperialistyczną politykę jak inne państwa, a komuniści popełniają zbrodnie równe faszystowskim albo jeszcze gorsze. Wtedy swe

lewicowe zaangażowanie porzucił również anarchista George Orwell, autor między innymi *Folwarku zwierzęcego*. Czy dla Simone będzie to również czas odejścia od idei lewicowych? Trudno powiedzieć. Jedno jest pewne: problem solidarności z ludźmi żyjącymi w nędzy, z niewolnikami jako problem moralny pozostaje dla niej ważny do końca. Wyraża się on w konkretnych czynach: kiedy w 1942 roku znalazła się w Anglii, ograniczała swe racje żywieniowe, solidaryzując się w ten sposób z cierpiącymi rodakami we Francji. Chciała jeść dokładnie tyle, ile przeciętny Francuz pod okupacją niemiecką. W efekcie nabawiła się gruźlicy i zmarła. Zdaniem niektórych komentatorów miało to wymiar niemal religijny.

Wydarzenia, które nastąpiły w roku 1938, niejako odwróciły kartę w życiu Simone Weil. Po wojnie hiszpańskiej wyjechała z rodzicami do Portugalii. Podczas wieczoru spędzanego na wsi ujrzała procesję. Kobiety, żony tamtejszych rybaków, obchodziły barki, modląc się za swoich mężów. Wówczas Simone – jak sama pisze – zrozumiała, że chrześcijaństwo jest religią niewolników i że ona sama też jest niewolnikiem<sup>1</sup>. Należy zwrócić uwagę, że w jej sposobie określania chrześcijaństwa jako religii niewolników nie ma nic z Friedricha Nietzschego, który sam uważał się za przedstawiciela rasy arystokratycznej. Weil od czasów pracy w fabryce ze zdumieniem przyjmowała fakt, że ktoś zwracał się do niej z szacunkiem, a nie z pogardą. To uświadomiło jej, że chrześcijaństwo ma coś ważnego do powiedzenia człowiekowi.

Drugie odkrycie, na które wskazują jej osobiste pisma, nastąpiło podczas kilkudniowej podróży po Włoszech, gdy dwa dni spędziła w Asyżu. Tam znalazła się w kościele Matki Bożej Anielskiej, który jest obudową dla dwunastowiecznej romańskiej świątyni, gdzie modlił się św. Franciszek. Napisała potem: „Po raz pierwszy w życiu coś mocniejszego ode mnie ugięło mi kolana”<sup>2</sup>.

I wreszcie trzeci moment, chyba najbardziej decydujący o jej przemianie duchowej, to dziesięciodniowy pobyt w Solesmes, w klasztorze benedyktyńskim znanym ze śpiewów gregoriańskich. Wówczas bardzo głęboko przeżyła liturgię Wielkiego Tygodnia, w której brała udział. W Solesmes spotkała młodego Anglika, który podarował jej tomik

<sup>1</sup> Zob. S. Weil, *Listy do o. Perrin. Autobiografia duchowa wraz z ostatnimi myślami* [w:] tejsze, *Dzieta*, tłum. M. Frankiewicz, Poznań 2004, s. 694.

<sup>2</sup> Tamże.

wierszy siedemnastowiecznych poetów angielskich, zwanych poetami metafizycznymi. Znalazła w nim wiersz pod tytułem *Miłość*, którego nauczyła się na pamięć i recytowała go wielokrotnie. Później pisała o tym w liście do o. Perrina: „To w czasie jednej z tych recytacji, jak to już Ojcu pisałam, sam Chrystus zeszedł do mnie i mną zawładnął”<sup>3</sup>. Było to dla niej całkiem niespodziewane wydarzenie.

Mogę powiedzieć, że w całym moim życiu nigdy ani przez chwilę nie „szukałam” Boga. [...] Od młodości sądziłam, że problem Boga jest problemem, dla którego tu, na ziemi, brak jest przesłanek, i że jedyną metodą, aby uniknąć fałszywych rozwiązań, które wydawały mi się najgorszym złem, jest niestawianie go. Nie stawiałam go zatem. Nie potwierdziłam ani nie zaprzeczałam. Rozwiązanie tego problemu wydawało mi się bezużyteczne, gdyż uważałam, że żyjąc na tym świecie, naszą rzeczą było zająć najlepszą postawę wobec problemów tego świata, i że postawa ta nie była uzależniona od rozwiązania problemu Boga<sup>4</sup>.

W mych rozumowaniach o nierozwiązalności problemu Boga nie przewidziałam tej możliwości realnego kontaktu, od osoby do osoby, tu, na ziemi, między człowiekiem i Bogiem. [...] Nigdy nie czytałam mistyków, nigdy bowiem nie miałam uczucia, że powinnam ich czytać. W lekturze też starałam się zawsze kierować posłuszeństwem. [...] Bóg w swym miłosierdziu nie pozwolił, abym przedtem czytała mistyków. Toteż było dla mnie oczywiste, że ten zupełnie nieoczekiwany kontakt nie był przeze mnie sfabrykowany<sup>5</sup>.

Simone Weil świadomie szukała prawdy, ale ta prawda nie miała na imię „Bóg”. I do końca życia, nawet wtedy, gdy znalazła Chrystusa, podkreślała bardzo mocno, że prawda jest najważniejsza. Dostojewski mówił, że gdyby miał wybrać między prawdą a Chrystusem, wybrałby Chrystusa. Simone Weil pisze dokładnie odwrotnie: gdyby miała wybierać, wybrałaby prawdę, dlatego że jeżeli Chrystus jest Chrystusem, to mieści się w prawdzie. Jeśli nie, to jest to złudzenie<sup>6</sup>. Wyczuwa się tutaj niesłychaną temperaturę jej poszukiwań, taką, która nie jest temperaturą emocjonalną, lecz raczej intelektualnym żarem, ostrością myśli.

Kiedy w 1940 roku wybuchła wojna i północ kraju wraz z Paryżem znalazły się pod okupację niemiecką, Weil uciekła wraz z rodzicami na

<sup>3</sup> Tamże, s. 695.

<sup>4</sup> Tamże, s. 691.

<sup>5</sup> Tamże, s. 695.

<sup>6</sup> Zob. tamże; por. również: S. Weil, *Zakorzenie* [w:] tejsze, *Dziela*, dz. cyt., s. 1070.



południe Francji. W Marsylii zaprzyjaźniła się z niewidomym dominikaninem Jeanem-Marie Perrinem. Była to bardzo głęboka, duchowa przyjaźń, dialog nie tyle w sensie filozoficzno-teologicznej debaty, co swego rodzaju relacja braterstwa duchowego. Wówczas pojawił się dla niej problem, czy powinna przyjąć chrzest. Ostatecznie nie zdecydowała się na to, chociaż uważała się za „uczennicę Chrystusa spoza Kościoła”.

W 1942 roku południe Francji stanowiło jeszcze strefę wolną, z której można było wyjechać. Simone skorzystała z tego i przez Algierię wyjechała do Stanów Zjednoczonych, a następnie wróciła do Europy, zatrzymując się w Londynie. Tam nawiązała kontakt z Komitetem Wolnej Francji kierowanym przez de Gaulle’a i zaprzyjaźniła się z jego współpracownikiem, Maurice’em Schumannem, który jest uważany za jednego z ojców Unii Europejskiej. Weil wpadła na pomysł, aby stworzyć oddziały pierwszofrontowych sanitariuszek, które towarzyszyłyby żołnierzom lądującym w Normandii. Ten projekt został jednak odrzucony. Następnie zgłosiła się do oddziałów „cichociemnych”, żeby być zrzuconą do Francji, ale nie dopuszczono do tego, między innymi ze względu na jej problemy ze wzrokiem. Wpadła w rozpacz, bardzo szybko rozwinęła się u niej gruźlica. 24 sierpnia 1943 roku Simone Weil zmarła w sanatorium w Ashford. Niektórzy badacze twierdzą, że jej odmowa przyjmowania pokarmów była rodzajem samounicestwienia, *endury*, jakiej poddawali się dwunastowieczni katarzy. Simone była nimi bardzo zafascynowana. Z jej pism można wyczytać swoistą chęć wycofania się z życia.

Simone Weil przed śmiercią opublikowała bardzo niewiele. Treść jej książek pochodzi przede wszystkim z zebranych pośmiertnie notatek zapisywanych w *cabiers*, czyli w zeszytach. Wielkim ich miłośnikiem był Albert Camus. To on odnalazł fragment, który nazwał *Prologiem* i umieścił na początku zbioru notatek wydanych pod tytułem *Świadomość nadprzyrodzona*<sup>7</sup>. Pani Selma Weil opowiedziała Czesławowi Miłoszowi, że po otrzymaniu Nagrody Nobla Camus uciekł dziennikarzom i zapukał do jej mieszkania koło Ogrodu Luksemburskiego. Poprosił panią Weil – wówczas już wdowę – aby mógł posiedzieć przez chwilę w pokoju Simone i pomyśleć przy tym stole, przy którym ona odrabiała lekcje.

7 Wydanie polskie: S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona. Wybór myśli*, tłum. A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa 1999. Zob. również tejsze, *Prolog do świadomości nadprzyrodzonej*, tłum. M. Frankiewicz [w:] tejsze, *Dzieła*, dz. cyt., s. 726–727.

*Prolog* można uważać za rodzaj takiej „pamiętki” jak u Blaise’a Pascala, świadectwo nawrócenia. Z tym jednak, że nawrócenie Pascala było jednoznaczne. U Simone Weil jest inaczej. Oto zasadniczy fragment *Prologu*:

Wszedł (kto – można się tylko domyślać) i powiedział: „Biedny, kto nie rozumie nic, kto nie wie. Chodź ze mną, a ja nauczę cię rzeczy, których się nawet nie domyślasz”. Poszłam za nim. Zaprowadził mnie do kościoła. Kościół był nowy i brzydki. Zbliżył się ze mną do ołtarza i powiedział: „Kłęknij”. – „Nie jestem ochrzczona” – odparłam. A on powiedział: „Upadnij na kolana z miłością przed tym miejscem jako przed miejscem, w którym mieszka prawda”. Usłuchałam go. Kazał mi wyjść i pójść za sobą na poddasze, skąd przez otwarte okno widać było całe miasto, jakieś drewniane rusztowania i rzekę, na której rozładowywano statki. Kazał mi sięść. Byliśmy sami. On mówił. Czasem ktoś wchodził, przez chwilę brał udział w rozmowie, potem wychodził. [...] On czasem przestawał mówić i z szafy w ścianie wyciągał chleb, którym się dzieliliśmy. [...] Nalewał mnie i sobie wino. [...] Czasem wyciągaliśmy się na podłodze poddasza i spływała na mnie słodycz snu. Potem budziłam się i piłam światło słońca. Obiecał mnie nauczać, ale nie uczył mnie niczego. Rozmawialiśmy o przeróżnych rzeczach, o tym i owym, jak starzy przyjaciele. Pewnego dnia powiedział mi: „A teraz idź już”. Upadłam na kolana, objęłam jego nogi, błagałam, aby mnie nie wypędział. Ale on mnie wyrzucił na schody. Zeszłam na dół jak nieprzytomna, serce mi się rozdzierało. Szłam ulicami. Potem spostrzegłam, że zupełnie nie wiem, który to był dom. Nigdy nie próbowałam go odnaleźć. Zrozumiałam, że on przyszedł po mnie przez omyłkę. Moje miejsce nie jest na tym poddaszu. Gdziekolwiek: w celi więziennej, w którymś z tych mieszczkańskich salonów pełnych bibelotów i czerwonego pluszu, w dworcowej poczekalni. [...] Wiem dobrze, że on mnie nie kocha. Jakżeby mógł mnie kochać? A przecież jest we mnie coś, jakaś odrobina mnie samej, która w głębi duszy, drżąc z lęku, nie może się obronić myśli, że może, pomimo wszystko, on mnie kocha<sup>8</sup>.

To bardzo ważne odkrycie, że gdzieś we wnętrzu jest taka drobna cząstka duszy, która, drżąc z lęku, spodziewa się, że jest kochana. Potem Simone Weil nazwie tę cząstkę czymś najważniejszym w człowieku, co już nie jest osobowe, lecz ponadosobowe, najgłębiej święte. Jest to zupełnie inna „pamiętka” niż u Pascala. Trudno doszukiwać się tu jakiegoś zwieńczenia, a jeśli nawet jest ono obecne, to w sposób tajemniczy i niesłychanie trudny do zrozumienia, gdyż opisane wyżej spotkanie zakończyło się jednak pewnym rodzajem klęski. Ta „pamiętka” to zapis doświadczenia duchowego, pneumoterapii, czyli duchowego leczenia. Weil wysnuła z tego doświadczenia bardzo ważny wniosek dla swojej drogi duchowej: podstawą wszelkiej twórczości jest umiejętność skupienia i uwagi.

<sup>8</sup> S. Weil, *Prolog do świadomości...*, dz. cyt., s. 726–727.

W 1940 roku podczas pobytu w Marsylii oprócz pracy w winnicy zarabiała na utrzymanie, udzielając lekcji greki jednemu ze swoich znajomych. W ramach tych zajęć opracowali wspólnie pod względem filologicznym tekst modlitwy *Ojcze nasz* i postanowili nauczyć się go na pamięć. „Aż do września tamtego roku nie zdarzyło mi się modlić ani razu, przynajmniej w dosłownym znaczeniu. Nigdy na głos ani też w myślach nie wypowiadałam słów zwróconych wprost do Boga”<sup>9</sup>. A jednak od tej pory postanowiła narzucić sobie następującą praktykę: przed wyjściem do pracy w winnicy powtarzała tyle razy po grecku *Ojcze nasz*, aż uczyniła to przynajmniej raz bez żadnego roztargnienia, nie pozwalając sobie na najmniejszą nieuwagę. Ta praktyka miała dla niej charakter modlitwy. Weil w ogóle twierdziła, że absolutna uwaga, na cokolwiek byłaby skierowana, jest stanem modlitwy. Znajdujemy tu pewne myśli bliskie koncepcji buddyjskiej – buddyzm zresztą Simone Weil bardzo ceniła, niezależnie od tego, że sama zdecydowała się kroczyć drogą wytyczoną przez Chrystusa, pozostając jednocześnie poza ramami społecznymi Kościoła. Twierdziła, że każda religia czy jakakolwiek doktryna filozoficzna może budować człowieka duchowo, jeśli on włoży w to maksimum pracy polegającej na uważności. Simone Weil sporo miejsca poświęciła temu w rozprawie *Rozważania o dobrym użytku studiów szkolnych w miłości do Boga*. Pisała tam, że kluczem chrześcijańskiej koncepcji studiów jest przekonanie, iż modlitwa wymaga uwagi. To skierowanie ku Bogu całej uwagi, do jakiej dusza jest zdolna. Gorące serce niewiele tutaj znaczy, prawdziwa modlitwa jest ciężką pracą nad umiejętnością skupienia. I dlatego bardzo ważne jest kształtowanie tego daru uwagi; na tym zresztą polega sens studiów. Właśnie nie na tym, czego się nauczymy, lecz czy potrafimy tak się uczyć, aby wypracować odpowiednią koncentrację:

Pierwszym obowiązkiem wobec uczniów i studentów jest zapoznać ich z tą metodą, nie tylko w ogóle, ale w formie szczególnej, dostosowanej do każdego gatunku ćwiczeń. Jest to obowiązek nie tylko ich profesorów, ale również ich przewodników duchowych. Ci powinni ponadto im wyjaśnić, tak aby nie pozostało tu żadnej wątpliwości, analogię pomiędzy postawą umysłu w każdym z tych ćwiczeń i sytuacją duszy, która napełniwszy lampę oliwą, czeka na swego oblubieńca z ufnością i upragnieniem<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Taż, *Listy do o. Perrin...*, dz. cyt., s. 696.

<sup>10</sup> Taż, *Rozważania o dobrym użytku studiów szkolnych w miłości do Boga*, tłum. C. Miłosz, cyt. za: <http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=359> [dostęp: 1.12.2016].

Weil odwołuje się tu do bardzo wyraźnego obrazu biblijnego. Warunkiem duchowego rozwoju jest więc uwaga, koncentracja.

Gdy, dzięki praktyce odmawiania *Ojciec nasz* z pełną uwagą, była już duchowo rozbudzona, skryształizowały się jej poglądy na temat ateizmu i Boga. „Z dwóch ludzi, którzy nie doświadczyli sami istnienia Boga, ten, który przeczy Jego istnieniu, jest Mu być może bliższy”<sup>11</sup>. Sprawa nie leży bowiem w sferze poglądów, lecz ważne jest to, czego dotyka się duchem.

Przypadek zdań sprzecznych prawdziwych: Bóg istnieje, Bóg nie istnieje. Na czym polega problem? Jestem zupełnie pewna, że jest Bóg, w tym sensie, że jestem zupełnie pewna, iż moja miłość nie jest złudzeniem. Jestem zupełnie pewna, że nie ma Boga, w tym sensie, że jestem zupełnie pewna, że nic rzeczywistego nie odpowiada temu, co mogę pojąć, wypowiadając to słowo<sup>12</sup>.

Każdy obraz, jaki sobie tworzymy o Bogu, jest fałszywy. Jednak to, czego nie mogę pojąć, nie jest złudzeniem. Jest Bóg, gdyż moja miłość nie jest próżna. Ale nie ma Boga, jeśli próbuję Go nazwać czy przedstawić w jakiejś formie. Podobnym złudzeniem jest religia pojmowana jako źródło pociechy. Stanowi ona „przeszkodę w prawdziwej wierze: w tym sensie ateizm jest oczyszczeniem”<sup>13</sup>.

Paradoksalnie, ateizm to błogosławieństwo dla człowieka religijnego, gdyż oczyszcza go z fałszywych obrazów Boga i religii. Żąda od niego przekroczenia wszystkich fałszów i spłaszczeń. Wśród ludzi, w których nie obudziła się nadprzyrodzona część ich istoty, ateści mają rację, a wierzący nie mają racji; gdyż ci, którzy mówią, że wierzą, a jeszcze się nie przebudzili, żyją właściwie w tylko pobożnym złudzeniu.

Jeżeli w takim razie istnieje Bóg, to jaki On jest? Doświadczenie Boga, będące udziałem Simone Weil, jest inne niż to, z którym mogła spotkać się w ortodoksyjnym chrześcijaństwie. Twierdzi, że nie można mówić o Bogu, iż jest wszechmocny dlatego, że jest Stwórcą. „Stwarzanie jest zrzekaniem się władzy, abdykacją”<sup>14</sup>. Wszechmoc Boga zaś polega na tym, że zrzeka się On swej władzy z własnej woli. W myśl tego wszechobejmujący Bóg, aby stworzyć świat, musiał się niejako ograniczyć, zagęścić w sobie, ustąpić, zrobić miejsce dla świata. Podobne

<sup>11</sup> Tamże, *Świadomość nadprzyrodzona...*, dz. cyt., s. 52.

<sup>12</sup> Tamże, s. 51.

<sup>13</sup> Tamże, s. 52.

<sup>14</sup> Tamże, s. 178.

poglądy pojawiły się już w szesnastowiecznej mistyce żydowskiej. Niejasne jest jedynie wyrzeczenie się przez Boga wszechmocy. Cóż to właściwie zdaniem Weil znaczy? „Bóg jest na ziemi wszechmocny tylko w tym sensie, że zbawia tych, którzy chcą być przez Niego zbawieni. Całą resztę swojej mocy oddał księciu tego świata i bezwładnej materii”<sup>15</sup>. Rozporządza jedynie mocą duchową. Bóg jest darem, jest dobry, jest czysty. A jeżeli jest czysty i dobry, to pojawia się następny problem; Bóg się wycofał, a świat legł w złu. Całe zło pochodzi ze świata, który jest w mocy księcia tego świata i bezwładnej materii.

Te wątki myślenia o Bogu mają u Simone Weil charakter gnostycycki. Gnoza próbowała zwolnić Boga z odpowiedzialności za zło świata, pokazując, że Bóg, który zbawia, jest niewinny, gdyż świat ma innego stwórcę. Prawdziwy Bóg jest gdzieś daleko, wysoko, nie odpowiada za zło istniejące w świecie. Skoro zaś świat jest zły, trzeba się z niego wycofać.

Te myśli odpowiadają treści *Prologu*: wszedł, rozmawiał, obudził duchowo, a potem dokąś odszedł. Bóg przybywa na spotkanie duszy, chce ją porwać. Jeśli dusza Mu ulegnie, choćby na moment krótki jak błyskawica, wyrazi swą pełną zgodę, staje się łupem Boga. A On w momencie, gdy złapie ten łup, zaczyna się oddalać. Wtedy człowiek pozostawiony sam musi przebyć całą tę drogę, którą Bóg przebył, aby dojść do człowieka i dotknąć jego duszy. Simone Weil mówi, że to właśnie jest krzyż. Tylko przez krzyż, czyli przez samounicestwienie, można wrócić do Boga.

Unicestwienie nie oznacza, jak naiwnie moglibyśmy sądzić, jakiegoś ubezwłasnowolnienia. Jak wygląda sytuacja tej cząstki we mnie, która jest święta, czyli najbardziej boska? W antropologii Simone Weil znajdujemy odniesienie do tradycji, która rozróżniała w człowieku ciało, duszę i ducha. Nie posługuje się ona nazwą „duch”, ale mówi, że jest w człowieku to „coś” uświęcone, głębsze niż osobowość. Jego zadaniem jest unicestwienie człowieka, aby potem wrócić i roztopić się w Bogu. Od momentu narodzin aż po śmierć w głębi każdej istoty ludzkiej jest coś, co pomimo wszystkich zbrodni popełnionych, doznawanych czy tylko poznawanych czeka nieugięte na to, by czynić dobro, a nie zło. To coś najgłębszego, najbardziej bezbronnego, co jest oczekiwaniem dobra. Dobro to jedyne źródło tego, co święte. Mówiąc, że Bóg jest czystym dobrem, Simone Weil przedstawia się jako platoniczka. Tylko

<sup>15</sup> Tamże, s. 177–178.

dobro i to, co dobro nosi, jest święte. Święta nie jest w człowieku jego osoba. Osoba to sposób, w jaki jesteśmy z innymi. Właściwie wszystkie próby ocalenia człowieka w XX wieku miały charakter personalistyczny. Weil pójdzie zupełnie inną drogą: święte – to, co ocaleje w człowieku – jest tym, co nieosobowe, czymś, co leży głębiej niż poziom, na jakim mogą o sobie mówić „ja”. „Ja” jest bowiem zawsze skorelowane z „my”, a wszelkie formy bycia w „my” są fałszywe. Naprawdę twórczy jesteśmy wtedy, gdy jesteśmy samotni. Według niej zadania matematycznego nie rozwiąże tłum na ulicy. Każde dziecko, gdy z uwagą uczy się, jak rozwiązać równanie z dwiema niewiadomymi, jest najbardziej twórcze w tym samotnym wysiłku uchwycenia problemu i poradzenia sobie z nim – i to jest najistotniejsze.

Szczególnie niebezpieczne jest przekładanie tego, co święte, czyli najbardziej nieuchwytnie i bezosobowe w każdej ludzkiej istocie, na terminy z dziedziny społecznej. Gdy próbujemy mówić o świętej miłości ojczyzny lub ludzkości, to po prostu jest bałwochwalstwo, gdyż tym samym oddaje się cześć „wielkim zwierzętom”, które sami ustanawiamy po to, aby nas pożerały. Pożerały to, co w nas jest jedyne i niepowtarzalne.

W historii sztuki dla Simone Weil najważniejsze były dzieła anonimowe. „Dzieło sztuki ma swojego autora, a jednak, kiedy jest doskonałe, jest w nim coś do głębi anonimowego. Naśladuje anonimowość sztuki Boskiej”<sup>16</sup>. Weil jest przekonana, że od czasów renesansu, gdy sztukę zaczęto pojmować jako wyraz osobowości, mamy do czynienia z prezentacją często wielkich, znakomitych dzieł, które jednak duchowo są słabe – właśnie przez swój charakter osobowy. Malowano po to, żeby zdobyć poklask, być szanowanym, wzmocnić swoje ego. Tymczasem, jej zdaniem, więcej piękna jest w anonimowym dziele znalezionym gdzieś w piasku nad morzem w Grecji. Taki charakter mają też dla niej muzyka gregoriańska i utwory Jana Sebastiana Bacha. Bach komponował swoje dzieła z niedzieli na niedzielę zgodnie z podpisanym przez siebie kontraktem i był w tym genialnie ponadosobowy. Podobnie ponadosobowe, analogiczne do natchnienia artystycznego, jest czynienie dobra ze względu na nie samo.

Nie trzeba pomagać bliźniemu dla Chrystusa, ale przez Chrystusa. Niech moje ja zniknie do tego stopnia, aby to sam Chrystus, przy pomocy pośrednika, jakim

<sup>16</sup> Tamże, s. 229.

jest moja dusza i ciało, dopomógł bliźniemu. [...] Nie iść do bliźniego dla Boga, ale być tym, kogo Bóg wysła do bliźniego. Jak łucznik wysła do celu strzałę. Być narzędziem, poprzez które następuje zetknięcie bliźniego i Boga, być jak pióro, przez które stykam się z papierem<sup>17</sup>.

Wycofanie się „ja” powinno być możliwie najpełniejsze, jest ono koniecznością: „Gdziekolwiek jestem, swoim oddechem i biciem serca zakłócam ciszę nieba i ziemi”<sup>18</sup>, kalam piękno świata. Właściwie cały świat powinien być otwarty na Boga. Moja obecność to jest tak, jakbym podglądała kochanków. To niedelikatne bycie. Trzeba być w świecie tak, jak malował Giotto czy Cézanne, to znaczy być tylko patrzeniem. „Chcę odejść, a wtedy Stworzyciel i stworzenie wymienią pomiędzy sobą swoje tajemnice”<sup>19</sup>.

Jesteśmy tu znowu blisko myśli buddyjskiej: osobowe „ja” zostaje wygaszone, pozostaje samo widzenie. Widzieć krajobraz taki, jakim jest, gdy mnie tu nie ma. To ponadosobowe dążenie do duchowego otwarcia na Boga jest wycofywaniem się, znikaniem w sferze tego, co bezosobowe. Simone powiada, że sama chciałaby zniknąć, umożliwiając przez to zniknięcie pełne zaistnienie piękna rzeczy.

Na zakończenie chciałbym przytoczyć argumenty, które Simone Weil podała w liście do o. Jeana-Marie Perrina, tłumacząc, dlaczego nie przyjęła chrztu, choć wierzyła, że Chrystus jest Bogiem i człowiekiem, a w Kościele są sakramenty dające życie<sup>20</sup>. Najważniejsza dla niej była świadomość, iż Bóg od niej tego nie chciał. Jej stosunek do wspólnoty Kościoła wspierał się na skrajnie krytycznym podejściu do wszelkich instytucji, które za Platonem nazywała „wielkimi zwierzętami”. Kościół, ze swoją formułą *anathema sit* i tomistyczną koncepcją wiary sytuującą się na przedłużeniu arystotelizmu, nie wymykał się tej krytyce. Za kryterium bycia chrześcijaninem Weil uznaje słowa św. Jana: „Każdy, kto wierzy, że Jezus jest Mesjaszem, z Boga się narodził” (1 J 5,1). Wyciąga z tego wniosek, że Kościół nie ma prawa wykluczać ze swej społeczności żadnej osoby uznającej, że Bóg objawił się w Jezusie. Myślicielka odrzuca z całą powagą Kościół widzialny jako instytucję, co jednocześnie nie

<sup>17</sup> Tamże, s. 212; por. też: S. Weil, *Dzieła*, dz. cyt., s. 654.

<sup>18</sup> Tamże, s. 213.

<sup>19</sup> Tamże.

<sup>20</sup> Zob. S. Weil, *Dlaczego nie przyjęłam chrztu? Z listu do pewnego zakonnika*, tłum. M. Tarnowska, „W Drodze” 1978, nr 9, s. 39-45.

przeszkadza jej przyznawać, że nigdy nie odczuwała potrzeby wejścia do Kościoła, gdyż jest przekonana, że urodziła się w jego wnętrzu (we wnętrzu Kościoła rozumianego jako wspólnota tych, którzy wierzą w Jezusa). Nie mogła jednak zgodzić się z Kościołem, który inspirację ewangeliczną roztopił w rzymskiej imperialności. Sojusz władzy duchowej z dążeniem do panowania nad ludźmi był dla niej nie do przyjęcia.

Simone Weil jest niewątpliwie – jak to ujął Czesław Miłosz – jednym z najważniejszych świadków xx wieku, przede wszystkim ze względu na swą wrażliwość na cierpienia i doświadczenia, jakie dotknęły ludzkość w tym czasie. Dla mnie osobiście Simone Weil to jedna z najpiękniejszych postaci, jakie spotkałem.



## Lekcja Bonhoeffera

Teolog wczesnego średniowiecza był mnichem, siedzącym w twierdzy swej klauzury, żyjącym rytmem modlitwy i pracy intelektualnej swej wspólnoty, kontemplującym Słowo Boże. Od XIII wieku stał się profesorem uniwersytetu i takim pozostał chyba do naszych dni. Jednak coraz bardziej oddalał się od życia, które nieubłaganie wchodziło na nowe tory. Pozostaje sprawą otwartą, kim ma być współczesny teolog. Na Światowym Kongresie Teologicznym zorganizowanym w 1970 roku w Brukseli przez „Concilium. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” pod hasłem „Przyszłość Kościoła”, ostro postawił ten problem Jean-Pierre Jossua, przeciwstawiając dotychczasowego uniwersyteckiego fachowca w ściśle określonej dziedzinie badań teologowi, który jest zanurzony w życiu, i dzieląc je z innymi, próbuje znaleźć adekwatny wyraz intelektualny dla swego doświadczenia wiary<sup>1</sup>.

Takim chyba teologiem był Dietrich Bonhoeffer. Nazwisko jego stało się obecnie hasłem wywoławczym tak wielkiej kolekcji sporów i problemów, że trudno w nich w pełni się zorientować. Luźne zapiski, pisane „na gorąco” obrosły tomami komentarzy. Dobrze więc się stało, że czytelnikowi polskiemu udostępniono dwa tomy, z których pierwszy – będący opisem życia „chrześcijanina w Trzeciej Rzeszy” stanowi komentarz dla drugiego, który stanowi *Wybór pism*<sup>2</sup>. Komentarz to jednak najpotrzebniejszy, prezentujący biografię i kontekst pracy Bonhoeffera, a bez tego nie sposób zrozumieć myśli autora *Etyki*. Życie

---

<sup>1</sup> Zob. J.-P. Jossua, *Od teologii do teologa* [w:] „Concilium. Materiały kongresu «Przyszłość Kościoła», Bruksela 12–17 września 1970”, Warszawa–Poznań 1971, s. 42.

<sup>2</sup> D. Bonhoeffer, *Wybór pism*, wyb., oprac., noty wstępne A. Morawska, Kraków 1970.

tego luterńskiego pastora nie jest anegdotycznym dodatkiem do pisanania, lecz stanowi sam jego rdzeń, z niego wyrasta praca intelektualna. Można nawet powiedzieć, że nie życie do pisanania, lecz pisanie stanowi komentarz do tego życia.

Albert Camus twierdził, że w świecie sakralnym „nie ma pytań, są tylko odpowiedzi i wieczyste komentarze”<sup>3</sup>. Jednak wydarzenia historyczne ostatnich czasów zmioły ten statyczny obraz świata. Powstał problem, o nasileniu chyba dotychczas w chrześcijaństwie nienotowanym, jak ma się ustosunkować Kościół, wspólnota wierzących w Chrystusa, do tego dynamicznego i samodzielnego świata. Można ustalać, myśleć, szukać odpowiedzi, które jednak pozostaną próbą – może i wspaniałą – ale tylko teoretyczną. Ponieważ jednak wiara angażuje całego człowieka, szukać trzeba całym sobą, podejmując najwyższe ryzyko. Tak szukał Bonhoeffer. Jeżeli więc jego myśli stają się ponownie przedmiotem akademickich ustaleń i rabinistycznych odróżnień, zostaje zadany gwałt samej substancji tego myślenia. Jeszcze raz otrzymujemy pouczenie o aktualności jednej z banalnych prawd, która mówi o spłycaaniu myśli mistrzów przez uczniów, nie tyle badających rzeczywistość, co szukających cytatów. Jednak wielkość Bonhoeffera nie jest wielkością klasyka, lecz wielkością świadka.

Chciał być i był rzeczywiście świadkiem świadomym swego powołania, próbującym uczciwie przeżyć swoje chrześcijaństwo w „czasach pogardy”. Rodziło to pytania, na które nie zawsze łatwo było znaleźć odpowiedź. Nie wszyscy zresztą umieli czy też mieli odwagę stawiać je do końca. Jaki jest sens życia tego pastora, sens, utożsamiany przez niego samego z powołaniem, w biblijnym znaczeniu tego słowa?

Niech wolno mi będzie napisać o moich osobistych wrażeniach z lektury tekstów Bonhoeffera, o tym, jak pod jej wpływem skorygowałem rozumienie kwestii, które znałem dotychczas z drugiej ręki.

W moim przekonaniu Bonhoeffer podjął – w imieniu całego chrześcijaństwa – próbę konfrontacji ze światem. Był luteraninem. Decydowały o tym tradycja rodzinna, wychowanie, studia teologiczne oraz najgłębsze osobiste przekonanie. W dramatyzmie, dychotomicznym stawianiu zagadnień, w swej gorliwości w zabieganiu o sprawy ostateczne był nienagannym uczniem proroka z Wittenbergi. A jednak stopniowo narastała w nim świadomość, głębsza niż jedynie „urzędowy”

---

3 A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, [b. tłum.], Paryż 1958, s. 32.

ekumenizm (choć i w takim brał żywy udział), że sytuacja, w jakiej znalazło się chrześcijaństwo w Trzeciej Rzeszy, nie jest sprawą jednego tylko Kościoła. Czerpiąc zresztą materiał empiryczny z tej właśnie sytuacji, chciał poza nią wyjść i postawić problem bardziej ogólnie, jako konfrontację z całym światem, który uzyskał dojrzałość. Ta konfrontacja dotyczy wszystkich:

W co muszę wierzyć? Nietrafne pytania, przedawnione kontrowersje, szczególnie międzywyznaniowe; przeciwieństwa między luteranami a reformowanymi (częściowo także katolikami) nie są już autentyczne. Można je oczywiście w każdej chwili z patosem ekshumować, ale to już nie chwyta [...] Udowodnić można tylko to, że wiara chrześcijańska nie żyje z tych kontrowersji i nie na nich się opiera<sup>4</sup>.

Bonhoeffer nie był też „redukcjonistą”, sprowadzającym przesłanie ewangeliczne do kilku, mniej czy bardziej dowolnie wybranych, haseł. Najlepiej widać to w próbie określenia stosunku do Rudolfa Bultmanna:

Przypominasz sobie na pewno artykuł Bultmanna o „demitologizacji” Nowego Testamentu? Dzisiaj bym sądził, że nie poszedł „za daleko”, jak większość mniema, lecz o wiele za blisko. Problematyczne są nie tylko takie „mitologiczne” pojęcia jak cud, wniebowstąpienie etc. (które nie dadzą się w zasadzie oddzielić od pojęcia Boga, wiary etc.), ale po prostu „pojęcia religijne”. Nie można oddzielić Boga i cudu (jak chce Bultmann), lecz musi się obydwie te pojęcia umieć interpretować i głosić „nie-religijnie”. Założenie Bultmanna jest w gruncie rzeczy jednak liberalne (tzn. skracające Ewangelię), podczas gdy ja chcę myśleć teologicznie. Cóż to więc znaczy – „interpretować religijnie”? Oznacza to, moim zdaniem, wypowiadać się metafizycznie i indywidualistycznie<sup>5</sup>.

Chce więc Bonhoeffer zachować Ewangelię nieskróconą, ale wyrazić ją bez metafizyki i bez kategorii indywidualistycznych. Cóż to jednak oznacza?

Nie odnoszę wrażenia, by znał dokładnie klasyczną metafizykę. Nie chodzi mu więc chyba o filozofię pierwszą, mówiącą o samych podstawach rzeczywistości i jej najgłębszych uzasadnieniach. Przez „metafizykę” rozumie raczej doktrynerski sposób myślenia, który rozgościł się w teologiach wielu wyznań i zadecydował o tym, że Chrześcijanie Niemieccy, oficjalny Kościół popierany przez Hitlera, Kościół wyłączający ze swych wspólnot nie-Aryjczyków, bez przeszkód brał

4 D. Bonhoeffer, dz. cyt., s. 272–273.

5 Tamże, s. 242.

udział w ruchu ekumenicznym, gdyż nigdy nie zaprzeczył formule, że „Chrystus jest Panem i Zbawicielem”<sup>6</sup>. Nie znaczy to bynajmniej, by Bonhoeffer rozumiał Chrystusa tylko jako wzór etyczny, na wzór liberalnych teologów. Z osobistych jego wyznań, które można znaleźć na każdej bez mała stronie omawianego wyboru, wynika coś wręcz przeciwnego. Protestuje tylko przeciw upodabnianiu chrześcijaństwa do ideologii dającej się sprowadzić jedynie do uznawania kilku artykułów, streszczających teorię. Chrześcijaństwo przeciwnie – wchodzi w samą materię życia, by ją przetrworzyć przez wyzwolenie człowieka w Łasce.

Nie jest też ono wyłącznie przesłaniem skierowanym do pojedynczych ludzi, Kościół nie stanowi zbioru osób przeżywających religię w najgłębszych pokładach swej intymności. Wiele rzeczy złożyło się na takie właśnie wypaczenie chrześcijaństwa. By to zrozumieć, trzeba chyba powrócić do schyłku średniowiecza i ruchu zwanego *devotio moderna*, którego adepti szukali ucieczki od nazbyt trudnej sytuacji politycznej i kościelnej w prywatnej pobożności. Klasycznym przykładem takiego przeżywania chrześcijaństwa pozostanie przypisywana Tomaszowi à Kempis książeczka *O naśladowaniu Chrystusa*. Ta tradycja trwała w całym zachodnim chrześcijaństwie, szczególne jednak prawo obywatelstwa znalazła we wspólnotach wyrosłych z reformacji. Podjął ją pietyzm, a kontynuowały kolejne ruchy dążące do pobudzenia pobożnego życia chrześcijańskiego. Wywarło to ogromny wpływ na życie i mentalność większości protestantów. Prądy te znalazły swój odpowiednik również i w Kościele katolickim – przykładem może być kwietyzm. Sprawa wiary dotyczyła „prywatności” człowieka, sfery innego zaangażowania były wyłączone, poddane co najwyżej kontroli etyki, rozumianej najczęściej po kantowsku.

Tak „umetafizycznione” i ograniczone do jednostkowego przeżycia chrześcijaństwo okazało się bezradne wobec grozy sytuacji, jaka zaistniała w Niemczech po 1933 roku. Nie znalazło w sobie dość siły, by wyjść zwycięsko z tej próby. Świadomość odpowiedzialności, którą trzeba było podjąć, wyprowadza Bonhoeffera ze sfery kościelnej w samo centrum świeckiego zaangażowania politycznego.

Wiąże się to z odkryciem wartości naturalnych. Myśl chrześcijańska z ciemnych zakamarków kazuistyki, pseudochrześcijańskiej etyki, która wszędzie węszyła grzech i oskarżała rzeczy piękne i silne o najgorsze

<sup>6</sup> A. Morawska, *Chrześcijanin w Trzeciej Rzeszy*, Warszawa 1970, s. 226.

zbrodnie, powinna wreszcie wyjść na szerokie słońce. Z więzienia Bonhoeffer pisze do przyjaciela o znaczeniu światła i słońca dla kultury. Tylko narody żyjące w pełnym świetle południa były twórcze w dziedzinie ducha, „kraje zimniejsze żerują na tej ich twórczości, z niej żyją”<sup>7</sup>. Nie są to tylko naiwne rozważania kulturowo-klimatyczne, w rodzaju pocziwego Hipolita Taine’a, jest to raczej odkrycie helleńskiej naturalności. Protestantyzm od początku swego istnienia wyrósł na gruncie protestu przeciw przenikaniu do Kościoła elementu pogańskiego: filozofii, etyki, sztuki. Natomiast Kościół katolicki przechował doświadczenia zetknięcia się pierwszych pokoleń chrześcijan ze światem kultury antycznej i tych wszystkich procesów wzajemnej osmozy, jakie zachodziły początkowo na styku, a potem zgoła wewnątrz obu organizmów. Ostatecznie chrześcijaństwo przekształciło hellenizm, jeżeli jednak pewne elementy kultury antycznej przetrwały, to zawdzięczały to w dużej mierze właśnie nowemu władcy dusz. Na swój sposób kontynuowało tradycję grecką prawosławie, nawiązujące bardziej do Hellady misteryjnej niż racjonalnej. Bonhoeffer w konfrontacji ze światem, „który stał się dojrzały”, coraz pełniej zaczyna odczuwać konieczność afirmacji wartości „pogańskich”. Odkrywa wartość życia naturalnego:

W etyce protestanckiej pojęcie prawa naturalnego utraciło kredyt zaufania. W opinii jednych zatraciło się całkowicie w mrokach powszechnej grzeszności, w mniemaniu innych zaś – przeciwnie, zyskiwało walor przedhistoryczności. Jedno i drugie okazało się fatalnym nieporozumieniem, w rezultacie czego myśl protestancka wyeliminowała całkowicie to pojęcie, pozostawiając je etyce katolickiej. Jest to oczywiście poważną stratą myśli protestanckiej, pozbawia ją bowiem orientacji wobec praktycznych problemów życia naturalnego. Przestano dostrzegać znaczenie strefy naturalnej dla Ewangelii, Kościół ewangelicki zaś utracił głos, który by jasno i wyraźnie wskazywał drogę w palących zagadnieniach życia. Nie mógł odpowiedzieć i pomóc wielu ludziom w istotnych decyzjach życiowych, coraz bardziej ograniczając się do statycznej ortodoksyjnej obrony łaski Bożej. W jej świetle wszystko co ludzko-naturalne tonęło w nocy grzechu; nie odważano się więc zwracać uwagi na względne różnice w tym zakresie z obawy, by nie pomniejszyło to znaczenia łaski<sup>8</sup>.

Najgłębszą zasadą prawa naturalnego (a to oznaczało dla Bonhoeffera: prawa danego wraz z naturą) są słowa prawa rzymskiego – *suum cuique*, każdemu to, co mu się należy. Niezachowanie tego prawa lub

7 List z 30 czerwca 1944 roku [w:] D. Bonhoeffer, dz. cyt., s. 258.

8 D. Bonhoeffer, dz. cyt., s. 180.

przyznawanie go tylko wspólnocie prowadziło do ponizania jednostki, do despotyzmu. „Prawo jednostki jest gruntem praw wspólnoty i – na odwrót – prawo wspólnoty stanowi rękojmię i ochronę praw jednostki. Naturalne prawo jednostki jest konsekwencją boskiej woli stworzenia człowieka i darowania mu życia wiecznego”<sup>9</sup>.

Konkretne doświadczenia życia konspiracyjnego – odwołuje się do nich w dokumencie spisany dla przyjaciół w okresie Bożego Narodzenia 1942 roku, po dziesięciu latach rządów Hitlera – doprowadziły go do przekonania o istnieniu „immanentnej sprawiedliwości”, w której staje się pewne, że „współżycie z ludźmi oparte jest na prawach silniejszych niż wszystko, co wznosi się rzekomo ponad nimi”<sup>10</sup>. Dlatego lekceważenie tych praw staje się nie tylko niesprawiedliwe, ale i niemądre. Tu Bonhoeffer odkrywa znaczenie, jakie tradycyjna etyka arystotelesowsko-tomistyczna przypisywała roztropności, jednej ze sprawności kardynalnych, będących „zawiasami” sztuki mądrego budowania życia.

Jednak to odkrycie natury nie prowadzi do naturalizmu. Nie na darmo był luteraninem, jego wizja świata jest dramatyczna. Granice tego dramatu wyznacza stosunek rzeczy ostatecznych do przedostateczności. Początek i istota każdego życia chrześcijańskiego są zawarte w tym, co reformacja nazwała usprawiedliwieniem grzesznika z wiary. Tutaj cała rozpiętość życia ludzkiego jest zebrana w jednym punkcie. Powstaje jednak pytanie, czy człowiek musi i może żyć tylko tą ostatecznością, czy przedostateczność – sfera życia naturalnego – ma dla człowieka swoje uzasadnione miejsce?

Jako rozwiązania tej kwestii pojawiają się dwie odpowiedzi: radykalna i kompromisowa. Radykalna oznacza przekreślenie sfery przedostatecznej: świat został już osądzony, jego ostatecznym przeznaczeniem jest unicestwienie, chrześcijanin winien przez swój maksymalny wysiłek moralnie uprzedzić to, czego Bóg u końca czasów dokona „ontologicznie”. Rozwiązanie kompromisowe oznacza oddzielenie obydwu sfer. Ostateczność nie liczy się na co dzień, trzeba brać ludzi takimi, jacy są i dokonywać rzeczy przedostatecznych. Słowo Łaski jest tu rozumiane jako potwierdzenie sfery przedostatecznej.

<sup>9</sup> Tamże, s. 185.

<sup>10</sup> Tamże, s. 220.

Kompromis wydaje się negować Zbawienie na rzecz Stworzenia, radykalizm koncentruje się tylko na fakcie Zbawienia, odrzucając w praktyce Stworzenie. Jednak prawdziwym rozwiązaniem jest Chrystus:

Etyka chrześcijańska zbudowana jedynie na Wcieleniu łatwo mogłaby prowadzić do rozwiązania kompromisowego, etyka oparta jedynie na Krzyżu czy Zmartwychwstaniu padłaby łupem radykalizmu i fanatyzmu. Tylko jedność może rozwiązać te sprzeczności.

Jezus Chrystus-Człowiek oznacza, że Bóg wchodzi w stworzoną rzeczywistość, że w obliczu Boga możemy i powinniśmy być ludźmi. Burzenie człowieczeństwa jest grzechem, a więc przeszkodą w boskim dziele odkupienia. A przeciw człowieczeństwo Jezusa Chrystusa nie oznacza prostej akceptacji *status quo* w świecie i ludzkiej naturze. Jezus był człowiekiem „bez grzechu” (Hbr 4,15) – i to jest najważniejsze. Jednak żył pośród ludzi, w najgłębszej nędzy, bezzennie i zmarł jak przestępca. Człowieczeństwo Jezusa zawiera więc podwójne osądzenie człowieka: bezwzględne osądzenie grzechu i relatywne osądzenie istniejących porządków ludzkich. Lecz przy tym osądzie Jezus jest rzeczywiście człowiekiem i chce, byśmy i my byli ludźmi. Nie narusza – nie usamodzielniając jej, lecz też nie burząc – ludzkiej rzeczywistości jako sfery przedostatecznej, która – rzecz można – chce i nie chce być brana poważnie i która staje się otoczką ostatecznego<sup>11</sup>.

Omawiane problemy porusza Bonhoeffer głównie w *Etyce*. Wydaje mi się jednak, że tak sformułowane napięcie pomiędzy ostatecznością a przedostatecznością, pomiędzy naturą a łaską, pojawia się w słynnych listach z więzienia jako napięcie pomiędzy świeckością a wiarą:

Jedynie głoszenie Chrystusa ukrzyżowanego dać może życie w autentycznej świeckości, czyli życie nie wbrew chrześcijańskiej nowinie ani też obok niej, a jakiejś całkowicie zautonomizowanej świeckiej strefie. [...] Nie głosząc krzyża lub będąc przeciw krzyżowi, nie poznamy bezbożności świata ani też tego, że opuścił go Bóg, strefa świecka zaś bezustannie dążyć będzie do upragnionego samoubóstwienia<sup>12</sup>.

W Chrystusie świat i człowiek został powołany do istnienia i w Nim został ponownie pojednany z Bogiem. Tylko w Nim natura odzyskuje swą naturalność, piękno i spontaniczność. To wiara każe nam z całą mocą angażować się w sferę świecką, w świat i to nie na jego marginesie, w intymności pietystycznego serca, lecz w pełnym blasku, każe wchodzić w sam wir życia. „Chciałbym mówić o Bogu nie na granicy,

<sup>11</sup> Tamże, s. 178–179.

<sup>12</sup> Tamże, s. 210.

lecz w samym centrum, nie w chwilach słabości, lecz siły, nie wobec śmierci i winy, lecz wobec życia i dobra ludzkiego”<sup>13</sup>.

Ucieczka w sferę „religijności”, to znaczy metafizyki i indywidualizmu w wyżej określonym znaczeniu, oznacza zdradę samej substancji Dobrej Nowiny, oznacza odebranie jej siły i mocy, skazuje chrześcijan na karłowatą vegetację, miast być apelem do budowania pełnego człowieczeństwa w Chrystusie. A to nie są jedynie puste hasła, życie Bonhoeffera świadczy, że nadał im konkretną treść zaangażowania politycznego. I pomimo tego, że wywiodło go ono na marginesy organizacyjnej „kościelności”, nie umniejszyło ani na moment ewangelicznego charakteru inspiracji takiego działania.

Być może zbyt „prawowiernie” i po katolicku zrozumiałem i zinterpretowałem Bonhoeffera. Jeżeli wydaje się, że katolicyzm zachował, teoretycznie przynajmniej, równowagę pomiędzy rzeczami przedostacznymi a ostatecznymi, pomiędzy naturą a łaską, nie oznacza to, by tą równowagą naprawdę żył. Wiele analogicznych zjawisk możemy znaleźć w przebiegu historii wszystkich Kościołów chrześcijańskich. Dlatego też życie Bonhoeffera ma znaczenie w najgłębszym sensie ekumeniczne, jest ważne dla wszystkich chrześcijan; wszyscy winniśmy przemyśleć lekcję, której nam udzielił.

---

<sup>13</sup> Tamże, s. 214.



## Paul Tillich – teolog „troski ostatecznej”

Niewiele jest tekstów Paula Tillicha, które czytelnik polski mógłby przeczytać w swoim języku<sup>1</sup>. Pisała o nim w latach 60. Anna Morawska na łamach miesięcznika „Znak”<sup>2</sup>, dominikańskie wydawnictwo W drodze wydrukowało kilka przekładów, w roku 1983 nakładem paryskiej oficyny Księży Pallotynów ukazało się *Męstwo bycia*<sup>3</sup>. I to właściwie wszystko. Może nie należy się dziwić – przecież nie tylko w dziedzinie kontaktu z europejską i światową myślą religijną naszych czasów mamy ogromne zaległości. Nie o zaległości jednakże chodzi, a o sprawę znacznie poważniejszą, o kształt kultury naszej wiary. Jestem głęboko przekonany, że istnieje trudna do przekroczenia granica pomiędzy autentyczną głębią doświadczeń religijnych Polaków a zdecydowanie nieadekwatnym w stosunku do tej głębi sposobem jej wyrażania: głębiej przeżywamy, niż potrafimy to wyrazić. Ale myśl czy doświadczenie niewyrażone jest kruche i zwiewne, nie ostoi się próbie czasu. Pisał Czesław Miłosz:

Wiedzieć i nie mówić:

tak się zapomina.

Co jest wymówione wzmacnia się.

Co nie jest wymówione zmierza do nieistnienia<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Tekst powstał jako wprowadzenie do wydania polskiego *Dynamiki wiary* Paula Tillicha, tłum. A. Szostkiewicz, Poznań 1987. Od tamtej pory polski czytelnik miał już możliwość zaznajomić się z tłumaczeniami innych dzieł Paula Tillicha, nie brakuje także opracowań myśli tego autora, zarówno od strony filozoficznej, jak i teologicznej.

<sup>2</sup> A. Morawska, *Paul Tillich*, „Znak” 1965, nr 7–8, s. 986–1010.

<sup>3</sup> P. Tillich, *Męstwo bycia*, tłum. H. Bednarek, Paryż 1983.

<sup>4</sup> C. Miłosz, *Czytając japońskiego poetę Issa (1762–1826)* [w:] tegoż, *Wiersze*, t. 2, Kraków 1987, s. 296.

Czas, w którym przyszło żyć i pracować Tillichowi, był dla chrześcijan naznaczony bolesnym doświadczeniem narastającego rozdarcia pomiędzy kulturą ogólną a życiem wyrastającym z inspiracji ewangelicznej. To właśnie rozdarcie stało się dla Tillicha najważniejszym wyzwaniem i bodźcem do pracy intelektualnej. Filozof i teolog nie traktował swojego powołania do myślenia w kategoriach akademickich, starał się nazywać, wydobywać na światło myśli ukryte dążenia współczesnych, aby wspólnie z nimi poszukiwać odpowiedzi. Dla Tillicha jedyną poważną odpowiedzią była odpowiedź wiary, razem z Piotrem wyznawał: „Tys jest Chrystus, Syn Boga żywego”.

### Życie i dzieło

Paul Tillich urodził się w 1886 roku w Starzeddel w Brandenburgii (obecnie wieś Starosiele koło Gubina w województwie lubuskim). Należał do generacji przeżywającej tęsknotę za „pięknym wiekiem XIX”, za jego liberalizmem, bezpieczeństwem, jego niewzruszoną tradycją kulturalną.

Dzieciństwo w dużym stopniu określiło styl wrażliwości i myślenia Tillicha. Mówił o sobie, że jest człowiekiem pogranicza (*auf der Grenze*). Pogranicze nosił w sobie, gdyż rodzice pochodzili z różnych stron Niemiec i przekazali mu odmienne tradycje. Ojciec był surowym pastorem pruskim, wcieleniem tradycji niemieckiego wschodu, która, wedle słów samego Tillicha, naznaczona jest pełną melancholii zadumą, jasną świadomością obowiązków, poczuciem winy oraz silnym przywiązaniem do tradycji jeszcze feudalnej (junkrzy). Matka pochodziła z Nadrenii, co łączyło się we wspomnieniach syna z temperamentem odmiennym od ojcowskiego, cechowały ją bowiem rozsmakowanie w życiu, miłość do konkretnego, ruchliwość, racjonalność i umiowanie demokracji. Zmarła wcześniej, pozostała więc znaczącym wspomnieniem, natomiast młody Paul dojrzywał, tocząc spory z ojcem. Pastor był typem autorytarnym, ale miał dużą kulturę osobistą, rozległą wiedzę filozoficzną i teologiczną. Panował więc w domu klimat myślenia poważnego i to kształtowało syna, nadając mu zasadniczą formację moralną i intelektualną. Wychowany w małym pruskim miasteczku tęsknił do wielkiego świata, rozciągającego się poza murami (jeszcze nie rozebranych) okalającymi miasteczko. Coroczne wyjazdy nad

Morze Bałtyckie stanowiły wielkie przeżycie, kształtując wyobraźnię przyszłego myśliciela. Ważne jest to nie tylko ze względu na znajomość szczegółów biograficznych, ale dlatego że doświadczenia te kształtowały typ myślowej wyobraźni Tillicha. Gdy będzie mówił później w licznych pismach o granicy pomiędzy skończonym i nieskończonym, to zawsze będzie w jego wyobraźni obecny brzeg morza znanego z dzieciństwa: pogranicze skończonego lądu i nieograniczonego żywiołu. Ten typ przestrzennej wyobraźni, wyraźna kategoryzacja obrazowa nadawać będą stylowi Tillicha charakterystyczne znamiona. Ważny jest też kontakt z naturą, który uwarząliwi go na romantyczną filozofię przyrody późnego Friedricha Schellinga. Morze i przyroda okolic rodzinnego miasteczka otworzyły go na kontakt z Bogiem, wyrażony luteranśkim adagium: *finitum capax infiniti* (skończony otwarty na nieskończoność).

Dzieciństwo skończyło się, gdy młody Tillich został wysłany do Berlina, do jednego z tamtejszych gimnazjów klasycznych. Były to jeszcze dawne, dobre gimnazja, z których wychodziło się ze znajomością łaciny i greki. Ze szkoły Tillich wyniósł nie tylko znajomość starożytnych języków, ale i głębokie umiłowanie kultury antycznej, całej tradycji humanistycznej. Amerykanom tłumaczył, że na ich kontynencie konflikt wiary i współczesności był przede wszystkim konfliktem nauki i religii, natomiast w Europie ważnym czynnikiem był spór wartości religijnych i humanistycznych. I znowu czuł się na granicy – solidnego luteranśkiego chrześcijaństwa wyniesionego z domu ojca i humanistycznej kultury berlińskiego gimnazjum klasycznego.

Od 1904 roku zaczyna studia filozoficzne i teologiczne, wędrując zresztą przez całe Niemcy (*Wanderjahre* wielu niemieckich studentów). Wykładów słucha kolejno w Berlinie, Halle, Tybindze, Wrocławiu. Najbardziej owocne były lata pobytu w Halle, gdzie studiował w tym samym czasie, co Mannowski Adrian Leverkühn, wynosząc jednakże ze studiów doświadczenia zupełnie odmienne od bohatera *Doktora Faustusa*. Czyta w tym czasie przede wszystkim klasycznych filozofów niemieckich: Immanuela Kanta, Johanna Gottlieba Fichtego, Georga W.F. Hegla, Friedricha Schleiermachersa. Bardzo ważne stało się odkrycie pism Sørensa Kierkegaarda, doświadczenie to dzielił z całym pokoleniem młodych pastorów początku XX stulecia. Egzystencjalny patos i życiowa prawda duńskiego myśliciela, połączone z moralną krytyką mieszczańskiego chrześcijaństwa, wzbudziły posłuch

u młodych. Przede wszystkim uczniem Kierkegaarda stał się wielki teolog szwajcarski, stojący zresztą na antypodach myśli Tillicha, Karl Barth, który przełożył na język teologii patetyczne i gorące stronicę Kierkegaarda.

Najważniejsze jednak znaczenie miało dla Tillicha zapoznanie się z myślą religijną późnego Schellinga. Przypomnijmy, że był to przyjaciel, a później przeciwnik Hegla. Hegel dążył do stworzenia racjonalnej syntezy, która miała doprowadzić do pojednania nauki i filozofii, rozumu i wiary, Kościoła i państwa; słowem, chciał znaleźć formułę wszechpojednania wszelkich sprzeczności. Schelling (podobnie zresztą jak Kierkegaard) przeciwstawiał się temu, wskazując na niemożność rozwiązania w ciągu dziejów tragedii ludzkiego losu. Tillich pozostał w zasadzie wierny tej schellingowskiej inspiracji.

Po obronie doktoratu z filozofii w 1912 roku zostaje licencjatem teologii. Przedmiotem obu prac dyplomowych Tillicha, tak filozoficznej, jak teologicznej, jest myśl Schellinga. Przez dwa lata pełni – otrzymawszy ordynację pastorską – obowiązki duszpasterza jednej z robotniczych dzielnic Berlina. Zetknięcie się z robotnikami to dla młodego duchownego szok. Uderza go ich mała wrażliwość na zagadnienia religijne, odnosi wrażenie, że w swych przemówieniach nie trafia do przekonania słuchaczy.

Wybucho wojna. Tillich, wychowany w „dobrej” pruskiej szkole, zgłasza się na ochotnika do armii i zostaje kaznodzieją polowym (*Feldprediger*), służy w armii od września 1914 roku do września 1919 roku. Doświadczenie wojny jest dla Tillicha, jak i dla całej generacji, doświadczeniem traumatycznym; ci mężczyźni nie powrócą z okopów do domów jako ci sami ludzie. Zmienia się cała epoka.

Czas powojenny naznaczony jest gorączkowym poszukiwaniem nowej obyczajowości, nowej kultury, nowej sztuki. Nabrzmiwiają problemy społeczne, przez Niemcy przechodzi fala rewolucyjnych zaburzeń. Młody teolog widział przepaść pomiędzy transcendentnym przesłaniem tradycyjnego chrześcijaństwa i immanentną nadzieją ruchów rewolucyjnych. Czyta Marksa i jest nim zafascynowany, choć jest to fascynacja „dialektyczna”, niewolna od zasadniczych zastrzeżeń i sprzeciwu. W *Autobiographical Reflections* (Rozważania autobiograficzne) pisał: „TAK dla elementów profetycznych, humanistycznych i realistycznych pasjonującego stylu i głębi myśli Marksa, ale NIE dla elementów zimno wyrachowanych, materialistycznych,

dyktowanych resentymem tak w analizie, jak w pismach polemicznych czy w propagandzie”<sup>5</sup>.

Narasta u Tillicha świadomość wyobcowania chrześcijaństwa z doświadczenia kultury swojego czasu. Człowiek pogranicza z pasją stara się ująć i na nowo opisać relację pomiędzy religią a sferą refleksji i twórczości człowieka: relację religii do polityki, do sztuki, filozofii, psychoanalizy, socjologii. Jest przekonany, że tradycyjna w Niemczech postać kultury religijnej musi ulec przemianie, tak na płaszczyźnie teoretycznej konceptualizacji, jak i na płaszczyźnie praktycznego działania. Trzeba przekroczyć granice czy dokładniej – przepaść dzielącą religię i kulturę.

W roku 1924 zostaje profesorem w Marburgu. Spotyka się tam z Martinem Heideggerem. Jest to ważne spotkanie, ale niektórzy biografowie przesadzają, czasem opisując wpływ, który Martin Heidegger wywarł na kształtowanie się Tillicha. Faktem jest jednak, że akcenty egzystencjalne pojawiają się teraz wyraźniej w pismach autora *Dynamiki wiary*. Sam tak z perspektywy lat opisał sens tego spotkania dla siebie: „Akceptuję bardziej nowy sposób myślenia niż wyniki, jakie on daje”<sup>6</sup>.

Profesor teologii w Marburgu w roku 1925 zostaje profesorem filozofii religii w Dreźnie. Jest dalej „człowiekiem pogranicza”, nawet typ pracy uniwersyteckiej, kiedy raz wykląda teologię, na innym zaś uniwersytecie filozofię, określa ten jego „pograniczny” status. Od 1929 roku przenosi się do Frankfurtu nad Menem. Nie ma tam wydziału teologicznego, jest tylko filozoficzny. Jest także słynna Szkoła Socjologiczna. Tillich zostaje tu powołany na prestiżową katedrę filozofii, którą obejmuje w spadku po zmarłym właśnie Maksie Schelerze. Czasy zaczynają być trudne, wzmaga się fala narodowosocjalistycznych agresji. Po dojściu Hitlera do władzy już w kwietniu 1933 roku Tillich zostaje usunięty z uczelni w ramach weryfikacji kadr pod względem rasowym i ideologicznym. Z dumą będzie pisał pod koniec życia, że był pierwszym nieżydowskim profesorem, którego wygnano z uniwersytetu niemieckiego. Przybyły do Niemiec latem tego roku Reinhold Niebuhr proponuje Tillichowi emigrację do Stanów Zjednoczonych, które przyjmują wypędzaną przez Hitlera elitę intelektualną Niemiec. Propozycja zostaje przyjęta i jesienią 1933 roku Tillich wraz z rodziną osiada w USA.

5 P. Tillich, *Autobiographical Reflections* [w:] *The Theology of Paul Tillich*, ed. C.W. Kegley, R. Bretall, New York 1964, s. 13.

6 Tamże, s. 14.

Zostaje profesorem Union Theological Seminary w Nowym Jorku. Przeniesienie do innego kraju, gdzie mówi się w innym języku, gdzie myśli się wedle odmiennych kategorii, jest doświadczeniem trudnym dla czterdziestosiedmioletniego uczonego. Nie znał dobrze języka, kaleczył go tak, że studenci, zresztą bardzo mu przychylni, śmiali się z jego naiwnych błędów językowych, wynikających z niemieckiego sposobu myślenia, na gorąco w czasie wykładu tłumaczonego na angielski. Podobnie jak wygnany również z Niemiec historyk sztuki Erwin Panofsky miał jednak świadomość okupionej wielką pracą korzyści, jaką było przeniesienie całego systemu myślenia w odmienny obszar językowy. Nie bez ironii Tillich pisał: „Język angielski nauczył mnie, że można wyrażać skomplikowane treści, nie tracąc nic z jasności wypowiedzi”<sup>7</sup>.

Zyskuje prestiż w nowym środowisku dzięki licznym publikacjom w języku angielskim, wykładom uniwersyteckim i publicznym, które pozwalają mu się zakorzenić. W roku 1955 zostaje profesorem na Uniwersytecie Harvarda w Cambridge, co było znakiem dużego uznania. Następnie, na ostatnie trzy lata życia przenosi się do Chicago, by na wydziale teologicznym tamtejszego uniwersytetu (Divinity School) objąć katedrę teologii. Spotyka się tam z innym emigrantem, Mirceą Eliadem, wybitnym badaczem religii; obydwaj pozostawili ciekawe świadectwa wzajemnych wzbogacających inspiracji.

Umiera na atak serca 22 października 1965 roku. Na jego pogrzebie przemawia znakomity psycholog Rollo May. Na grobie wyryto słowa trzeciego i czwartego wersetu Psalmu 1: „I będzie jak drzewo zasadzone u strumieni wód, które wydaje owoc, kiedy jest jego czas, i którego liść nie usycha...”.

### Utracony wymiar

Aby zrozumieć fundamentalny problem Tillicha, musimy chociaż pobieżnie poznać kontekst określający ramy kultury, w której dojrzało i rozwijało się jego myślenie. Był to niemiecki protestantyzm, poddany próbie zmagania z tendencjami sekularyzującymi i ateistycznymi, rozwijającymi się od oświecenia.

---

<sup>7</sup> Tamże, s. 19.

Ryzykując schematyczne uproszczenia, można wyróżnić trzy typy reakcji na wyzwanie kulturowe, jakie stanowiło oświecenie dla myśli chrześcijańskiej. Pierwszy reprezentują neoortodoksi i przedstawiciele wszelkiego typu grup entuzjastycznej odnowy. Ci drudzy byli przekonani, że nie jest rzeczą wiary zajmowanie się sprawami tego świata, wszelkie tendencje otwarcia się na kulturę to oddawanie Ewangelii w służbę ducha tego świata. Chrześcijanie powinni ograniczyć się do swoich kręgów i spraw, którymi żyją. Ten nurt pietystyczny, przybierając czasem postać rewiwalizmu, czyli ruchów ożywienia, istnieje od XVII wieku i z większym czy mniejszym nasileniem stale ujawnia swoją aktywność. Na marginesie można zauważyć ciekawą prawidłowość. Im ostrzejsze są ataki, tak rozumowe, jak moralne, skierowane przeciw religii, tym bardziej wielu wierzących pragnie określić swoją tożsamość poza kryteriami przyjmowanymi w myśleniu racjonalnym. Powiedziano trafnie, że racjonalistyczna krytyka religii dość często wywołuje zjawisko irracjonalizacji wiary, wyrażające się w dążeniu do wskazania dla wiary takiej przestrzeni, w której nie podlegałaby osądowi rozumowemu i byłaby wolna od niebezpieczeństwa jego stałych ataków.

Nie należy mylić tego nurtu z kierunkiem reprezentowanym przez Bartha, przedstawiciela neoortodoksji, który wystąpił przeciwko kierunkom liberalnym, roztopiającym Ewangelię w niejasnej ideologii humanistycznej. Barth bardzo mocno przeciwstawił religię (którą określił jako ludzkie poszukiwanie Boga) wierze (odpowiedzi człowieka na Objawienie stanowiące transcendentny dar Boga). Właśnie transcendentny charakter wiary stanowi cechę istotną chrześcijaństwa, niebędącego – Barth to mocno podkreślał – jedną spośród religii świata, lecz stanowiącego wręcz zaprzeczenie wszelkich ludzkich tendencji poszukiwania Absolutu, te bowiem zawsze prowadzą do bałwochwalstwa, czyli tworzenia bożyszczy na obraz i podobieństwo człowieka.

Druga tendencja prowadziła wprost do ateizmu. Była to próba wyjaśnienia chrześcijaństwa poprzez sprowadzenie religii do antropologii: taka była myśl najkonsekwentniej wyrażona przez Ludwiga Feuerbacha, przekonanego, że udało mu się odsłonić prawdziwą treść wierzeń chrześcijańskich – to człowiek jest bogiem człowieka, a istota chrześcijaństwa jest w gruncie rzeczy kultem składanym (w zafałszowanej formie) istocie człowieczeństwa. W bardziej czy mniej wyraźny sposób była to tendencja niektórych przedstawicieli tak zwanej teologii liberalnej (Bruno Bauer, David Friedrich Strauss i inni).

Trzecia tendencja została zapoczątkowana przez Friedricha Schleiermachera. W głębokiej subiektywności człowieka poszukiwał on miejsca, w którym rodzi się jego dyspozycja religijna, pragnął odsłonić najbardziej osobiste i jednocześnie fundamentalne nastawienie człowieka, budujące jego religię. Wyznaczenie, wykrycie tej utajonej, intymnej dyspozycji miało ocalić wiarę, ukazując jej nieredukowalny charakter. Jednocześnie jednak Schleiermacher był wrażliwy na sprawy kultury i uważał za śmiertelne niebezpieczeństwo dla chrześcijaństwa to, że jego zwolennicy okopaliby się w pobożnych kapliczkach, bez kontaktu z życiem ludzi swego czasu, z dążeniami i nadziejami współczesnych.

Tillich, myśliciel „z pogranicza”, wrażliwy na kulturową sytuację wiary, bolał, że znalazła się ona w Niemczech na marginesie życia kulturalnego i społecznego. Był w tym podobny do Bonhoeffera, dramatycznie przeżywał jego konflikt pomiędzy „światem”, który doszedł do dojrzałości, a chrześcijaństwem, które okopało się w swej „pobożności” na marginesie życia. Rozumiejąc to, Tillich jednakże uświadamiał sobie, iż odnalezienie się tak zwanego człowieka współczesnego w przesłaniu ewangelicznym wymaga wielkiej pracy, również pracy myślowej. Wiedział, że nie tylko chrześcijaństwo musi otworzyć się na dramatyczną rzeczywistość człowieka XX wieku, ale że również ten człowiek musi otworzyć się na przesłanie zbawienia, jest on bowiem, jak w każdym momencie dziejów, pozbawiony istotnego wymiaru swego człowieczeństwa. Ewangelia jest i dla naszych współczesnych. Nie należy jednak dążyć do łatwych, uproszczonych syntez, potrzebna jest wielka praca duchowa, która doprowadziłaby do spotkania ludzkiego oczekiwania z boską nowiną o Nowym Byciu w Jezusie, który jest Chrystusem. Można przypuścić, że Tillich zgodziłby się z diagnozą wybitnego angielskiego historyka kultury Christophera Dawsona: „Ludzie dzisiejsi dzielą się na tych, którzy zachowali duchowe korzenie, lecz stracili kontakt z rytmem życia społecznego, i na tych, którzy zachowali kontakt z rytmem życia, lecz stracili duchowe korzenie”<sup>8</sup>. Utrata duchowych korzeni ujawnia się obecnie przede wszystkim jako utrata wymiaru głębi w życiu współczesnego człowieka. Rytm życia, konieczność stałej aktywności, aby sprostać coraz to nowym próbom i wymaganiom, stała koniecznością rywalizacji – wyprowadzają człowieka

---

<sup>8</sup> C. Dawson, *Formowanie się chrześcijaństwa*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1987, s. 26.



na zewnątrz, odbierają mu poczucie głębokiego wymiaru doniosłości spraw życia. Głównym problemem dzisiejszego człowieka nie jest nic innego jak tylko brak sensu, a sens egzystencji może być odnaleziony tylko wraz z ponownym odkryciem wymiaru głębi.

Jak jednak to bogactwo wewnętrznych możliwości odsłonić naszym współczesnym? Można to uczynić tylko w jakimś języku, ale tradycyjny język religii stał się obecnie niezrozumiały. Kultura europejska miała taki język rozumiany przez wszystkich, odsyłał do wspólnej rzeczywistości, której obecność była niejako oczywista. Gdy tej oczywistości zabrakło, zagubiliśmy wspólnotę języka. W jednym ze swych amerykańskich pism Tillich przypomniał istniejącą w brytyjskim systemie finansowym instytucję *clearing house* (izba rozrachunkowa), która wyjaśnia różnym bankom wzajemny stan ich relacji, długów, czeków i tym podobne. Gdy brakuje takiej izby, banki nie mogą się wzajemnie w swej działalności zrozumieć. Człowiek współczesny stracił w sferze duchowej taki *clearing house*, stracił możliwość porozumienia z innymi w sprawach najważniejszych. Tillich rozumiał swoje powołanie teologa i filozofa jako konieczność podjęcia wysiłku zmierzającego ku temu wyjaśnieniu, ku poszukiwaniu wspólnego języka, odnalezieniu korzeni pozwalających człowiekowi zarówno określić jego prawdziwą sytuację w życiu, jak i odnaleźć drogi jego ocalenia.

## Wiara

Dochodzimy do tematu wiary, który stanowi istotną treść przedstawianej książki Tillicha.

Czytelnik polski, nieobeznany z Tillichowską terminologią, będzie być może zdziwiony sposobem, w jaki myśliciel przedstawia wiarę. Jesteśmy przyzwyczajeni do innego modelu, wiarę nauczyliśmy się widzieć przede wszystkim w relacjach międzyosobowych: ja wierzę tobie. Na tym modelu zbudowane jest pojęcie wiary biblijnej, która jest bezwarunkowym zawierzeniem osobowemu Jahwe. Tillich próbuje spojrzeć na tę samą rzeczywistość od innej strony, budując odmienny model.

Tillich wiarę nazywa „troską ostateczną”. Jest to jeszcze pojęcie puste, formalne, które winno być dopiero zapełnione jakąś konkretną treścią: gdy przedmiotem tej troski staje się *sacrum*, można powiedzieć, że „troska ostateczna” nabiera charakteru religijnego. Nie każda więc wiara

jest wiarą religijną, choć wszyscy ludzie, choć każdy człowiek posiada jakąś troskę ostateczną. Jest to teza filozoficzna mówiąca o człowieku z perspektywy antropologicznej, bez angażowania Objawienia. Ogólnie można powiedzieć, że rozważania zawarte w *Dynamice wiary* należą do pogranicza filozoficzno-teologicznego, bardziej nawet bliższe są filozofii. Gdy Tillich mówi, iż każdy człowiek ma jakąś troskę ostateczną, wypowiada pewną tezę, znaną zresztą od dawna.

Problem wiary bywa przedstawiany na ogół od strony właściwych jej form poznania. Tillich omawia oczywiście i te zagadnienia, ale zasadnicza jego perspektywa jest inna, dynamiki wiary upatruje w dążeniu do zaspokojenia troski ostatecznej. Można powiedzieć, że modelem takiego dążenia jest stary temat poszukiwania przez człowieka dobra, opisywany przez filozofów. Augustyn określił to najkrócej *inquietum est cor nostrum* (niespokojne jest serce nasze). Mniej poetycko, ale w istocie podobnie pisał Tomasz z Akwinu, gdy uczył o potencjalności woli ludzkiej otwartej na dobro nieskończone i o cząstkowym charakterze dóbr, które spotykamy – stąd wewnętrzna konieczność stałego przekraczania przez człowieka siebie w dążeniu do dobra nieskończonego. Na dowód aktualności tego tematu przypomnijmy ze współczesnych myślicieli Maurice'a Blondela. Tę właśnie wewnętrzną dynamikę człowieka, jego ontologiczny niepokój i stałe wykraczanie poza siebie nazwał Tillich „troską ostateczną”. Jeżeli taką postawę nazwie się „wiarą”, wtedy rzeczywiście pojęcie to będzie miało zakres szerszy niż wiara religijna. Tillich, opisując to, wskazuje, że do istoty człowieczeństwa przynależy otwarcie się na jakąś rzeczywistość nieskończoną, choć człowiek nie zawsze umie ją nazwać, to znaczy nie zawsze umie rozpoznać poprawnie, jaka w istocie treść stanowi przedmiot jego „troski ostatecznej”.

Istnieją oczywiście w człowieku inne troski, te nieostateczne także. Wyjaśnia to Tillich w jednym ze swoich kazań, nawiązując do ewangelicznej opowieści o Marcie i Marii. Marta była zatroskana o wiele rzeczy, ale o rzeczy skończone, ograniczone i przemijające, Maria natomiast wiedziała, że „potrzeba mało albo tylko jednego” i dlatego obrała najlepszą część, jak ją Jezus zapewnił (por. Łk 10, 38–42). Pomiędzy troską ostateczną a wieloma troskami „przed-ostatecznymi” istnieje swoista gra.

Może zachodzić pomiędzy nimi stosunek, jaki wolno określić terminem „pokojowego współistnienia”. Jest to chyba najgorsza z możliwości, choć najczęściej spotykana wśród ludzi. Troska ostateczna jest umieszczana obok innych trosk jako swoista sfera „beznamiętnej” religijności,

nieorganizującej całości ludzkiego życia. Człowiek tak rozumiejący swoje życie ma jakąś strefę zarezerwowaną dla Pana Boga, ale nie ma to większego znaczenia dla innych dziedzin życiowej aktywności. Tym ludziom Tillich przypomina przykazanie: „Będziesz miłował Pana, Boga swego, całym swoim sercem, całą swoją duszą, całym swoim umysłem i całą swoją mocą” (Mk 12,30–31).

Druga z możliwych i często spotykanych relacji to taka, w której na miejsce prawdziwego przedmiotu nieskończonego człowiek stawia jakąś rzecz skończoną, ograniczoną, której przydaje cechy nieuwarunkowania, nieskończoności i powszechności: to klasyczny przykład „bałwochwalstwa”. W *Dynamice wiary* często wymieniany jest naród czy sukces jako takie bożyszcze, któremu ludzie służą z całej siły, myśli i z całego serca. Gdy na miejsce *Sacrum* prawdziwego pojawia się jego namiastka, uruchamia to siły niszczenia – fałszywe *sacrum* ujawnia swą demoniczną twarz.

Można wreszcie wyróżnić trzeci typ relacji pomiędzy troską ostateczną a troskami częściowymi. Zachodzi on wtedy, gdy troski częściowe, angażując człowieka, nie powodują skoncentrowania na nich samych, ale odsyłają go dalej: ujawnia się istotna struktura rzeczywistości – jej symboliczny charakter, odsyłający dynamikę wewnętrznego poszukiwania człowieka dalej, poza siebie, ku prawdziwej nieskończoności.

Autentyczna miłość człowieka skierowana jest ku drugiemu człowiekowi. Ale temu, kto kocha prawdziwie, rzeczywistość tej miłości odsłania jeszcze głębszy wymiar, w którym ta bezpośrednio skierowana ku człowiekowi uzyskuje pełniejszy charakter, choć jednocześnie nabiera cechy pewnej przejrzystości – ujawnia bowiem sobą jakąś rzeczywistość sakralną.

Czy możemy wskazać jakieś kryteria pozwalające odróżnić troskę ostateczną od cząstkowych? Nie udało mi się odnaleźć w tekstach Tillicha jakichś bardziej szczegółowych sformułowań, ale na samym początku najważniejszego jego dzieła *Systematic Theology* znalazłem takie określenie: „Nasza troska ostateczna jest tym, co określa nasz byt, lub nasz nie-byt. Teologiczne [czyli odnoszące się do troski ostatecznej – uwaga J. A. K.] są tylko te stwierdzenia, które traktują swój przedmiot w tym właśnie aspekcie: bycia czy nie-bycia”<sup>9</sup>.

---

9 P. Tillich, *Systematic Theology*, vol. 1, London 1953, s. 13; wydanie polskie: tenże, *Teologia systematyczna*, t. 1, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2004, s. 21 [przyp. red.].

Troska ostateczna odsłania więc przed człowiekiem najgłębszy wymiar pytania ontologicznego – co znaczy być? Czym byt różni się od nie-bytu? Co to znaczy „być” dla człowieka i gdzie może on odnaleźć źródła swojego bytu, które w codziennej egzystencji są przed nim zakryte? Mamy więc do czynienia ze swoistą egzystencjalizacją problematyki filozofii europejskiej, która od początku swego istnienia rozważała te istotne kwestie. Tillich nie stawia tego pytania w kontekście akademickim, związane jest ono jak najściślej z ostatecznym zatroskaniem człowieka, poszukiwaniem sensu życia i w ogóle źródeł samego bytu świata.

Wszystkie te stwierdzenia wypowiada Tillich, wciąż pozostając w obrębie zagadnień niejako wstępnych, formalnych, nie udzielając na początku odpowiedzi konkretnej, której spodziewalibyśmy się od teologa. Uważa, że zadaniem analizy filozoficznej jest przygotowanie niejako terenu, oczyszczenie przedpola, na które można by następnie wprowadzić analizę teologiczną.

### Poznanie przez symbol i metoda korelacji

Symbol to forma poznania rzeczywistości, która nie jest dana bezpośrednio, w naocznym oglądzie. Paradoks poznania poprzez symbol ujawnia charakterystyczną dla tego poznania dwuznaczność: z jednej strony symbol odsłania coś z rzeczywistości oznaczanego przedmiotu, więcej nawet, w pewien sposób uczestniczy w rzeczywistości tego przedmiotu, z drugiej jednak zakrywa go i przesłania sobą.

Domeną *par excellence* poznania symbolicznego jest sfera religii, czyli troski ostatecznej odniesionej do *sacrum*. Boska świętość to rzeczywistość tajemnicza, ukryta, ale daje się poznać człowiekowi, ukazuje mu swoją przemożną, groźną zarazem i fascynującą twarz. Mit jest rozbudowanym symbolem, teorie poznania symbolicznego i mitycznego powinny być rozpatrywane łącznie. Zanim jednak do tego przejdziemy, trzeba poczynić kilka uwag na temat przemian rozumienia samego słowa „mit”. To istotne, inaczej bowiem czytelnik *Dynamiki wiary* może być zaskoczony niektórymi wysnuwanymi przez Tillicha wnioskami. Potocznie jeszcze słowo „mit” znaczy tyle co „bajka”, nieprawdziwa, zmyślna historia. Mity polskiemu czytelnikowi kojarzą się przede wszystkim z *Mitologią* Jana Parandowskiego, a powierzchowna

znajomość zagadnień psychiatrycznych powoduje, że niektórzy pamiętają zjawisko „mitomanii”, czyli fabulowania przez chorego jakichś urojeń, opowiadanie zmyślonych historii. Bardziej ocytani wiedzą, że francuski twórca pozytywizmu, Auguste Comte, wyróżnił w rozwoju ludzkości trzy etapy, z których pierwszy, nazwany właśnie „mitologicznym” bądź „religijnym”, należał do ludzkiej prehistorii, kiedy to człowiek nie umiał wyjaśniać sobie świata metodami naukowymi i był skłonny wszystkie zjawiska uznawać za bezpośrednią interwencję bogów. Takie pojęcie mitu pokutuje jeszcze do dzisiaj, nie tyle co prawda w poważnej literaturze naukowej, ile w różnych popularnych broszurkach, szczególnie bodaj w naszej strefie kulturowej. Od czasów dzielnych badaczy pozytywistycznych napisano już jednak wiele na temat religii, poznania religijnego, tak że mit obecnie widzimy jako rzeczywistość dużo bardziej złożoną. Zrozumieliśmy, że nie można jednemu tylko sposobowi poznawczej penetracji świata, choćby tak doniosłemu jak nauka, przypisywać wyłącznie zdolności poznawczych. Są różne obszary rzeczywistości i wymagają one od człowieka, by dysponował odmiennymi środkami pozyskiwania wiedzy, pojmowanej oczywiście szerzej niż nauka. Otóż właśnie sfera religii, sfera kontaktu człowieka z *sacrum* jest taką odrębną sferą i charakteryzuje ją swoisty sposób poznania otwierający człowieka na Bożą rzeczywistość. Poznanie to dokonuje się przez symbol.

Powiedziałem już, że mit przez wielu badaczy (Mircea Eliade, Paul Ricœur i inni) jest opisywany jako rozbudowany symbol, tak więc epistemologią mitu rządzą te same prawa, co epistemologią symbolu. Naiwnością jest dosłowna interpretacja, charakterystyczna dla „człowieka pierwotnego” i dla przedstawiciela tak zwanego światopoglądu naukowego. Paradoksalnie obu cechuje ta sama prostoduszność w podejściu do poznawczych właściwości symbolu i mitu.

Jednak nie popadajmy w łatwy triumfalizm: sytuacja symbolu i mitu nie jest dziś bynajmniej prosta. Rzeczywiście powstały one w czasie, kiedy jeszcze nie pojawiła się naukowa penetracja świata, a religijna interpretacja rzeczywistości, przekazywana językiem mitu i symbolu, wpisana była w przednaukowy, naiwny obraz uniwersum. W konfrontacji z naukowymi badaniami wydawało się, że nic nie ostanie się z opowieści mitycznej. A jednak wielu badaczy, w tym także Tillich, ukazuje, że zachowała się istotna treść religijnego przekazu, zachowana została egzystencjalna funkcja symbolu, czyli odnoszenie człowieka do

świętości. Trzeba jednak, by to, co było traktowane dosłownie, zostało rozumiane jako obraz, czyli właśnie jako symbol. Tillich nazywa mit poddany interpretacji mitem „rozłamanym”, jak gdyby pękniętym, przez co ukazuje się jego wewnętrzna treść. Podniesiona w pewnych kręgach teologii protestanckiej (Rudolf Bultmann) zasada demitologizacji nie znajduje uznania Tillicha, woli on mówić o „deliteraryzacji” symbolu, odejściu od jego dosłownej interpretacji. Nie możemy się obyć bez języka obrazowego, treść zawarta w symbolu jest bogatsza od każdej interpretacji. Umieszczony na właściwym mu poziomie, symbol-mit pozostaje wciąż aktualny, zachowuje swoją wartość i swoje znaczenie religijne, także dla człowieka wychowanego w naukowo-technologicznej kulturze Europy czy Ameryki Północnej. Nie jest to język gorszy od spotykanego na kartach podręczników nauk przyrodniczych, jest to po prostu język inny. Zresztą wiemy to z potocznego doświadczenia – wszelkie relacje międzyludzkie posługują się takim właśnie symbolicznym językiem.

Czy to, co ogólnie powiedziano o micie religijnym, odnosi się także do języka Biblii? Odpowiedź jest złożona. Historia religii uczy, że zasadniczy zrąb wielkich symboli utworzył się w obszarze doświadczenia religijnego, w którym podstawowe medium w spotkaniu ze świętością stanowiła przyroda. Powstała w okresie neolitu religia kosmiczna, ożywiana wyobraźnią rolników, kazała widzieć w rytmie przyrody, jego regularnościach, periodycznych powrotach objawienie kosmicznej prawidłowości rządzonej przez bogów. Wtedy to powstało coś, co można by nazwać „symbolicznym tłem” wielkich religii świata.

Doświadczenie religijne, stojące u źródeł religii biblijnej jest odmienne – nie regularność powrotów pór roku, nie bieg księżyca czy słońca, ale wydarzenia historyczne stały się „miejsmem” hierofanii, czyli objawienia świętości. Bóg Biblii to nie bóg nieba czy matka ziemia, lecz Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba. Oczywiście, wiadomości o tym doświadczeniu przekazane są nam nie w postaci kroniki, lecz w języku religijnym, języku, który nie oddziela relacji o faktach od ich teologicznej interpretacji. Odróżnienie tych płaszczyzn jest niełatwym zadaniem. Przypomina to zabiegi techników, specjalistów od utrwalania dźwięków, którzy potrafią za pomocą nowoczesnej aparatury „uprzedstrzennić” nagrania, dokonywane dawniej metodą monofoniczną. Tak samo i biblista musi bardzo precyzyjnie analizować każdy fragment i grupę tekstów, aby dokładnie określić ich rodzaj literacki i na podstawie tego próbować dociec sensu biblijnego przekazu.

W tych właśnie partiach tekst Tillicha budzi niejakie wątpliwości. Wydaje się, że sprawy widzi zbyt prosto, rzec można: zbyt „monofonicznie”. Uderza niewielka wrażliwość na taką wizję dzieła zbawienia, którą określamy terminem „historia zbawienia”. W ogóle można postawić Tillichowi zarzut nieuwzględniania aspektu historycznego. Dzieje biblijne – choć związane ze zbawieniem – są przecież historią z krwi i kości, wpisaną w ramy historii powszechnej. Biblia nie jest tylko dokumentem literackim, to także dokument historyczny. Oczywiście inny charakter ma historyczność pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju, a inny Księg Królewskich czy dziejów Machabeuszów.

Wątpliwe są szczególnie wypowiedzi Tillicha na temat mitu w Nowym Testamencie. Jeżeli pisze, że mitem jest dziewicze poczęcie Zbawiciela i Jego zmartwychwstanie, to rodzi się zasadnicze pytanie: czy nie chce przez to odebrać tym faktom, ujętym przez wiarę, ich fizycznej rzeczywistości? Można by wyrazić obawę, czy nie jest bliski doketyzmu, który nie przyjmował rzeczywistości Wcielenia, człowieczeństwo Jezusa rozumiał jako zjawisko pozorne. A przecież wiara chrześcijan zbudowana jest na pewności faktu, że Słowo stało się ciałem, żywym, prawdziwym człowiekiem. I nie zmienia to faktu, że wszystko ma znaczenie symboliczne, że interpretacja teologiczna, jaką podają święte teksty, przekazana jest językiem obrazowym, językiem symbolicznym. Podobnie gdy znajdujemy zarzut wymawiający katolikom kult postaci eucharystycznych przechowywanych poza akcją liturgiczną. Rzeczywistość obecności nie przeczy przecież sakramentalności, czyli z istoty znakowemu charakterowi, w jakim Kościół katolicki rozumie tajemnicę błogosławionego Chleba.

Wszystkie te wątpliwości nie zmieniają jednak faktu, iż zasadnicze intuicje Tillicha, wyróżniające specyfikę języka religijnego i określające jego zawartość symboliczną, pozwoliły lepiej zrozumieć istotę religijnej komunikacji człowieka z Bogiem.

Z zagadnieniem symbolu związana jest kwestia metody, którą w swych analizach posługuje się Tillich. Czytamy w *Dynamice wiary*, że symbol nie tylko otwiera przed odbiorcą nieznaną mu przedtem sferę rzeczywistości, ale także otwiera jego samego na nieznaną mu głębię własnego bytu.

To podwójne działanie symbolu ma zasadnicze znaczenie, oznacza bowiem – mówiąc językiem myśliciela – że każda religijna relacja jest zarazem ko-relacją. W pewnym sensie podobną myśl wyraża filozof francuski Gabriel Marcel, gdy mówiąc o religii, nazywał ją sferą działania

tajemnicy, nie problemu. Tajemnica angażuje człowieka, wymaga jego życiowej odpowiedzi, problem natomiast można postawić przed sobą jako zadanie czysto intelektualne, z którego nic dla życia człowieka nie wynika. Religia jest relacją człowieka do *sacrum*, a boskość, wkraczając w ludzkie życie, dokonuje w nim zasadniczej przemiany. By jednak człowiek mógł się na to spotkanie otworzyć, potrzebuje przygotowania egzystencjalnego, czyli zdolności postawienia fundamentalnego pytania. Analizy Tillicha dotyczące sytuacji człowieka w konkretnej egzystencji ukazują jego obcość wobec samego siebie, zagubienie prawdy swojego bytu. To ujawnia analiza egzystencjalna. Ale jednocześnie taka analiza, prowadzona do końca, odsłania wymiar głębi ukryty w człowieku. Ta właśnie głębia sprawia, że człowiek stawia pytanie o sens świata i bytu, a pytając, odkrywa, że on sam jest pytaniem o sens swojej troski ostatecznej. Opisuując metodę takiego postępowania, pisał Tillich:

Religia dotyczy egzystencjalnej sytuacji człowieka. Musimy zaczynać od dołu, a nie od góry. Musimy zaczynać od tego, czego człowiek doświadcza tu i teraz w swojej sytuacji i od pytań, które na niej bazują i z niej powstają. Dopiero potem można przejść do symboli, które przedstawiają się nam jako zawierające odpowiedź<sup>10</sup>.

Wypowiedź ta jest bardzo ważna, odsłania w pewnym stopniu credo Tillicha dotyczące pracy filozofa i teologa, sens jego myślenia. Analiza egzystencjalna wskazuje na obecność religijnego pytania o treść troski ostatecznej w samym sercu człowieka, w jego najbardziej istotnym wymiarze człowieczeństwa. Religia nie jawi się jako luksusowy dodatek do życia dla wybranych osób, lecz jako warunek urzeczywistnienia się człowieka w jego człowieczeństwie. Nie można pominąć pytania religijnego, jeżeli nie chce się pominąć człowieka w jego egzystencjalnej prawdzie. Nie można mówić o Bogu i o człowieku w kategoriach czysto przedmiotowych, które sprawiałyby wrażenie, że są to rzeczywistości stojące niejako obok siebie, jak dwa przedmioty, niemające ze sobą nic wspólnego. Tajemnica Boga i tajemnica człowieka są wzajemnie związane i tylko w tej perspektywie ma sens język religijny, odsłania on przedmiot troski ostatecznej.

Jednakże Tillich nie poprzestaje na czystych analizach egzystencjalnych, opisy te służą jako punkt wyjścia do odsłonięcia najbardziej

<sup>10</sup> P. Tillich, *Analiza egzystencjalna a symbole religijne*, tłum. M. Wroniszewska, „W Drodze” 1975, nr 8, s. 32.



istotnego wymiaru rzeczywistości – wymiaru Bytu. Nie możemy tutaj analizować skomplikowanych dróg, jakie złożyły się na takie stanowisko autora *Dynamiki wiary*, warto jednak zapamiętać, że nie zawsze w zgodzie z innymi myślicielami protestanckimi jest przekonany o konieczności ontologicznej analizy terminów religijnych, szczególnie zaś kluczowego terminu „Bóg”. Jak wszelki język religijny, także nasze orzekanie o Bogu ma charakter symboliczny – nie posiadamy adekwatnej wiedzy o Bogu – dlatego należy się wystrzegać naiwnego antropomorfizmu. Jednak z drugiej strony nie możemy dać się zbyt łatwo zaprowadzić filozofom w sfery czystej abstrakcji: trzeba przeprowadzić analizę biblijnych słów o Bogu, personalistycznych przedstawień Boga. Nie same personalistyczne przedstawienia Boga są dla Tillicha błędne, uznaje ich zasadność, stwierdzając, iż każda relacja religijna ma charakter osobowy. Bardziej groźne, gdyż bardziej przyczyniające się do zniekształcenia obrazu Boga, jest przedstawianie Go jako Bytu Najwyższego, a więc jako jednego z bytów, jakoś mieszczącego się obok innych w horyzoncie ludzkiego świata. Słusznie zauważono, że nie najszczęśliwiej Tillich wybrał sobie nazwę na określenie takiego stanowiska, określając je terminem „teizm”. To raczej klasyczny „deizm” rozprawił językiem czysto filozoficznym o Byciu Najwyższym, o najmędrszym z zegarmistrzów, który tak wspaniale potrafił świat skonstruować. Taki obraz deistycznego Demiurga (Tillich powie: teistycznego) zakładał też pojęcie stworzenia jako „skonstruowania” świata gdzieś na początku (co by to miało znaczyć?) i pozostawienia go jego własnemu losowi. W oczywisty sposób Tillich, protestując przeciw takiemu wyobrażeniu, nawiązuje do najbardziej klasycznej nauki chrześcijańskiej, z myślą św. Augustyna czy św. Tomasza na czele. Szczególnie ten ostatni opisywał Boga jako Czyste Istnienie, a było to w jego aparaturze pojęciowej jednoznaczne z wyłączeniem Boga z całego łańcucha bytów: Bóg nie jest pierwszym spośród bytów, jest po prostu Bytem Czystym. Jako Czyste Istnienie udziela tego istnienia innym bytom. Ten stan (a nie jednostkowy fakt na jakimś mitycznym „początku”) nazywamy właśnie stworzeniem. Być Bogiem to po prostu być, być stworzeniem to istnieć istnieniem udzielonym, uczestniczyć w byciu Boga. To udzielenie, partycypacja jest podstawą orzekania o Bogu za pomocą analogii.

Tillich nie posiada tego aparatu pojęciowego do opisanie relacji Boga i człowieka, ale jego intuicje, wypowiedziane w zupełnie innym języku i w zgoła odmiennej tradycji myślenia filozoficznego, wydają się

zmierzać w tym samym kierunku. Tylko nie mając narzędzia zwanego „analogią orzekania”, mówi chętniej o symboliczności, choć oczywiście nie są to pojęcia czy orzekania jednoznaczne. Nie mamy jednoznacznego pojęcia Boga, nie umiemy zbudować poprawnej Jego definicji. Ale rozumiemy słowo „Bóg” i potrafimy odróżnić sens tego słowa od innych sensów. W takim znaczeniu zgodzić się można z Tillichem, że „Bóg” jest symbolem Boga, to znaczy słowo „Bóg” oznacza ukierunkowanie myślenia na Rzeczywistość Nieuwarunkowanego Czystego Bytu.

### Objawienie. Nowy Byt w Chrystusie

Powróćmy jeszcze do określenia religii jako troski ostatecznej. Niektóre wyrażenia Tillicha mogą sprawiać wrażenie, jak gdyby jego myślenie o religii skłaniało się do jakiejś bardzo abstrakcyjnej religijności filozoficznej, pozbawionej konkretności, jaka cechuje autentyczne życie religijne. Nie jest to prawdą. Zarówno określenie wiary jako troski ostatecznej, jak również wszelkie rozważania o języku religijnego symbolu, analizy egzystencjalnej sytuacji człowieka to tylko warunki, jakie pozwalają mu opisać rzeczywistą sytuację człowieka postawionego wobec konieczności opowiedzenia się za Chrystusem czy przeciw Niemu. Wyłania się zatem w tym kontekście wielka kwestia objawienia.

Co rozumie Tillich przez objawienie? Zgodnie z logiką całego wykładu przeciwstawia się rozumieniu go na sposób supranaturalistyczny, jako przekazanie informacji „nie z tej ziemi”, oderwanej od człowieka i jego egzystencji. Metoda korelacji pozwala mu dokonać myślowej reinterpretacji tego fundamentalnego pojęcia religii biblijnej. Są dwa słowa-klucze, za pomocą których Tillich dokonuje analizy pojęcia objawienia; są to „ekstaza” i „cud”.

Ekstazy nie należy rozumieć jako szczególnie emocjonalnego przeżycia, połączonego z utratą samoświadomości. Słowo to dla Tillicha oznacza samą istotę ludzkiej świadomości, zdolnej do wykraczania poza siebie. Ta zdolność do wykraczania dotyczy zresztą nie tylko świadomości, ale oddaje całą dynamikę bytu człowieka. Innymi słowy, jeżeli dobrze interpretuję Tillicha, przez ekstazę rozumie on zdolność do transcendencji pojmowanej nie jako rzeczywistość „spoza”, lecz jako akt człowieka, urzeczywistnienie zdolności do wykraczania poza siebie. Tak ujmowane ekstatyczne wyjście człowieka poza siebie nie

jest niczym innym niż jednoczesnym urzeczywistnieniem, odsłonięciem swojej najbardziej wewnętrznej głębi. Ekstaza nie jest elementem wyobcowania, alienacji, przeciwnie, stanowi wyjście umożliwiające pełniejszy powrót do siebie.

W objawieniu ekstatycznie otwarty człowiek spotyka „cud”. Nie rozumie jednak Tillich cudu jako jednorazowego zawieszenia przez Boga stworzonych przez Niego samego praw przyrody. Cud to przede wszystkim odsłonięcie się boskiej rzeczywistości *sacrum*, objawienie to tyle co *re-velatio*, czyli odsłonięcie. Cud jest właśnie rzeczywistością takiego odsłonięcia. Aby objawienie się dopełniło, trzeba obydwu ruchów – otwarcia się człowieka i odsłonięcia Boga. Inicjatywa należy do Boga, to On otwiera serca ludzi na to, by usłyszeli Jego głos.

Tillich jest teologiem chrześcijańskim, dlatego jest pewien, iż najważniejsze wydarzenie objawienia zaistniało w Jezusie Chrystusie. Scena ewangeliczna, do której Tillich często powraca w swoich rozważaniach, to wyznanie wiary Piotra w Cezarei Filipowej. Na pytanie Jezusa, za kogo ludzie mają Syna Człowieczego, a za kogo uważają Go uczniowie, Piotr odpowiedział: „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga Żywego” (Mt 16,16). Być chrześcijaninem to nie tylko być przekonanym o prawdziwości jakichś faktów, które wydarzyły się gdzieś przed wiekami, w zapadłym kącie świata, ale przede wszystkim uczestniczyć w żywy sposób w tej wierze, którą wyznał Piotr; wierzyć to razem z nim powtarzać: „Tyś jest Chrystus!”. W wierze Piotra i Apostołów, w wierze każdego chrześcijanina spotykają się te dwa dynamizmy: ekstazy i cudu, a to spotkanie rzuca decydujące światło na życie człowieka.

Ekstaza to otwarcie, które wynikało z oczekiwania. Oczekiwać to mieć świadomość braku jakiejś wartości, a jednocześnie mieć intuicję jej realnego istnienia. Analiza egzystencjalna przeprowadzona przez Tillicha upoważnia go do wniosku, że człowiek jest oczekiwaniem. Przybliżmy to raz jeszcze. Człowiek jest jedynym bytem, jaki znamy, który może postawić sobie pytanie ontologiczne, ponieważ potrafi przekroczyć partykularność własnego bytu i ogarnąć szersze przestrzenie. Pytanie ontologiczne to pytanie o własny byt i odkrycie możliwości niebycia. Rodzi to trwogę, która jest doświadczeniem skończoności jako mojej własnej skończoności. Śmierć jako realne zagrożenie ostateczne jest najbliższym człowiekowi symbolem tej skończoności. Podobnie jest z doświadczeniem winy, które wiąże się z zakwestionowaniem poczucia własnej samowystarczalności moralnej. Ale – paradoksalnie – obydwie

te doświadczenia są możliwe, gdyż człowiek jednocześnie doświadcza udziału w jakiejś jeszcze innej rzeczywistości. Trwoga i wina nie byłyby możliwe bez niewyraźnego nawet przeczcucia powołania do bytu niezagrożonego i niewinnego. Te doświadczenia odsłaniają przed człowiekiem rzeczywistość jego wyobcowania z Fundamentu Bytu. Symbol grzechu pierworodnego jest dla Tillicha obrazowym opisem tej właśnie sytuacji: człowiek, oddzielony od Fundamentu Bytu, obcy jest sobie, drugiemu człowiekowi i światu. Jednakże opis tej sytuacji jest jednocześnie wskazaniem na głęboko istniejący w człowieku wymiar oczekiwania, na nadzieję spełnienia się jego ludzkiej rzeczywistości, inaczej mówiąc językiem Tillicha, na Nowy Byt.

Jezus Chrystus jest odpowiedzią Boga na to ludzkie oczekiwanie. Odpowiedzią uniwersalną, ważną dla każdego. Chrystus jest drogą zbawienia dla każdego człowieka nie dlatego, że założył nową religię, że dał nowe, doskonalsze prawo: w istocie stanowi kres wszelkiej religii i wszelkiego prawa, albowiem sens tamtych polegał na otwieraniu człowieka na wymiar oczekiwania, a oto teraz oczekiwanie zostało spełnione. Dowodem takiej uniwersalności posłania Jezusa jest dla Tillicha Krzyż: umarł na nim jednostkowy Jezus w swej ludzkiej naturze, aby mógł się objawić w całej pełni chwały Zmartwychwstania Chrystus, w którym mieszka cała Pełnia. Ta Pełnia to Nowy Byt. Przyjąć wiarę Piotra to uczestniczyć w Nowym Bycie.

Chrystusa nie można oddzielać od Kościoła, nie jest to bowiem tylko wspólnota ludzi przyjmujących naukę jeszcze jednego Mistrza, ale uczestniczenie w rzeczywistości przekształcającej sam byt człowieka u samego korzenia to wspólnota uzdrawiająca go z najbardziej radykalnego wyobcowania, oddzielenia od Boga, a przez zniesienie tego oddzielenia przywracająca człowieka jemu samemu – w Chrystusie. Więzy łączące ludzi w Kościele nie są więzami wspólnie podzielanych przekonań czy religijnej ideologii, są więzami znacznie mocniejszymi, ontologicznymi poprzez wspólny dla ludzi udział w Nowym Bycie.

Jednak w centrum Kościoła stawia Tillich – wierny protestanckiej wierze Lutera – Krzyż. Ten znak zbawienia jest jednocześnie znakiem przestrogi dla wyznawców drogi Jezusowej. Syn Boży nie zatrzymuje nas na sobie, przyszedł, aby dać świadectwo Ojcu i do Ojca odsyła całym swoim bytem. Człowiek może zepsuć każde Boże dzieło, może zamienić znak odsyłający do rzeczywistości niewypowiedzianej na samą rzeczywistość. Stąd konieczność stałego przekraczania siebie,

konieczność stałego poddawania osądowi wiary symboli, które ją wyrażają, aby nie zaczęły dominować, aby nie stały się znakiem samym dla siebie i przez to nie zaczęły zasłaniać Boga. Tę zasadę ustawicznej samokontroli Kościoła nazywa Tillich „zasadą protestancką” i uważa, że powszechnie obowiązuje ona chrześcijan.

Katolik, czytając teksty Tillicha, musi mieć świadomość, że powstały one przed okresem Soboru Watykańskiego II i że pisane były przez protestanta niemieckiego, żyjącego następnie długo w Ameryce, a więc poza możliwością głębszego poznania tradycji teologii katolickiej. Dlatego wiele jego opinii będzie katolik odbierał jako niesprawiedliwe czy wręcz błędne. Nieporozumieniem będzie dla katolika zarzut Tillicha, umieszczający Kościół rzymski razem z fundamentalistami jako zwolennika dosłownej interpretacji Biblii. Oczywiście teologowie katolicycy ostrożniej od niektórych protestantów podchodzili do zagadnienia interpretacji Pisma Świętego, ale ostrożność taka nie miała nic wspólnego z naiwnym fundamentalizmem, była raczej roztropnością duszpasterską, która nie pozwalała zbyt łatwo narażać wiary przez natychmiastowe przyjmowanie do nauczania ostatnich wyników badań biblijnych – jak każde badania naukowe – niepewnych i dyskusyjnych. Może powoli, bez spontanicznego entuzjazmu, ale przecież konsekwentnie biblistyka katolicka przyjmowała wszelkie rzetelne wyniki badań, a sama też w niemalym stopniu przyczyniła się do ich rozwoju.

Jednak może poważniejsza jest inna jeszcze sprawa. Wiele myśli wyrażonych przez Tillicha zdaje się składać na obraz Kościoła katolickiego jako niewzruszonej fortecy, zamkniętej w sobie i broniącej swej nienaruszalności tak instytucjonalnej, jak doktrynalnej. Nie trzeba chyba nikogo już przekonywać, jak bardzo obraz ten zmienił się po Soborze Watykańskim II i zmienił się nie tyle przez to, że Kościół zaczął inaczej siebie pojmować, ale dlatego że zaczął sam siebie lepiej rozumieć. Wystarczy tylko przypomnieć zastąpienie określenia Kościoła w ziemskim jego bytowaniu jako „wojującego” na „pielgrzymujący”. Oznacza to fundamentalną zmianę nie tyle prawdy religijnej o Kościele, co mentalności katolików w pojmowaniu ich misji wobec świata. Gdyby Tillich miał możliwość zapoznania się z dokumentami soborowymi, na pewno wiele sformułowań, które znajdujemy na kartach *Dynamiki wiary*, zostałyby zrewidowanych.

W polemice, skierowanej przeciw wszystkim właściwie Kościołom, Tillich podnosi wagę „zasady protestanckiej”, czyli konieczności stałej

„prorockiej” czujności, aby jakieś środki religijnej komunikacji z Bogiem nie stały się celem samym dla siebie. Tylko dla ilustracji przytoczmy tekst Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen Gentium*: „Kościół pielgrzymujący, w swoich sakramentach i instytucjach, które należą do obecnego wieku, posiada postać tego przemijającego świata i żyje pośród stworzeń, które wzdychają dotąd w bólach porodu i oczekują objawienia synów Bożych”<sup>11</sup>. Niejako odpowiednikiem Tillichowskiej zasady jest to zastrzeżenie soborowe, poddające Kościół „zasadzie eschatologicznej”, głoszącej konieczność stałego uświadamiania sobie niedoskonałości, którą naznaczone jest każde ludzkie działanie, choćby całkowicie mieściło się w planach Bożych.

---

<sup>11</sup> Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium*, 48  
[w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 150.

# „Na początku był sens” Metafizyka wiary a wiara w pismach Edyty Stein

## Wstęp

Otwórzmy nasze rozważanie fragmentem z *Bytu skończonego a bytu wiecznego* Edyty Stein:

[...] to, co mi daje istnienie i równocześnie to istnienie wypełnia sensem, musi być nie tylko panem istnienia, ale i panem sensu: w wiecznym bycie zwiera się cała pełnia sensu; znikądinąd – tylko z siebie samego – byt ten może „czерpać” sens, którym napełnia każde stworzenie, gdy powołuje je do istnienia... To sam Byt (istnienie wieczne) kształtuje w samym sobie – a nie w jakimś dzianiu się czasowym – wieczne formy, wedle których w czasie i wraz z czasem stwarza świat. Brzmi to zagadkowo, ale przecież z dawien dawna swojsko:

*Ev αρχη ην ο Λογος* – tak oto na pytania filozofów odpowiada Wieczna Mądrość. Teolodzy tak to przekładają: „na początku było Słowo...”. Nie pogwałcimy jednak sensu słów św. Jana, gdy w nawiązaniu do badań, jakie dotychczas przeprowadziliśmy, spróbujemy powiedzieć za Faustem: „na początku był Sens (*Am Anfang war der Sinn*)”<sup>1</sup>.

Edyta Stein (w chwili pisania tych słów już karmelitanka – siostra Teresa Benedykta od Krzyża OCD) wypowiedziała tutaj bardzo ważną tezę na temat relacji wiary i filozofii. Spróbuję to nieco dokładniej przedstawić w dalszym ciągu tego omówienia. Obecnie pragnę zwrócić jedynie uwagę na dwa momenty, ważne w tej wypowiedzi dla rozumienia myśli Stein: po pierwsze, filozof stawia pytanie Pismu, które jest objawieniem Wiecznej Mądrości, czyli szuka inspiracji dla dalszej pracy w poznaniu poprzez wiarę. Po drugie, Edyta Stein podejmuje próbę uchwycenia znaczenia i uzasadnienia treści poznanych przez

---

<sup>1</sup> E. Stein, *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiges zum Sinn des Seins* [w:] tejsze, *Werke*, Bd. 2, Louvain 1950; wydanie polskie: tejsze, *Byt skończony a byt wieczny*, tłum. I. J. Adamska, Poznań 1995, s. 140–141.

wiarę w oparciu o analizy czysto filozoficzne; czytamy, że czyni tak „w nawiązaniu do badań, jakie dotychczas przeprowadziliśmy”.

## Możliwość i prawomocność „filozofii chrześcijańskiej”

### Od fenomenologii do wiary

Mistrzem Edyty Stein był Edmund Husserl, który wtajemniczył ją w arkana filozoficznego myślenia. Owo wtajemniczenie nie dotyczyło jedynie poznania akademickiego warsztatu pracy filozoficznej, choć Stein posiadała go w sposób doskonały. Oznaczało coś więcej jeszcze – Husserl zaszczepił w niej głęboko *ethos* myślenia, odpowiedzialności za słowo i myśl w poszukiwaniu prawdy. Miało to dla niej znaczenie egzystencjalne: po przeczytaniu *Dzieł* Teresy z Ávila oświadczyła: „To jest prawda” i postanowiła przyjąć chrzest<sup>2</sup>. Po przyjęciu chrztu, gdy stała się katoliczką, powiedziała o swojej dotychczasowej religijności: „Moja tęsknota za prawdą była mą jedyną modlitwą”<sup>3</sup>. Wydawało się jej, że znalazłszy prawdę, powinna porzucić filozofię, która jest tylko szukaniem prawdy. Jak wielu myślicieli zadawała sobie poważne pytanie o sens filozofowania, momentami wydawała się przekonana, że w błasku poznania przez wiarę żadna filozofia nie może mieć już miejsca<sup>4</sup>.

Potem jednak zmienia swoje zapatrywania na tę kwestię. Pierwszy ślad jej przemyśleń został wyrażony w artykule pomieszczonym w księdze przygotowanej z okazji siedemdziesiątych urodzin Husserla z roku 1929, gdzie porównała jego fenomenologię z filozofią Tomasza z Akwinu<sup>5</sup>. Była przekonana, iż obydwu łączyła poważna postawa wobec

<sup>2</sup> Tamże.

<sup>3</sup> Cyt. za: Teresa Renata od Ducha Świętego, *Edyta Stein. Siostra Teresa Benedykta od Krzyża. Filozof i karmelitanka*, tłum. M. Kaczmarkowski, Paryż 1987, s. 61.

<sup>4</sup> Ciekawe świadectwo zawiera korespondencja Edyty Stein z Romanem Ingardenem wydana w tomie: R. Ingarden, *Spór o prawdę istnienia. Listy Edith Stein do Romana Ingardena*, tłum. M. Klentak-Zabłocka, A. Wajs, Kraków–Warszawa 1994, w wielu miejscach, szczególnie s. 150.

<sup>5</sup> E. Stein, *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino* [w:] *Festschrift: Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet*, red. M. Niemeyer, Halle 1929; wydanie polskie: taż, *Fenomenologia Husserla a filozofia św. Tomasza z Akwinu. Próba konfrontacji*, tłum. J. Zychowicz, „Znak–Idee” 1989, nr 1, s. 80–100.



pracy myślowej, wyraźnie jednak podkreśliła różnice: „Fenomenologia zachowuje się tak, jak gdyby nasz rozum zasadniczo nie miał granic”<sup>6</sup>. Husserl poszukiwał bezwzględnie pewnego punktu wyjścia (*cogito*), który stanowiłby drogę wiodącą do poznania pewnego. Fenomenologię nazywa Stein ostatecznie „egocentryczną”, oczywiście nie w sensie nagannym etycznie, lecz w znaczeniu czysto epistemicznym, jako zamkniętą w kleszczach transcendentального „ego”<sup>7</sup>. Filozofię Tomasza określa jako „teocentryczną”, choć temu terminowi nadaje – jak sądzę – nowe znaczenie, bowiem nie ma na myśli teocentryzmu w wymiarze metafizycznym, lecz także łączy go z wymiarem epistemologicznym.

Edyta Stein podkreśla (a pamiętać należy, że pisząc te słowa, była już autorką przekładu *De Veritate*), że także dla Tomasza istnieje jedna prawda, istnieje poznanie, które prawdę w całości ogarnia, ale jej podmiotem jest umysł boski i tylko on. Poznajemy przez udział w tym boskim poznaniu, a wiodą do tego różne drogi, z których jedną jest droga naturalnego poznania, czyli filozofia, drugą zaś pozostaje wiara.

Właściwe poznanie wiedzy boskiej prowadzi przez wiarę, a ma ona dwójakie znaczenie dla filozofii. Pierwsze znaczenie Edyta Stein zowie „materialnym”: filozofia pragnie zdobyć prawdę zarówno wszechstronną, jak i obdarzoną najwyższym stopniem pewności. Jeżeli więc wiara daje dostęp do poznania prawdy, filozofia nie może z niej zrezygnować. Drugie znaczenie nazywa „formalnym”: „Do racjonalnego rozumienia świata, tzn. metafizyki – a taka jest przecież ostatecznie, w sposób utajony lub jawny, intencja wszelkiej filozofii – może dojść tylko rozum naturalny i nadprzyrodzony wspólnie”<sup>8</sup>. Cóż by miało oznaczać owo „wspólne” dochodzenie do prawdy zarówno przez metafizykę, jak i przez wiarę? Czy możliwa jest „filozofia chrześcijańska”?

Do relacji wiary i poznania rozumowego powraca jeszcze Edyta Stein w czwartym paragrafie swego głównego dzieła, jakim jest *Byt skończony a byt wieczny*<sup>9</sup>. Zna dyskusję na temat znaczenia terminu „filozofia chrześcijańska”. Zdaje sobie sprawę, iż od czasów św. Tomasza z Akwinu myśliciele chrześcijańscy mają świadomość odrębności filozofii,

<sup>6</sup> Tamże, s. 82.

<sup>7</sup> Nie należy zbyt łatwo utożsamiać Husserlowskiego dążenia do poznania absolutnego z poznaniem przysługującym Absolutowi; por. celne uwagi: W. Stróżewski, *Metafizyka jako scientia divina* [w:] tegoż, *Istnienie i sens*, Kraków 1994, s. 316.

<sup>8</sup> E. Stein, *Fenomenologia Husserla a filozofia św. Tomasza...*, dz. cyt., s. 85.

<sup>9</sup> Tamże, *Byt skończony a byt wieczny*, dz. cyt.

opierającej się na poznaniu naturalnym, i teologii, czerpiącej wiedzę o świecie i o człowieku z Objawienia.

Próbę nowego opisanie relacji pomiędzy filozofią a wiarą zaczyna Edyta Stein od określenia tego, czym jest filozofia<sup>10</sup>. Rozumie to klasycznie: filozofia pragnie dotrzeć „do samego bytu, do struktury jestestwa jako takiego i do istotowego podziału jestestw według gatunków i rodzajów”<sup>11</sup>. Jest to po prostu filozofia pierwsza, w rozumieniu ustalonym przez Arystotelesa, czyli metafizyka.

Od natury filozofii jako podstawowej wiedzy o tym, co jest, czyli filozofii jako wiedzy o bycie, odróżnić należy „chrześcijański stan filozofii”. Jest to stan, w którym spotykają się dwie drogi zdobywania wiedzy o tym samym przedmiocie, na przykład o Bogu (Stein mówi o „Jestestwie [Bycie] pierwszym”), stan, w którym teologia i wiara dostarczają wielu informacji zarówno o owym Bycie pierwszym, jak i o relacji pomiędzy owym bytem a bytami skończonymi. Uczona karmelitanka wypowiada twierdzenie, że rozum byłby bardzo nierozumny, gdyby nie przyjął tego dodatkowego światła, gdyby zamknął się w obrębie tego, do czego sam może dojść tylko w oparciu o własną siłę.

Musimy bowiem podkreślić, że to, o czym mówi Objawienie, nie jest całkowicie niezrozumiałe. Lecz posiada zrozumiały sens, którego jednak nie można pojąć ani udowodnić na podstawie faktów naturalnych; jest ono nie do „pojęcia” (to znaczy nie można go pojęciowo wyczerpać), ponieważ jest bezmierne i niewyczerpalne, i tylko tyle za każdym razem z siebie odsłania, ile chce. Samo w sobie jest jednak zrozumiałe...; stanowi też podstawę do nowego rozumienia faktów naturalnych, dzięki czemu właśnie odsłaniają się one nie tylko jako fakty czysto naturalne. [...] Główne prawdy naszej wiary – o stworzeniu, o upadku grzechowym, zbawieniu i chwale – ukazują cały świat jestestw (*alles Seiende*) w takiej perspektywie, że w porównaniu z nią czysta filozofia, to znaczy filozofia opierająca się na rozumie naturalnym, nie jest w stanie – jak mi wydaje – spełnić samej siebie, czyli spełnić *perfectum opus rationis*. Potrzebuje ona uzupełnienia ze strony teologii, nie stając się jednak przez to teologią<sup>12</sup>.

Tak więc zarysowuje się dokładniej funkcja, którą Edyta Stein przypisuje wierze w odniesieniu do filozofii: nazwałbym ją funkcją heurystyczną.

Pozwala nam coś zrozumieć, ale tylko po to, aby nas naprowadzić na coś, co dla nas pozostaje niepojęte. Ponieważ ostateczna przyczyna (*Grund*) wszelkiego

<sup>10</sup> Za Jacques'em Maritainem (*De la philosophie chrétienne*, Paris 1933) przyjmuje odróżnienie natury i stanu filozofii.

<sup>11</sup> E. Stein, *Byt skończony a byt wieczny*, dz. cyt., s. 52.

<sup>12</sup> Tamże, s. 55.

jestestwa jest niezgłębiona, dlatego wszystko, co ujrane w tej perspektywie, kieruje się ku „ciemnemu światłu” wiary i tajemnicy, a to, co pojmowalne, nabiera niepojętej głębi<sup>13</sup>.

To nowe spojrzenie spełnia więc podwójną rolę: odsłania i zaciemnia. Odsłania perspektywę spojrzenia na Pierwszy byt, choć poznawany jest On w „ciemnym świetle”. Natomiast to, co jest nam najbliższe, co jest przedmiotem bezpośredniego doświadczenia, nabiera nowego znaczenia, któremu odjęta jest oczywistość potocznego spojrzenia. Staje się „znakiem na głębi”. Tutaj autorka odwołuje się do pism swego przyjaciela duchowego i mentora w kwestiach filozofii chrześcijańskiej jezuita Ericha Przywary, który mówił w tym kontekście o *reductio ad mysterium*<sup>14</sup>.

Edyta Stein ukazuje w swych pismach perspektywę, w której należy spojrzeć na klasyczną problematykę filozoficzną. Przytacza na dowód znaną prawdę, iż historycznie przynajmniej możemy stwierdzić, że to właśnie impuls tradycji religii monoteistycznych pozwolił dokonać różnicowania istoty i istnienia, substancji i przypadłości, osoby i substancji.

Przytoczmy jeszcze ważne stwierdzenie: „To, co pochodzi z łącznego patrzenia w światło prawdy wiary i poznania metafizycznego, nosi na sobie stempel podwójnego źródła poznania, przy czym wiara jest «światłem ciemnym»”<sup>15</sup>.

Stanowisko Edyty Stein budziło kontrowersje w kręgu jej filozoficznych przyjaciół i dawnych kolegów. Roman Ingarden, najwierniejszy z nich, który do końca życia miał w swoim gabinecie jej fotografię, wyraża się o tych poglądach naszej myślicielki nie tylko krytycznie, ale z wielkim bólem. Na spotkaniu poświęconym niemieckiej karmelitance, które miało miejsce w roku 1968 w Krakowie, w obecności kardynała Wojtyły Ingarden mówił, że w takich poglądach Edyty Stein

zaciera się różnica między jej stanowiskiem filozoficznym, a tym, co już niewątpliwie do filozofii nie należy, a należy do jakiejś teologii... [...] jest to ten punkt w rozwoju intelektualnym, w którym sobie powiedziała: trudno, z filozofią właściwie koniec i teraz trzeba zwrócić się – do Jana od Krzyża. [...] Dlatego myślę, że był tam jakiś ciężki kryzys wewnętrzny, który rozwiązała ona, moim zdaniem, w sposób szczęśliwy dla siebie<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> Tamże, s. 57.

<sup>14</sup> E. Przywara, *Analogia entis. Metaphysik*, t. 1, München 1932, s. 45.

<sup>15</sup> E. Stein, *Byt skończony a byt wieczny*, dz. cyt., s. 57.

<sup>16</sup> R. Ingarden, *O badaniach filozoficznych Edith Stein* [w:] tegoż, *Spór o prawdę istnienia...*, dz. cyt., s. 298.

Sądzę, że jest to zbyt daleko idąca interpretacja, posuwająca się do przypuszczeń natury psychologicznej, poszukująca podstawowego źródła poglądów w „kryzysie” psychicznym. Listy Edyty Stein wskazują, że Ingarden (w każdym razie w latach 20. i 30.) nie bardzo rozumiał stan ducha i umysłu swojej towarzyszki studiów w Getyndze i we Fryburgu Bryzgowijskim od czasu, gdy odszedłszy od ścisłej fenomenologii, poszukiwała innych dróg dla swej myśli.

#### Heurystyczna funkcja wiary

Powiedziałem wcześniej, że wiara pełni funkcję heurystyczną w stosunku do myślenia filozofa otwartego na Objawienie. Heurystykę rozumiem po prostu jako umiejętność wykrywania nowych faktów i związków pomiędzy faktami, prowadzącą do poznania nowych prawd. Heurystyka służy wykrywaniu nowych problemów i nowych perspektyw badawczych, natomiast nie należy do porządku uzasadniania.

Dla ukazania jasności myśli Edyty Stein wydaje się słuszne przyjęcie rozróżnienia wprowadzonego – w innym zupełnie kontekście i klimacie filozoficznym – przez Hansa Reichenbacha, odróżnienia dwu kontekstów: odkrycia i uzasadnienia. Rozróżnienie to było w zasadzie stosowane do nauk szczegółowych, których metodologią zajmował się Reichenbach, ale myślę, że uprawnione jest zastosowanie go także do filozofii. W jednym i drugim wypadku proces badania naukowego może być podzielony na etap odkrycia i etap uzasadnienia. Sam Reichenbach (podobnie jak Karl Popper) uważał, że dla nauki zasadniczy jest sposób uzasadniania twierdzeń naukowych, nie zaś proces odkrywania. Spór ten nie jest jednak istotny dla naszych obecnych rozważań.

Proponuję to rozumieć następująco: wiara należy do kontekstu odkrycia. Oznacza to, że proponuje ona myśleniu filozoficznemu nowe spojrzenie, odkrywa ową problematykę, stawia nowe zadania do przemyślenia. Filozof nie przyjmuje gotowych twierdzeń na mocy dogmatycznej pewności wynikającej z wiary, lecz przyjmuje nową, odmienną perspektywę badawczą, która skłania go do formułowania nowych pytań. Jeżeli uprawnione było odwołanie się Arthura Schopenhauera do założeń religii wschodnich (szczególnie buddyzmu), tak i zasadne jest odwołanie się Edyty Stein do pierwotnej intuicji chrześcijańskiej (ale także judaistycznej czy muzułmańskiej) w pojmowaniu bytu ludzkiego.

Jednakże ta nowa perspektywa musi być zweryfikowana środkami komunikacji filozoficznej – bez odwołania do światła wiary. Innymi słowy, dochodzi odmienny, właściwy już tylko filozofii kontekst, którym jest uzasadnienie. W swojej pracy uzasadniającej czy rozjaśniającej to, co zostało dostrzeżone w zabiegu heurystycznego odkrycia, filozof nie może odwoływać się do wiary ani do żadnego objawienia.

Tutaj trzeba koniecznie wprowadzić odróżnienie wiary jako „kontekstu odkrycia” w jej funkcji heurystycznej od wiary jako „negatywnej normy prawdy”. Owa norma nie może stanowić zasady metodologicznej, bowiem stanowiłoby to pomieszanie porządków. W perspektywie heurystycznej nie ma takiego pomieszania porządków, bowiem inne są konteksty, w których występują przesłanki wiary i sam tok dowodzenia. W tym nie mogę zgodzić się z Edytą Stein, która przyjmuje „negatywną normę prawdy”.

Przedstawić teraz pragnę – przynajmniej w zarysie – dwa zagadnienia, dzięki którym możemy lepiej zobaczyć, w jaki sposób moment wiary religijnej (chrześcijańskiej) pełni rolę heurystyczną w rozstrzyganiu przez Edytę Stein kwestii filozoficznych. Po pierwsze, poznamy punkt wyjścia filozofa, określony przez doświadczenie źródłowe naszego własnego istnienia. Potem prześledzimy (w zarysie) jej debatę z Martinem Heideggerem w kwestii interpretacji jego myśli o „rzuceniu” *Dasein* (człowieka) w świat.

### Antropologiczny punkt wyjścia

Owa zasada wspólnego oświetlenia podstawowych zagadnień bytu zarówno przez filozofię, jak i przez wiarę owocuje w myśli Edyty Stein przynajmniej w dwu momentach: określeniu faktu „własnego istnienia jako punktu wyjścia badań rzeczowych” oraz interpretacji Heideggerowskiego „wrzucenia” jako „stworzenia”. Zajmijmy się najpierw tym pierwszym.

Próba określenia punktu wyjścia dla filozofii najczęściej wiązana jest z nazwiskiem Kartezjusza, jednakże historycy filozofii odnoszą ją do św. Augustyna. Podobnie czyni Edyta Stein, przywołując traktat o Trójcy Świętej: „Ilekcroć, poszukując prawdy, umysł ludzki poszukuje niepowątpiewalnego i pewnego punktu wyjścia, wówczas napotyka coś nam nierozdzielnie bliskiego: fakt naszego własnego istnienia”<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> E. Stein, *Byt skończony a wieczny*, dz. cyt., s. 67.

To poznanie własnego istnienia nazywa Edyta Stein poznaniem najbardziej źródłowym. Tym punktem wyjścia nie jest „ja” transcendentalne, lecz „ja” empiryczne, uchwytnie w bezpośrednim doświadczeniu swej podmiotowości. Istnienie moje jest związane z czasowością, z przemijaniem. Istnienie aktualne to jedynie punktowe trwanie, rozpięte pomiędzy „teraz”, „już nie” i „jeszcze nie”. Doświadczam siebie jako bytu skończonego, ograniczonego. Doświadczenie to jest mi dane jednocześnie z doświadczeniem czasowości.

Tutaj rodzi się nowa perspektywa, prowadząca do odkrycia Boga: doświadczone przez człowieka rozszczępienie na bycie i nie-bycie „odsłania przed nami ideę bytu-istnienia czystego, w którym nie ma żadnego «już nie» ani żadnego «jeszcze nie», a które nie jest czasowe, lecz wieczne”<sup>18</sup>.

Wydaje się, że inspiracja wiary w uznaniu takiego punktu wyjścia myślenia filozoficznego nie płynie z odwołania się tylko do św. Augustyna. Źródłowa niepodważalność „faktu własnego istnienia” jest przekonaniem zakorzenionym w tradycjach monoteistycznych, w których bardzo mocno był akcentowany osobowy (choć jeszcze bez wypracowanej teorii osoby) charakter bytu ludzkiego. Oczywiście, Edyta Stein nie była pierwszą, która wykorzystwała do pracy filozoficznej tę religijną inspirację podmiotowego ujęcia ludzkiego bytu. Tak samo postępowało przed nią wielu myślicieli chrześcijańskich, jednakże ona czyniła to, będąc świadomą całej dyskusji na temat „filozofii chrześcijańskiej”.

### Dyskusja z Heideggerem – „rzucenie” (*Geworfenheit*) i „stworzenie”

Edyta Stein wychodzi, podobnie jak Heidegger, od świadomości rzucenia w świat, od troski i od świadomości „bycia do śmierci”. Jednakże inaczej ten punkt wyjścia interpretuje. Nie zgadza się z Heideggerem, że owo „rzucenie” ma charakter przypadkowy, absurdalny i niewyjaśnialny. Człowiek, zagłębiając się w poznanie swego bytu, niewątpliwie odkrywa własne ograniczenie egzystencjalne, więcej – odkrywa swoją nicość, ale to doświadczenie nie daje ostatecznego rozstrzygnięcia sensu ludzkiego bytu. Sens ten odsłania się przed człowiekiem, kiedy odkrywa on, iż jego byt ma swoją podstawę w *Bycie wiecznym*, którego istnienie

<sup>18</sup> Tamże, s. 69.

w sposób mroczny przeczuwa. Jednak to mroczne przecucie (*dunkles Erspüren*) wystarczy, aby człowiek mógł uznać nie tylko istnienie, ale i bliskość Boga żywego, Boga łaski i miłosierdzia. W ten sposób doświadczenie bytowej kruchości, przemijalności zostaje zinterpretowane jako doświadczenie „bycia stworzonym”, czyli bytowo zależnym od Bytu wiecznego. Rozprawa o *Filozofii egzystencjalnej Martina Heideggera*<sup>19</sup>, będąca obszernym i raczej krytycznym omówieniem *Sein und Zeit* (oraz innych wczesnych prac tego filozofa), kończy się słowami: „I w ten oto sposób pytanie «dlaczego jest raczej coś niż nic?»», w którym to pytaniu wyraża się byt człowieka (*Dasein*), zostaje przekształcone w pytanie o wieczną zasadę bytu skończonego”<sup>20</sup>.

### „Na początku był sens”<sup>21</sup>

Problem „sensu” jest postawiony przez Edytę Stein zupełnie inaczej niż w myśleniu Husserla czy Heideggera.

Husserl twierdził, iż to podmiot transcendentálny konstytuuje sens tego, co jawi się świadomości. Po redukcji transcendentálnej świat staje się sensem, a rzeczy i inni ludzie ukonstytuowanymi fenomenami. Predykaty „istniejący” i „nieistniejący” odnoszą się do tego, co pomyślane i tylko o tyle, o ile są pomyślane. Świat staje się nieskończoną potencjalnością sensów, lecz jest to jedynie potencjalność świadomości.

Inaczej myśli uczennica Husserla – świat, w którym istnieje podmiot żyjący i myślący, posiada sens już ukonstytuowany przez Wieczny Byt. Stein świadomie zmienia tłumaczenie początku Ewangelii św. Jana. *Ev αρχη ην ο Λογος* tłumaczone jest zwykle: „Na początku było Słowo”. Dla Stein przed „słowem” stoi „sens”, który jest „istotą rzeczywistą” – „nazywaną sensem dlatego, że występuje tu jako istota rozumiana,

<sup>19</sup> Taż, *Martin Heideggers Existentialphilosophie* [w:] teje, *Werke*, Bd. 6, Louvain, Freiburg 1962, s. 69–135; wydanie polskie: taż, *Filozofia egzystencjalna Martina Heideggera* [w:] teje, *Twierdza duchowa*, tłum. I. J. Adamska, Poznań 1998, s. 135–204.

<sup>20</sup> *Und so wandelt sich die Frage: „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“, die Frage, in der sich das Sein des Menschen selbst ausspricht, in die Frage nach dem ewigen Grunde des endlichen Seins*; E. Stein, *Martin Heideggers Existentialphilosophie*, dz. cyt., s. 135.

<sup>21</sup> B. Dupuy, „*Au commencement était le sens*”: *l’herméneutique d’Edith Stein* [w:] tegoż, *Interpréter: hommage amical à Claude Geffré*, Paris 1992, s. 173–189.

jako zawartość boskiego poznania, jako jego «sens umysłowy»<sup>22</sup>. Λογος jest „rozumiany”, to znaczy jest: – po pierwsze, przedmiotem boskiego poznania, ale także dlatego że – po wtóre, to poznanie ma charakter kreatywny, to znaczy w Nim stworzone są wszystkie rzeczy. W Nim mają swój byt i w Nim odnajdują swoje istnienie.

Jest to ważne dla badania każdej świadomości człowieka religijnego. Sens świata jest mu nadany, zadaniem człowieka jest odczytanie tego sensu, tak w perspektywie całości bytu, jak i w perspektywie indywidualnego bytu człowieka jako osoby. Istnieje uniwersalny Ład Świata, człowiek jest częścią tego Ładu. Różne tradycje religijne będą to odmiennie rozumiały, jednakże takie myślenie jest konstytutywne dla każdej świadomości religijnej.

Powstaje jednak w tym miejscu poważna trudność, którą będziemy mogli jedynie zasygnalizować – czy tak wyznaczony całościowy i odwieczny Sens nie staje w opozycji do wolności człowieka? Zagadnienie to było podnoszone przez wielu myślicieli, także przez Jeana-Paula Sartre’a, który uważał, że warunkiem wolności człowieka jest przyjęcie, iż on sam jest twórcą swojego życia, a to oznacza, iż egzystencja wyprzedza istotę: „Człowiek jest tylko tym, czym siebie uczyni”<sup>23</sup>. Gdyby istniał Bóg, twierdzi Sartre, życie człowieka byłoby już „gotowe”, zaprojektowane przez Boga tak, jak kształt noża jest zaprojektowany przez rzemieślnika. Przyjęcie istnienia Boga sprawia, że człowiek istnieje na sposób rzeczy, nie ma innego wyboru niż potwierdzenie swojej istoty zadekretowanej przez Boga<sup>24</sup>. Wolność człowieka wymaga odrzucenia Boga jako stwórcy sensu.

W latach 60. Leszek Kołakowski, który znajdował się wówczas pod wpływem niektórych idei egzystencjalizmu, próbował opisać dwa możliwe sposoby uczestniczenia człowieka jako jednostki w strukturach społecznych<sup>25</sup>. Pierwszy nazwał „sakralnym”. Jego zasadą jest niewzruszony ład całości, w którym człowiek winien odszukać zadekretowane

<sup>22</sup> E. Stein, *Byt skończony a byt wieczny*, dz. cyt., s. 142.

<sup>23</sup> J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. J. Krajewski, Warszawa 1998, s. 27.

<sup>24</sup> Por. W. Gromczyński, *Człowiek – świat rzeczy – Bóg w filozofii Sartre’a*, Warszawa 1969, s. 255–280.

<sup>25</sup> L. Kołakowski, *Osobowość w sakralnej i ekologicznej wizji społeczeństwa* [w:] tegoż, *Kultura i fetysze*, Warszawa 1967, s. 137–146. Por. J. A. Kłoczowski, *Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię*, Kraków 1994.



dla niego miejsce, aby wypełnić scenariusz nie przez siebie napisany. Będąc częścią systemu, jednostka nie może i nie powinna nawet starać się urzeczywistniać swojego indywidualnego pomysłu na życie. Z kolei druga, „ekologiczna” wizja umiejscowienia człowieka w strukturze bytu społecznego pozostawia mu miejsce na wypełnienie przez jednostkę jej osobistego projektu, daje możliwość zrealizowania projektu wolności. Religia, twierdził ówczesnie Kołakowski, ustanawia sakralny ład świata i wyklucza wolność człowieka. Podobnie zresztą każdy system totalitarny, w którym systemowy ład nie przewiduje innego miejsca dla jednostki niż realizacja projektu Całości. Czyżby każda interpretacja zdania: „Na początku był sens” prowadziła do takich niepokojących konsekwencji?

Zagadnienia tego Edyta Stein nie omawiała bezpośrednio, ale można podjąć próbę poszukiwania drogi, którą prawdopodobnie poszłoby jej rozumowanie. Trzymajmy się terminologii Kołakowskiego – terminy „sakralny” i „ekologiczny” urobione są na wzór modeli socjologicznych; stosunek jednostki do Boga jest rozpatrywany jako stosunek części do całości. Jeżeli się przyjmie bytowy i aksjologiczny prymat całości nad częścią, wtedy rzeczywiście wolność człowieka jest zagrożona, jeżeli wręcz nie uniemożliwiona. Ale religijna relacja człowieka do Boga, przynajmniej w tradycjach monoteistycznych, opisywana jest odmiennie – jako relacja stworzonego do Stwórcy. Bóg nie jest rzemieślnikiem wytwarzającym człowieka tak, jak garncarz lepi garnki. Biblijny obraz z Księgi Rodzaju jest poetyckim obrazem, a nie metafizycznym opisem. Akt stworzenia nie jest jednorazowym aktem powołania całości, tylko jednostkową relacją pomiędzy każdym bytem a tym, kto go powołuje do istnienia i w nim utrzymuje<sup>26</sup>. Edyta Stein odwoływała się przy okazji podobnych rozważań do Dunsza Szkota, przytaczając jego koncepcję bytu jednostkowego *haecceitas*.

Na początku był sens, to znaczy, że każdy może odnaleźć swój własny, indywidualny sens w wolnym dialogu z Tym, w Którym są źródła jego istnienia.

<sup>26</sup> Odwołuję się tutaj do precyzyjnych analiz W. Stróżewskiego, *Bóg i świat w myśli św. Tomasza z Akwinu* [w:] tegoż, *Istnienie i sens*, dz. cyt., s. 73–120.



## Pytania do Junga?

Odrabiamy wieloletnie opóźnienia nie tylko w dziedzinie gospodarki, ale i kultury<sup>1</sup>. Spowodowana historycznymi okolicznościami izolacja uniemożliwiła nam w ciągu kilku ostatnich dziesięcioleci nawiązanie pełnego kontaktu z humanistyką światową. Lepiej jednak późno niż wcale, dlatego należy z radością przyjąć wydawnicze inicjatywy obdarzające nas książkami Johana Huizingi, Ericha Fromma, Erwina Panofskiego czy Mircei Eliadego. Do takich pozycji, które winny już być nam udostępnione przed laty, a które dopiero teraz stają się dla nas odkryciem, należy tom Carla Gustava Junga *Psychologia a religia*<sup>2</sup>, będący wyborem pism znakomitego analityka szwajcarskiego. Tom ten ukazał się w serii religioznawczej Książki i Wiedzy, która już wcześniej udostępniła polskiemu czytelnikowi pozycje tak klasyczne jak *Traktat o historii religii* Eliadego czy Rudolfa Otta *Świętość*.

Otwierając taką książkę, czytelnik jest onieśmielony, jak przy każdym kontakcie z tekstem klasycznym. Aparat krytycznego myślenia, pełna dystansu refleksja towarzyszy bowiem bardziej naturalnie lekturze współczesnej, kiedy lepiej się widzi i czuje przesłanki kształtujące myślenie autora. Lektura klasyków jest z konieczności bardziej dogmatyczna, bardziej kierujemy naszą uwagę na wyniki i sformułowania końcowe niż na żmudną pracę analityczną, która do tych wyników doprowadziła. Dlatego trzeba kilkakrotnie wracać, trzeba oswajać się i zaprzyjaźnić z tekstem, by jaśniej uchwycić bieg myślenia jego autora. I wtedy coraz częściej podkreśleniom pewnych partii towarzyszy znak zapytania na marginesie książki. Budzą się wątpliwości, a tekst staje się bardziej

---

<sup>1</sup> Tekst powstał w 1972 roku.

<sup>2</sup> C. G. Jung, *Psychologia a religia. Wybór pism*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1970. Cyfry w nawiasach odnoszą się do stron tego wydania.

ludzki i schodzi z Olimpu klasycyzmu na bardziej człowiecze drogi myślenia. A to ułatwia stawianie pytań i formułowanie zastrzeżeń.

Szkic tu przedstawiony jest werbalizacją pewnych przemyśleń związanych z lekturą wspomnianego *Wyboru pism* C.G. Junga oraz próbą sformułowania pewnych wątpliwości przez tę lekturę zrodzonych. Inaczej mówiąc, chce uzasadnić, dlaczego na marginesie tej książki pojawiło się tyle znaków zapytania.

\* \* \*

Pierwsza z tych wątpliwości pojawia się już uprzednio, przed wzięciem książki do ręki. Właściwie nie była to tyle wątpliwość, co uprzedzenie. Jung był psychologiem. Psychologia cieszy się dziś dużym zaufaniem i dlatego czasami zachowuje się jak primadonna przeświadczona o swoim wdzięku i o możliwości oczarowania absolutnie każdego, kogo zechce. Podczas lektury prac niektórych psychologów nie odczuwa się u nich dystansu do swojej metody i sposobu myślenia. Można czasami odnieść wrażenie, że przemawiają ze świadomością mówienia jeżeli nie wszystkiego, to w każdym razie w sposób najbardziej adekwatny o człowieku. A przecież jest to przedmiot wyjątkowo niesforny, wymyka się wciąż nowym analizom i sformułowaniom. Człowiek nadal, powiedzmy to za Augustynem, pozostaje sam dla siebie zagadką.

Jak wygląda konfrontacja tego uprzedzenia z tekstem, czy psychologia Junga jest rzeczywiście psychologizmem? Trafnie zauważono<sup>3</sup>, że zmorą współczesnego naukowego poznawania człowieka stało się dążenie do nadawania cennemu, choć wycinkowemu poznaniu, jakie wnoszą poszczególne nauki, wymiaru totalnego. Gdy biolog tłumaczy fenomen ludzki wyłącznie przy pomocy biologii, wpada w biologizm, podobnie jak socjolog wpada w socjologizm, gdy uważa, że wymiar społeczny człowieka całkowicie wyczerpuje opis i wyjaśnienie zjawiska, jakim jest człowiek. Czy dla Junga psychologia może i powinna powiedzieć wszystko o człowieku?

Odpowiedź nie jest i nie może być jednoznaczna. Jung był zbyt wielkim umysłem, aby widzieć sprawę płasko, koncepcję swoją rozbudowywał wielowarstwowo.

Deklarował z jednej strony przekonanie o konieczności ograniczenia przez psychologię swego przedmiotu i do przestrzegania kompetencji,

3 V.E. Frankl, *Redukcjonizm*, tłum. E. Życieńska, „Więź” 1970, nr 9, s. 3–14.

bez wchodzenia na tereny zastrzeżone dla metafizyki czy teologii. Psychologię interesuje sama percepcja świata, a nie orzekanie o ostatecznej naturze rzeczywistości. Coś może się stać przedmiotem badania psychologa, gdy odbija się w duszy człowieka. Gdy więc używa określenia „bóg jest archetypem”, to ma na myśli odbicie się tego typu w duszy, zgodnie zresztą z grecką etymologią, gdzie słowo to oznacza zarys, piętno (por. s.226). Psychologia nie dysponuje żadnym metodologicznym uprawnieniem pozwalającym przeprowadzić dowód na istnienie Boga, gdyż w przeciwnym wypadku wykraczałaby znacznie poza swoje kompetencje. Zagadką pozostaje dla niej pojawienie się takiego archetypu. Podobnie zresztą można mówić o „archetypie bohatera”, żywym w odczuciu wielu ludzi, bez jednoczesnego przesądzania kwestii jego istnienia. „Pogląd religijny przyjmuje typ jako skutek działania czynnika odbijającego, pogląd naukowy [czytaj: psychologiczny – J.A.K.] natomiast uważa typ za symbol jakiejś nieznaney mu, niepojętej treści” (s.230).

Zarówno obraz, jak i wypowiedź są procesami psychicznymi, zawierają się immanentnie w duszy ludzkiej i przez to różnią się od transcendentnego przedmiotu: „Nie określają go one bowiem, lecz jedynie nań wskazują” (s.261). Ta wypowiedź może być traktowana jako odżegnanie się od psychologizmu, który całkowicie rezygnuje z transcendencji na rzecz immanencji.

Przy bliższym jednak wniknięciu okazuje się, że poglądy Junga są dużo bardziej skomplikowane. We wstępie do *Odpowiedzi Hiobowi* Jung zastrzega się, że nie chce wchodzić w zagadnienie prawdziwości religii, przynajmniej w znaczeniu dotychczasowym, przy założeniu wstępnym, że rzeczy mogą być prawdziwe czy fałszywe w zależności od tego, czy uznamy ich istnienie fizyczne, czy też nie. Jest to zbyt uboga – zdaniem Junga – skala opisu i wartościowania. „Fizyczność” nie jest jedynym kryterium prawdy. Istnieją prawdy psychiczne, dla których kryterium „fizycznego” istnienia czy też nieistnienia nie może nic orzekać o ich rzeczywistości. Gdyby istniała powszechna wiara w to, że Ren płynie od morza ku źródłom, to pomimo swej fizycznej absurdalności wiara ta byłaby prawdziwa w sensie psychologicznym, jako fakt psychiczny. Jest on jako taki niemożliwy do obalenia, zadaniem nauki nie jest ani jego negacja, ani afirmacja w sensie fizycznym, lecz opis i ustalenie.

Religia przynależy do rzędu zjawisk i doświadczeń psychicznych (s.258). Nie wpada tutaj Jung bynajmniej w sprzeczność ze swymi uprzednio referowanymi poglądami. Wyróżnia on jedynie, jak zresztą wszyscy psychoanalitycy, różne stopnie życia psychicznego. Przedmiot

religii nie istnieje na poziomie świadomości, wyciska na niej jedynie swój ślad. Religia jest dla Junga baczeniem na *numinosum*, przy czym *numinosum* jest właściwie jednoznaczne z tym, co istnieje niezależnie od naszej woli (s.99). „Wypowiedzi religijne są wyznaniem psychicznymi, które ostatecznie opierają się na procesach nieświadomych, a więc transcendentnych” [wyróżnienie J.A.K.]. Ta ostatnia wypowiedź jest podstawowa, zawiera bowiem klucz do jungowskiej metodologii i metafizyki. Chociaż do tego się nie przyznaje, a nawet otwarcie opowiada się za metafizyczną neutralnością swej psychologii – jednak, chcąc nie chcąc, nie może się obyć bez metafizycznych założeń. Tkwią one w jego koncepcji transcendencji, której nadaje bardzo nikłą postać, uważa, że jest jedynie przekroczeniem świadomości, nie uznaje jednak jej samoistnego bytu ontologicznego, czyni zeń byt psychiczny, zapodmiotowany w ludzkiej nieświadomości. Z przytoczonej wyżej definicji religii wynika, że Junga interesuje jedynie jej strona podmiotowa, przedmiot – określany jako *numinosum* – ważny jest o tyle, o ile działa na podmiot. Przy dychotomicznym podziale prawdy na fizyczną i psychologiczną religii będzie przysługiwał jedynie ten drugi rodzaj prawdy. Można by jeszcze żywić nadzieję, że Jung spróbuje odróżnić czynnik subiektywny od obiektywnego, kiedy na przykład mówi: „Dla empiryka wszelkie doświadczenie religijne zawiera się tylko w szczególnych stanach psychicznych”. Właśnie to zastrzeżenie: „dla empiryka” daje podstawę, by spodziewać się zajęcia przez omawianego tu autora bardziej wstrzemięźliwego stanowiska metodologicznego.

Jednak sprawa zostaje właściwie jednoznacznie rozstrzygnięta w innych tekstach. I tak Jung wyraźnie stwierdza, że religia jest stosunkiem do największej wartości, pozytywnej czy też negatywnej. Najbardziej intensywny i najważniejszy fakt psychologiczny w człowieku nazywamy Bogiem. Człowiek jest rzeczywistością o wiele bogatszą od swojej świadomości. Sam nie zna siebie, jest dla siebie tajemnicą, a w jeszcze większym stopniu jest tajemnicą dla innych. W terminologii jungowskiej „jaźń” obejmuje totalność człowieka, wymiar świadomy i nieświadomy jego egzystencji (s.170). W odległych czasach człowiek część swej psychiki przenosił na obiekty zewnętrzne, dokonywał projekcji na przedmioty fizyczne czy też na innych ludzi. W ten sposób tworzył bogów. Obecnie przeżycie *numinosum* jest uwewnętrznione. Zdaniem Junga kliniczna analiza treści snów numinozalnych upoważnia do sformułowania wniosku, że dla człowieka współczesnego wielkie symbole

religijne: kule, gwiazdy, krzyż znajdują swoje centrum nie na zewnątrz, lecz w nim samym. Rozdarci pomiędzy własnymi pragnieniami a wrogimi okolicznościami ludzie w przeżyciu numinozalnym symbolu religijnego odnajdują samych siebie, godzą się ze sobą, z niesprzyjającymi okolicznościami. Nie ma tu już bóstwa odrębnego od człowieka, zostało ono zajęte przez pełnię człowieczeństwa (s.170).

Projekcja bóstw, nadawanie im fizycznej, pozapsychicznej egzystencji tworzyły symbole zdolne spełniać taką właśnie jednoczącą rolę w stosunku do człowieka. Obecnie jednak „rozwój świadomości żąda cofnięcia wszystkich dostępnych projekcji, tedy żadna mitologia – w sensie egzystencji bóstw innej niż psychologiczna – nie da się utrzymać” (s.173).

Tutaj dochodzimy do najbardziej zwięzłego sformułowania Jungowskiej zasady hermeneutycznej: „Do zrozumienia spraw religijnych daje dzisiaj jeszcze dostęp tylko psychologia” (s.178). Wypada to chyba tak rozumieć, że postępując zgodnie ze swą zasadą, będzie się starał Jung wytłumaczyć wszystkie fakty religijne poprzez związek z psychiką ludzką, a inaczej: ze względu na funkcje, jakie one wobec człowieka pełnią. Stąd swój program interpretacyjny rozumie Jung jako próbę przelania czy przetopienia ugruntowanych historycznie form myślenia w pogładowe przedstawienia bezpośredniego doświadczenia (s.178). Przy okazji raz jeszcze zdecydowanie odcina się od psychologizmu, traktującego Boga jako złudzenie (s.173). „Boga nie stwarzamy, lecz wybieramy” (s.175). Ponieważ Bóg jest tym, co określa i stymuluje nasze najbardziej ukryte pragnienia, jest On zawsze obecny w człowieku, jako jego najsilniejsza pozycja psychiczna, zgodnie z zupełnie dosłownym rozumieniem tekstu św. Pawła: „Ich bogiem – brzuch” (Flp 3,19). Każdy ma swojego Boga, ma jakieś najsilniejsze pragnienie, problem polega jedynie na tym, by pragnienie to było skuteczne ze względu na utrzymanie równowagi psychicznej człowieka. Nawet Nietzsche nie był dla Junga ateistą, chociaż jego Bóg nie żył.

## Religia a gnoza

Punktem wyjścia teorii jungowskiej są kliniczne doświadczenia jej twórcy, analiza symbolicznych treści snów. Doprowadziła ona Junga do ciekawych i zaskakujących wyników.

Obserwował pojawienie się w czasie snów w polu świadomości człowieka pewnych symboli, znanych z tradycji kulturowej, które po

wielekroć przybierały formę dzieł sztuki i tym podobnych. Zbieżność ta wydaje się tak uderzająca, że chwilami wydawać by się mogło – pisze Jung – iż ludzie ci studiowali stare księgi, mówiące o kamieniu mądrości, zegarze świata, boskiej wodzie i tak dalej (s.184). Wiemy zaś z całą pewnością, że podobne teksty nie były tym ludziom znane. Jung, prowadząc badania porównawcze treści symboli sennych z symbolami pojawiającymi się w kulturze, doszedł do wniosku, że w czasach nam współczesnych coraz częściej pojawiają się symbole o treści prechrześcijańskiej, kontynuujące w pewnym znaczeniu nurt gnostycki. Religia jest spontanicznym wyrazem pewnej sytuacji psychologicznej i zmiany w tejże sytuacji powodują zmianę treści symboli. Jung tłumaczy to wspólnym tłem psychologicznym, z jakiego wyłoniło się chrześcijaństwo i gnostycyzm. Oba te kierunki zwalczały się niezwykle ostro, pokonany gnostycyzm trwał przez długie wieki w formie utajonej jako alchemia, teraz jednak, kiedy jego rywal – chrześcijaństwo – przeżywa nieuleczalny kryzys, właśnie gnostycyzm zaczyna podnosić głowę.

Zasadniczą różnicę pomiędzy chrześcijaństwem a gnostycyzmem widzi Jung w postaci różnicy pomiędzy *pistis* (wiarą) a *gnosis* (wiedzą). By to bliżej wyjaśnić, nie możemy uniknąć krótkiej dygresji historycznej. Prowadzone od lat badania starają się odtworzyć naukę gnostycyzmu, jego różnych szkół i okresów, jego najrozmaitszych odmian. Najkrócej streścił podstawowy i wspólny sens różnych odmian gnostycyzmu św. Hipolit: „Początkiem doskonałości jest poznanie człowieka, lecz jej kresem i celem jest poznanie Boga” (*Odparcie wszystkich herezji*, v, 7, 38). Gnoza powstała jako swoisty wykwit kultury późnohelleńskiej, na styku racjonalistycznej tradycji myślenia greckiego i misteryjno-hermetycznych tradycji religii Wschodu. Była tajemną wiedzą o człowieku i jego samopoznaniu, otwierającą go na bezmiar boskości. Gnozę można określić jako uświadamianie sobie przez człowieka swej boskości po to, aby świadomość ta przyniosła mu zbawienie. Człowiek winien rozpoznać w sobie własną nieśmiertelność, rozpoznać tkwiące w nim przemożne siły Erosa, który jest przyczyną tak śmierci, jak i wszelkiego istnienia. Gnoza jest więc wiedzą człowieka o samym sobie i o tajemnych, tkwiących w nim siłach boskości.

Wiara (*pistis*) jako podstawa chrześcijaństwa jest otwarciem się na Drugiego, na Boga, jest wejściem w stan międzyosobowej wymiany, którą określamy wytartym słowem „dialog”. Człowiek otrzymuje wiedzę o Bogu, ale jako dar z zewnątrz, Bóg nie jest modusem ludzkiego



istnienia, pomiędzy Nim a człowiekiem rozpościera się przepaść, której stworzenie nie jest w stanie przekroczyć o własnych siłach. Wiara jest darem, nie może istnieć gnoza jako wiedza o Bogu żyjącym w człowieku, gdyż jest On zupełnie Inny (Rudolf Otto by powiedział: *ganz Andere*). Różnicę dobrze widać, gdy porówna się koncepcje objawienia, jakie funkcjonują w gnozie i w chrześcijaństwie. Jung określa objawienie (*revelatio*) zgodnie z tradycją gnostycką jako „otwarcie się głębi duszy ludzkiej, a więc przede wszystkim psychologiczny modus, i jak wiadomo, nie może on być niczym więcej” (s.162). Natomiast chrześcijańskie rozumienie objawienia przedstawił chyba najbardziej dobitnie autor Listu do Hebrajczyków, gdy pisał: „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna” (Hbr 1,1–2a). Objawienie nie jest tutaj wynikiem pełnej wewnętrznej skupienia introspekcji, nie jest odkryciem sposobu istnienia siebie, lecz wejściem w dialogalną wymianę z Inną Osobą. Przykład wskazujący także na skrajnie antropocentryczne podstawy gnostycyzmu stanowi cytowana przez Junga trawestacja tekstu Ewangelii św. Mateusza, dokonana przez Karpokratesa, gnostyckiego pisarza z II wieku:

A ja wam powiadam, że kto się gniewa na samego siebie, podlega sądowi. A kto by rzekł sobie samemu „Raka” – podlega Wysokiej Radzie. A kto by mu rzekł: „Bezbożniku”, podlega karze piekła ognistego. Jeśli więc przyniesiesz swój dar przed ołtarz i tam wspomnisz, że sam masz coś przeciwko sobie, zostaw tam swój dar przed ołtarzem, a idź pierwiej i pojednaj się z samym sobą. Potem przyjdź i ofiaruj swój dar. Pogódź się z samym sobą szybko, dopóki jesteś ze sobą w drodze, byś się sam nie podał sędziemu” (s.166).

Istotną więc sprawą jest pojednanie z samym sobą.

Jung podkreśla znamienność rozwoju współczesnego ruchu teozoficznego, który zaczął gwałtownie przybierać na sile od początków XIX wieku, a dla którego potężnym impulsem było stopniowe przyswajanie przez Europę wielkich tekstów religii Wschodu. Im dalej odchodzono od tradycyjnej na Zachodzie formy religijności, tym silniej wzbierał ruch teozoficzny, przekształcony później w antropozofię Rudolfa Steinera. Przechodząc do porządku nad pewnymi naiwnymi próbami pojednania się tego ruchu ze scjentystycznymi schematami myślenia nowożytnego Europejczyka, dostrzega Jung jego istotną zgodność z naukowym myśleniem. Teozofia dąży mianowicie do wiedzy, to jest do poznania, podczas gdy podstawą chrześcijaństwa jest wiara.

„Nowoczesna świadomość odrzuca wiarę, a tym samym oparte na niej religie. Uznaje ona ich wartość jedynie w takim stopniu, w jakim ich treść poznawcza pozostaje w zgodzie z doświadczanymi zjawiskami głębi duszy. Nowoczesna świadomość chce wiedzieć, doznać podstawowego przeżycia” (s. 80–81).

Schematy myślowe naszej epoki preferują faktycznie mentalność skierowaną bardziej ku wiedzy niż ku wierze. Jednak wiara, leżąca u podstaw chrześcijaństwa, nie jest słabszą, mniej doskonałą formą wiedzy. Tutaj Jung ulega popularnemu w scjentyzmie przesądowi. Jako przykład wiary podaje przekonanie ludzi średniowiecza o istnieniu Hyperborejczyków o jednej nodze, przeciwstawiając to postawie ludzi wielkich odkryć, którzy po prostu chcieli poznać nieznanne. Model wiary chrześcijańskiej jest zupełnie inny, jest ona bardziej zbliżona do *zawierzenia* drugiemu człowiekowi jako partnerowi na linie w czasie górskiej wspinaczki czy towarzyszowi życiowej drogi. Tak rozumiana wiara to jedyny sposób nawiązania kontaktu z osobą i nie może być w żadnym wypadku rozpatrywana jako mniej doskonała forma wiedzy. Stanowi po prostu odrębne źródło poznania, którego przedmiotowym korelatem jest objawienie się osoby. Ponieważ jednak dla Junga, podobnie zresztą jak dla gnozy, objawienie oznacza właściwie formę samopoznania, podmiot jest tożsamy z przedmiotem poznania i nie ma miejsca na wiarę. Nie ma bowiem partnera dialogu, religia wyzbywa się swego przedmiotu.

Była już mowa o tym, że dla Junga Bóg jest po prostu najintensywniejszym stanem psychicznym w człowieku, jest jednym ze sposobów widzenia i przeżywania siebie. Takie wyjściowe stanowisko badawcze rzutuje na inne poglądy Junga i każe mu właśnie preferować formy religijne najbliższe temu założeniu. Byłoby to zrozumiałe i w jakimś sensie usprawiedliwione, gdyby Jung nie usiłował sprowadzić i innych tradycji religijnych do tego właśnie modelu. A zabiegu takiego dokonuje Jung, opisując chrześcijaństwo. Jeżeli zasadą i celem Jungowskiej hermeneutyki jest sprowadzenie treści religijnych do ich funkcji psychologicznej, to również od strony przedmiotowej, od strony treści religijnych Junga interesuje jedynie to w wielkiej tradycji wszystkich religii, co jest w nich zbliżone do gnozy, do wewnętrznego samopoznania się człowieka. Można tu postawić Jungowi zarzut zasadniczy – nie jest hermeneutą w pełni nastawionym na zrozumienie, odczytanie i przekazanie prawdziwego sensu tekstu religijnego. Pytania, które stawia religii, z góry określają jakość odpowiedzi, a jednocześnie dowolnie konstruują sam przedmiot religii.

## Poglądy egzegetyczne

Przedstawię je na przykładzie zagadnienia historyczności Jezusa. Rozumiemy, dlaczego dla chrześcijanina sprawa ta jest najwyższej wagi – chodzi o to, czy jego wiara jest dialogiem z własnym cieniem, czy też z prawdziwą Osobą, czy objawienie jest naprawdę jedynie odkryciem ukrytych warstw własnej nieświadomości, czy też drogą przyjęcia Kogoś Innego. Tutaj także podstawowe założenia Junga rzutują na jego poglądy dotyczące historyczności Jezusa.

Stoi w tej kwestii na stanowisku skrajnego sceptycyzmu. Nie mamy, jego zdaniem, żadnego dostępu do historycznie uzasadnionego zrębu faktów z biografii Jezusa, gdyż Jego życie jest całkowicie w przekazie, który do nas dotarł, oplecione formami archetypowymi. Podobnie zresztą traktuje sprawę i Kościół – pisze Jung – gdy podkreśla wagę nie tylko historycznego przebiegu wydarzeń związanych z Chrystusem, ale i Jego wiecznie aktualną rzeczywistość, oddziaływającą na ludzi. Znalazło to głównie odbicie w wykładzie nauki o ofierze mszalnej. Można tę archetypiczność odkryć, badając związek szczegółów Jego biografii z poszczególnymi wątkami mitologicznymi. W samych Ewangeliach dane faktyczne, legenda i mit splecione są w jedną całość, w której to, co jednostkowe, jest nadzwyczaj trudne do oddzielenia od tego, co archetypowe. Nie jest to bynajmniej sytuacja wyjątkowa, gdyż biografie każdego wielkiego człowieka obfitują w takie właśnie wzajemne splatanie się tych dwu elementów, podobnie zresztą jak życie każdego szarego człowieka spowite jest archetypową powłoką, spychaną może obecnie poza próg naszej świadomości, która jednak daje o sobie znać, choćby w postaci snów.

Jung daje przykłady takiej zbieżności wątków mitologicznych z opisem życia Jezusa. Narodzeniu herosa towarzyszą nadzwyczajne zjawiska: zwiastowanie, narodzenie z dziewicy, zbieżność z trzykrotną *coniunctio maxima* (Jowisz, Mars, Saturn) w znaku Ryb inauguruje nowy eon. Trudno rozwikłać ten splot wątków archetypowych i faktów historycznych, którym jest Ewangelia. Trudności pogłębia dodatkowo i ten fakt, że pierwszymi chronologicznie pismami mówiącymi o Chrystusie są listy św. Pawła, a ich autora historyczny Jezus wydaje się nie interesować. Zresztą i Ewangelie są bardziej pismami propagandowymi niż biograficznymi źródłami.

Tyle Jung. Nie mówi on tu nic rewelacyjnego, nic, czego by już przed nim nie powiedziano. Podejmuje wątek krytycznych badań nad życiem

Jezusa prowadzonych wcześniej przez teologów protestanckich, wątek, który klasyczny wyraz znalazł w poglądach Adolfa Harnacka, a w innej formie i innym kontekście myślowym u Rudolfa Bultmanna. Umieemy jednak już obecnie wyjść poza tak dramatycznie zarysowany dylemat, potrafimy znaleźć krytycznie uzasadnione, wyzbyte naiwnego optymizmu, dojście do historycznego Jezusa. Po długich latach szczegółowych badań prowadzonych w szkołach Formgeschichte i Redaktionsgeschichte umieemy znaleźć pomost łączący nauczanie pierwszej gminy chrześcijańskiej, jakie znalazło swe odbicie w Ewangeliach, z życiem, dziełami i słowami Jezusa. O zmianie sceptycznego nastawienia na bardziej realistyczne świadczy cały ruch teologii „postbultmannowskiej”, w którym uczniowie znakomitego badacza podejmują raz jeszcze rozstrzygnięte przezeń pytania i dochodzą do odpowiedzi odmiennych. Niech za dowód posłużą cytaty. Bultmann pisał w książeczce zatytułowanej *Jezus*: „Jestem zdania, że o życiu i osobowości Jezusa możemy się dowiedzieć tyle, co nic”. Natomiast uczeń jego, Günther Bornkamm pisał w 1956 roku: „Ewangelie nie dają nam żadnych powodów do rezygnacji i sceptycyzmu. Pozwalają raczej, choć w sposób całkiem odmienny, niż czynią to zazwyczaj kroniki i opisy historyczne, na przedstawienie w bezpośredniej rozległości historycznej postaci Jezusa”<sup>4</sup>.

Trudno się oprzeć wrażeniu, że Jung podzielał poglądy skrajnie sceptyczne, gdyż odpowiadały jego ogólnym poglądom na religię. Jeżeli Jezus nie jest postacią historyczną, lecz „obok Buddy stanowi on, być może, najbardziej rozwinięty i zróżnicowany symbol jaźni” (s. 231), to najważniejsza, a właściwie jedynie ważna jest funkcja psychiczna, jaką wobec człowieka odgrywa. Symbol Chrystusa jest dlań o tyle ważny, o ile wyzwala w człowieku najgłębsze, nieświadome już warstwy psychiki, które poprzez ukryte w nich archetypy mogą zapewnić wewnętrzną integrację wszystkich dynamizmów psychicznych.

Nie do nas należy oceniać słuszność czy też błędność tej tezy sformułowanej w języku psychologicznym. Wydaje się ona nawet wysoce prawdopodobna, nie należy traktować jej lekceważąco. Sprzeciw budzi jedynie wyłączenie takiego stanowiska, czyli psychologizm; jest to pogląd zbyt apodyktycznie traktujący źródła historyczne, zbyt arbitralnie rozstrzygający ich wartościowość czy też bezużyteczność, bez uprzedniego odczytania faktów. Hermeneutyka Junga jest kunsztowna, ale już

4 K. Karski, *Teologia protestancka XX wieku*, Warszawa 1971, s. 68.

jej teoretyczne podstawy zawierają tezy, do jakich autor pragnie dojść. Jest to więc nie tyle odczytanie faktu religijnego, co jego psychologiczna teoria, gdzie fakty pełnią rolę ilustracji, a nie bazy interpretacyjnej.

### *Odpowiedź Hiobowi*

Rozprawa ta, pomieszczona na końcu omawianego wyboru prac Junga, ma w moim przekonaniu największy ciężar gatunkowy. Podejmuje w niej Jung odwieczny temat zła i sprawiedliwości, odwieczny, ale aktualny także dla nas. Gottfried W. Leibniz napisał swoją *Teodyceę*, by usprawiedliwić Boga, Jung chce usprawiedliwić człowieka, można więc zasadnie nazwać jego esej antropodyceą. *Odpowiedź Hiobowi* podejmuje temat zła i cierpienia człowieka niewinnego. Temat odwiecznie towarzyszący ludzkiemu poszukiwaniu sensu, poruszany zarówno przez tych największych, jak i przez marnych tekściarzy produkujących sezonowe przeboje. Rozprawa Junga jest tekstem dojrzałym, napisanym u schyłku życia, po długim okresie rozmyśłu i wahania. Różni się od pozostałych rozpraw omawianego wyboru swym nieakademickim tonem. Nie są to dywagacje uczonego akademika; to namiętna obrona doskonałego adwokata, który bezinteresownie broni ubogiego i niewinnego klienta. W tekście biblijnym mowa nie tylko o Hiobie jako jednostce – według Junga można go uznać za archetyp, a więc poetycki skrót opisu egzystencjalnej sytuacji każdego z nas. Właśnie tego szarego człowieka pragnie Jung wziąć w obronę.

Jung bierze człowieka w obronę przed Bogiem. Kim jednak jest Bóg? W rozprawie tej odnajdujemy wypowiedzi Junga dowodzące, że traktuje Boga wyłącznie jako wymiar psychiki ludzkiej. Nie wolno nam o tym zapomnieć w trakcie lektury *Odpowiedzi Hiobowi*. Niełatwo o tym pamiętać, tekst bowiem jest fascynujący i bynajmniej nie przypomina stale, że Bóg dla Junga oznacza tylko sposób, w jaki człowiek poznaje samego siebie. Bóg jest w niej groźnym i złośliwym starcem; groźnym, gdyż głupim, nierozumiejącym mechanizmu swego własnego działania. Jemu to Jung stawia, jak rzeczywiście istniejącemu partnerowi dialogu, zarzuty igrania z ludzkim losem.

A przecież Bóg jest tylko personifikacją ludzkiego cienia. Kilka słów wyjaśnienia: czym jest cień? Człowiek wychodzi z nieokreślonej masy „tworzywa” psychicznego, którym jest zbiorowa nieświadomość,

a zadaniem jego życia jest osiągnięcie całości osobowości: „Stać się odrębną istotą, a także swoją własną jaźnią o tyle, o ile przez indywidualność rozumiemy naszą najbardziej wewnętrzną, ostateczną, nieporównywalną jedyność”<sup>5</sup>. W zasadzie ten proces indywidualizacji przebiega wedle ustalonych prawideł. Drogowskazami tego procesu są pewne symbole archetypowe, a pierwszym z nich jest symbol cienia. Przedstawia on ciemną stronę naszej psychiki jako uosobienie tendencji i pragnień, które w ciągu życia człowieka zostały niedopuszczone, odrzucone, wyparte. Mieści się tam to wszystko, czego człowiek się wstydzi wobec innych, co chciałby osłonić czy też unicestwić tak przed innymi, jak i przed samym sobą. Warunkiem pełnego rozwoju psyche jest uświadomienie sobie swojego własnego cienia, tylko to wyzwala od szukania w innych źródła zła, które dlatego że jest we wszystkich, jest i we mnie. Człowiek często nie wytrzymuje konfrontacji z pełnym obrazem siebie samego, nie ma odwagi, by w sobie samym umieścić źródło zła, które czyni. Chroni się, przerzucając własne skłonności na innych, dokonując projekcji własnego cienia.

Bogowie i bohaterowie antycznego świata mieli dwuznaczne charaktery, w których dobro i zło zmieszane było w sposób nierozłączny. Podobnie starotestamentowy Jahwe ma swój własny cień, którym jest Szatan. Jahwe jest projekcją człowieka, jest uosobieniem jego własnej dualności, liczby podwójnej, którą każdy człowiek nosi w sobie. Jednocześnie jednak jest wszechwładny, wie o wszystkim, co dotyczy spraw ziemskich, bowiem „wszystko jest otwarte przed jego oczyma”. Nie da się oszukiwać jak bogowie greccy. Księga Hioba maluje Go – zdaniem Junga – jako kapryśnego starca, zadziwiającego swym prymitywnym brakiem autorefleksji. Ten brak autorefleksji zmusza Go, niejako wewnętrznie determinuje do ulegania podszeptom i propozycjom Szatana, który jest personifikacją Bożego cienia. Stąd pytanie Hioba, niewinnie wydane na cierpienie, w jaki sposób sprawiedliwy Jahwe może tak okrutnie postępować? Jahwe jednak nie udziela zmiążdżonemu jak robak człowiekowi żadnej odpowiedzi, wskazuje jedynie na swoją wyższość.

Jung kontynuuje opis Bożego dramatu człowieka. Po Księdze Hioba przychodzi Księga Mądrości, gdzie po raz pierwszy pojawia się przy Jahwe jasny promień, uosobienie Mądrości. Jest to wynikiem dylematu, przed którym stanął Hiob – poznał on Jahwe i ten nie mógł już

---

5 J. Jacobi, *Psychologia C. G. Junga*, tłum. S. Ławicki, Warszawa 1968, s.137.

pozostać taki sam. Myślenie Junga wydaje się oczywiste: skoro Bóg jest projekcją ludzkiej psychiki, księga Hioba ukazuje nie tyle dramat Boga, co dramat, w którym człowiek staje sam przed sobą. Uświadomienie sobie swojej własnej dwoistości i wypływający stąd konflikt jest źródłem autorefleksji. To powoduje również i zmiany w projekcjach, które człowiek wyłania. Uświadomiona Mądrość, odtąd wierna towarzysząca Jahwe – w terminologii Junga: *anima* – jest obrońcą człowieka przed Bogiem, jego jedyną nadzieją i ucieczką. Stanowi to jakby zapoczątkowanie procesu nowego stworzenia. Jednak tym razem to nie świat ma ulec przemianie, ale sam Jahwe. Człowiek, który był niszczonej przez gniew potężnego bóstwa, ma zostać teraz ocalony. Taka jest psychologiczna geneza faktu wcielenia. Jezus przychodzi na świat za pośrednictwem kobiety, Marii, która jest wcieleniem archetypu Mądrości. Poprzednie działanie Jahwe, jako okrutnego tyrana, charakteryzowała niska, prosta świadomość bezrefleksyjna, w której ma miejsce jedynie postrzeganie przedmiotu zewnętrznego. Ten rodzaj świadomości nazywają Anglicy *awareness*, nie zna ona ani moralności, ani refleksji. Hiob postawił Jahwe w stan oskarżenia i dopiero Jego Sofia-Mądrość pomogła znaleźć wyjście z kłopotliwej sytuacji. Stworzenie przewyższyło Boga, musiał On ulec przemianie i na tym polega sens wcielenia. Dlatego nie jest bynajmniej ważna biografia Jezusa, historyczny zrzęb Jego czynów i słów – zasadnicza sprawa rozgrywa się na płaszczyźnie symboliczno-archetypowej, wcielenie jest etapem rozwoju własnej samoświadomości Boga, obrazującej – dopowiedzmy to za Junga – etapy rozwoju ludzkiej samoświadomości. Podstawową cechą ludzkiego działania Jezusa, które znamy z opisów ewangelicznych, jest filantropia, całkowite oddanie się człowiekowi i pochylenie nad nim. Chociaż Jezusa cechuje, jak uważa Jung, brak autorefleksji, spotykamy na kartach Ewangelii istotny wyjątek, gdy wiszący na krzyżu Jezus wołał: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił!”. W tym momencie, w którym sam Bóg podejmuje to, co przedtem kazał udźwignąć swemu słudze, Hiobowi udzielona zostaje odpowiedź. Jezus łączy w sobie osobowość Hioba i Jahwe. Dlatego też, pisze Jung,

dzieło pojednania człowieka z Bogiem nie jest spłaceniem ludzkiego długu wobec Boga, lecz raczej naprawieniem niesprawiedliwości, jaką Bóg wyrządził człowiekowi. Pogląd ten, jak sądzę, jest bardziej zgodny z rzeczywistością. Owca może wprawdzie zmacić wodę wilkowi, jednakże nie jest w stanie wyrządzić mu żadnej innej krzywdy (s. 317—18).

Nie wszystko jednak zostało zaraz rozwiązane. Po wcieleniu drugiej Osoby Trójcy Świętej można kochać Boga, ale nadal pozostaje strach. Jak połączyć miłość Boga z bojaźnią Boga – to temat ostatniej części omawianej teraz rozprawy Junga, w której mowa jest o Apokalipsie. Księga ta jest nowotestamentowym odpowiednikiem Księgi Hioba, w niej także dochodzi do głosu rozdrażnienie i gniew Jahwe, który mści się na swoich stworzeniach. To, co przyniósł Jezus, było tylko przesłaniem dobra. Jednakże zło dalej istnieje, dalej człowiek jest wystawiany bez uzasadnienia na próby ponad jego siły, nadal więc pozostaje aktualne pytanie Hioba. Inaczej mówiąc, nadal obowiązuje zasada sformułowana przez teologów: *omne bonum a deo, omne malum ab homine*. Jedyną drogą dla człowieka jest uświadomienie sobie swojej własnej sytuacji, swego własnego cienia. Bóg wypełnia nas dobrem i złem, w przeciwnym razie nie można by się go bać, a ponieważ pomimo wszystko nadal pozostaje człowiekiem i nadal aktualne jest dzieło wcielenia, dlatego pogodzenie tej antynomii Boga kochającego i Boga pełnego gniewu może nastąpić tylko w człowieku, w jego świadomości. Ta paradoksalność Boga rozdziera ludzi i wydaje ich na pastwę wewnętrznych konfliktów. Znaczenie i wagę świadomości dobrze oddaje – wedle Junga – gnostycki logion Chrystusa: „Człowieku, jeżeli wiesz, co czynisz, to jesteś zbawiony, jeżeli jednak nie wiesz, co czynisz, to jesteś przeklęty i łamiesz prawo”<sup>6</sup>. Symbolem tej nowej świadomości, jaka ma zakiełkować w ludziach, jest Maria, nowe wcielenie starotestamentowej Mądrości. Staje się ona, jak tamta jej poprzedniczka, anteną Boga, jego łagodną towarzyszką, która niesie nadzieję dla przerażonego człowieka. By wyrazić precyzyjniej myśl Junga: niedawne ogłoszenie dogmatu o wniebowzięciu Marii jest dowodem ludzkiego pragnienia posiadania matki i to tej, przez którą już raz zostało dokonane wcielenie Boga. Ona spełnia te nadzieje i pozwala oczekiwać ziszczenia się żywej w każdym człowieku tęsknoty do pokoju

<sup>6</sup> Logion ten czy też dokładniej: agrafon – czyli słowo Chrystusa niezawarte w tekście ewangelii kanonicznych – jest wariantem, dodatkiem do Ewangelii św. Łukasza 6,4, umieszczonym w kodeksie Bezy (v w.). Kontekst tego agrafonu wskazuje jednak na jego odmienne, niż przyjmuje to Jung, znaczenie. Chodzi w nim mianowicie o to, że Syn Człowieczy jest panem szabatu i Chrystus, wypowiadając te słowa do człowieka pracującego w szabat, chciał mu powiedzieć, że czyni dobrze, jeżeli jest świadomy wypełnienia się prawa w Jezusie, grzeszy natomiast, gdy nie wiedząc o tym wypełnieniu się prawa, łamie je. Chodzi więc tutaj o inny niż w gnostycyzmie typ świadomości.



i pragnienia pogodzenia napiętych sprzeczności, tak niebezpiecznych szczególnie w naszej epoce.

Poglądy Junga na temat religii godzą w samo serce chrześcijaństwa. Wpisują się one jednak w całość jego systemu. Gdy mówi o Bogu, to zawsze właściwie mówi o człowieku, o jego wewnętrznych konfliktach i trudnościach. Zgodnie ze swoim psychologicznym nastawieniem rozpatruje Boga jako projekcję nieświadomości, nie będąc w stanie – jak powiada – oddzielić tego, co boskie, od tego, co nieświadome (s.370). Wspominałem już, że Jung tak dobiera sobie fakty, by ilustrowały dobrze jego teorię. Gdy omawia rozwój biblijnych obrazów Boga, jednym tchem obok tekstów biblijnych cytuje księgi apokryficzne. Wykorzystując badania religioznawstwa porównawczego, śledzi pogańskie paralele postaci i faktów biblijnych. Najchętniej przyjmuje gnostyczką i alchemiczną wykładnię tekstów. Poszukuje faktów, które wspierałyby jego przekonania.

Główny trzon zarzutów przeciwko Jungowi sprowadza się do błędu metodologicznego. Semiotyka współczesna, omawiając pojęcie znaku, a więc pośrednio i symbolu (gdyż pomimo różnych sposobów określania symbolów, wszyscy się zgadzają, iż trzeba je umieścić *in genere signi*) rozpatruje go w trzech wymiarach: semantycznym, syntaktycznym i pragmatycznym, czyli kolejno – stosunku znaku do przedmiotu oznaczanego, znaków pomiędzy sobą oraz stosunku pomiędzy znakiem a nadawcą czy też odbiorcą. Otóż Jung koncentruje się jedynie na tej trzeciej funkcji znaku. Nie można znaleźć w omawianym wyborze pism żadnej ogólniejszej teorii symbolu czy archetypu. Posługuje się nimi, jeśli są mu aktualnie potrzebne, nie uświadamiając sobie – jeżeli tak wolno powiedzieć – całej złożoności używanego narzędzia. Szczególnie ważny i w konsekwencji decydujący o niepełnym odczytaniu faktu religijnego jest brak refleksji nad wymiarem semantycznym symbolu; Jung właściwie eliminuje intencjonalność symbolu, odnoszenie się do jakiejś rzeczywistości. Symbol jednakże – nie przesądzając o rodzaju przysługującego mu istnienia jest zawsze jakąś „treścią”, „czymś” istniejącym w sposób od poznającego przedmiotu różny. Dopiero uznając takie dwubiegunowe (podmiot–symbol) ujęcie, możemy zrozumieć kulturowe funkcjonowanie symbolu.

To, co zostało powiedziane o symbolach w ogóle, ma znaczenie i dla symboli religijnych. Mają one również strukturę dwubiegunową określoną napięciem pomiędzy podmiotem a przedmiotem, napięciem, które

zawsze jest stosunkiem kogoś do kogoś czy do czegoś. Symbol więc nie tylko wyraża podmiot, ale i opisuje przedmiot swego intencjonalnego odniesienia. Szerzej zagadnienie to zostało omówione w artykułach Paula Ricœura i Józefa Tischnera<sup>7</sup>.

### Uwagi końcowe

Zajęcie jednoznacznie negatywnej postawy wobec poglądów i metod Junga nie byłoby słuszne. W rzeczywistości nie istnieje nic takiego jak *nuda vox Dei*. Pismo Święte nie jest tylko głosem Bożym, jest ono także słowem człowieka. O Bogu Biblia mówi językiem ludzkim, trzeba mieć tego świadomość zwłaszcza dziś, kiedy teologia utraciła już niewinność naiwnego, to znaczy bezrefleksyjnego, stosunku do Biblii. Pierwszym zadaniem jest interpretacja. Może się jednak zdarzyć konflikt pomiędzy odmiennymi hermeneutykami. Ten zasadniczy dla naszych rozważań przebiega, jak się wydaje, pomiędzy interpretacją psychoanalityczną a fenomenologiczną<sup>8</sup>. Zadaniem interpretacji fenomenologicznej jest opis fenomenu religijnego tak, jak nam się jawi w kulturze ludzkiej, w przedmiotach kultu, w rytach i mitach. Fenomenologię interesuje „zawartość” badanych znaków i symboli, tajemnica ukrytych w nich treści, przedmiot ich intencjonalnego oznaczania. Natomiast hermeneutyka psychoanalityczna będzie chciała przede wszystkim wytłumaczyć badane zjawisko, to znaczy sprowadzić je do jego przyczyn i uwarunkowań; inaczej mówiąc, będzie chciała pokazać psychiczną funkcję fenomenu religijnego i do niej właściwie ograniczyć swoje analizy.

Widać tu jednak nie tylko konflikt tych dwóch sposobów podejścia do fenomenu religijnego, ale i ich wzajemne dopełnianie się. Sama fenomenologia byłaby czymś „sterylnym”, wypranym ze smaku konkretności i egzystencjalności, który noszą w sobie twory ludzkie. Religia stałaby wtedy na niedostępnych wyżynach platońskich idei czy Husserlowskiej *Wesenheit*. Natomiast sama psychoanaliza nie ma dostępu do istoty przedmiotu religijnego, a ograniczając się jedynie do badania funkcji, zubaża

<sup>7</sup> Por. P. Ricœur, *Hermeneutyka symboli a refleksja filozoficzna*, „Znak” 1971, nr 200–201, s. 173–199; J. Tischner, *Perspektywy hermeneutyki*, „Znak” 1971, nr 200–201, s. 145–172.

<sup>8</sup> Por. P. Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris 1969, s. 311–329.

naszą wiedzę o interesującym nas zakresie rzeczywistości. Stąd nie tylko pożyteczność, ale i konieczność odmiennych metodologicznie zabiegów hermeneutycznych, które pełnią wzajemnie dopełniające się funkcje.

Nie wycofując się z zarzutów, które wysunąłem wobec hermeneutyki jungowskiej, pragnę wskazać na jej konieczny – w aspekcie dopełnienia – charakter. Jak nikt inny z psychologów Jung umiał wejść głęboko w opis warstw psychicznych człowieka. Odszukał ślady naszej nieświadomości tam, gdzie uważaliśmy, iż już całkowicie panuje racjonalna metafizyka czy transpersonalna wiara. Jeżeli coraz lepiej uczymy się zdawać sobie sprawę z tego, że fakt religijny jest nierozdzieloną rzeczywistością bosko-ludzką, badania rozpoczęte przez Junga dostarczają narzędzi do bardziej precyzyjnego oddzielenia i uporządkowania tych elementów. Dlatego należy przyznać olbrzymią i pozytywną rolę nadrzędną każdej psychoanalizie, z jungowską włącznie. Tam natomiast, gdzie Jung usiłuje dać ostateczne wyjaśnienie faktów religijnych, gdzie po prostu z psychologa staje się psychologizującym filozofem – należy i trzeba, w imię porządności myślenia i metodologicznej świadomości pracy umysłowej, zgłosić zasadniczy sprzeciw.

W końcu kilka słów tytułem dopowiedzenia. Mówi się obecnie wiele o odkryciu aspektu antropologicznego wiary czy religii. Jest to rzeczywiście rewelacja, wielkie osiągnięcie, chociaż jednocześnie coś przypomina to odkrycie pana Jourdina dziwiącego się, że dotychczas mówił prozą. Religia zawsze bowiem miała ten podwójny aspekt, zawsze miała twarz zwróconą zarówno ku Bogu, jak i ku człowiekowi. Obecnie jednak dysponujemy lepszymi narzędziami badawczymi, aby tę dwoistość religii opisać i sklasyfikować. Jednocześnie jednak, jak nigdy wcześniej, odczuwamy potrzebę solidnego przemyślenia, w nowej sytuacji myślowej, podstaw religii i wiary. Człowiek współczesny, wychowany na lekturach Freuda czy Junga, ma prawo oczekiwać od filozofów i teologów odpowiedzi na zarzuty i pytania, które znajduje w pismach tych autorów. Trzeba nowego przemyślenia podstaw obiektywności światopoglądu chrześcijańskiego. Pytanie bowiem brzmi dramatycznie – w akcie wiary przeżywam siebie czy Boga? Pytanie takie postawił już kiedyś Ludwig Feuerbach i jest ono wciąż aktualne. Fenomenologia daje nam ciekawe i cenne narzędzie opisu faktu religijnego i jego intencjonalnego oznaczania, jednak nie daje podstaw do metafizycznego orzekania o istnieniu czy też nieistnieniu obiektu religijnego. Na jakiej jednak drodze do tego dojść? Przekracza to już ramy tego szkicu.



## Drogi i bezdroża

### Szkice z filozofii religii dla humanistów (część I)

Na książkę składają się artykuły publikowane na łamach różnych pism naukowych lub w monografiach w latach 1970–2014. Autor podejmuje w nich różnorodne kwestie związane z filozoficzną refleksją nad religią. Dotyczą one zarówno zjawiska powrotu *sacrum* w kulturze, jak i tradycyjnych form religijności, w których krakowski filozof poszukuje klucza do rozumienia tego, co dziś za Jürgenem Habermasem nazywamy „postsekularyzmem”.

Bohaterem pierwszej części zatytułowanej *Religia, humanizm, ateizm* jest człowiek stojący w obliczu wartości, nie tylko religijnych. Autora zajmuje tu przede wszystkim badanie relacji pomiędzy religią a naukami humanistycznymi, których styk uważa za punkt zapalny jednego z najciekawszych i stanowiących największe wyzwanie intelektualne sporów współczesności. Kłoczowskiemu zależy na takim włączeniu się w debatę pomiędzy wiarą a myślą świecką, które dawałoby do myślenia współczesnym – nie tylko chrześcijanom, ale i tym, którzy – za Kantem – chcieliby pojmować religię wyłącznie „w obrębie samego rozumu”.

Druga część książki (*Pojęcia i problemy*) obejmuje kwestie związane z kluczowymi pojęciami filozoficznej refleksji nad religią i doświadczeniem religijnym. I tak z jednej strony autor poddaje krytycznej analizie funkcjonowanie w kulturze pojęcia *sacrum*, które – przydatne w początkowej fazie badania jako wskazujące na nieredukowalny charakter religii – ma, jak się okazuje w pewnym momencie, zasadnicze ograniczenia. Włączając się w dyskusję Emmanuela Levinasa z Martinem Heideggerem, Kłoczowski opowiada się po stronie Levinasa, acz bez uznania dla jego redukcji religii do aspektu etycznego. Przekonanie, że myślenie o religii wyłącznie przez pryzmat etyki wpada w pułapkę redukcjonizmu, doprowadzi Kłoczowskiego do zaprezentowania podziału

trójczłonowego: *divinum (Deus) – sacrum – profanum*, w którym *sacrum* opisuje sferę mediacji między Bogiem a człowiekiem.

Ostatnia część (*Rozmowy i spory*) to osobista mapa filozoficznej debaty o religii. Autor dobiera swoich adwersarzy i rozmówców według klucza, który umożliwia mu ukazanie jego własnego rozumienia religii, w tym chrześcijaństwa, oraz pojmowania miejsca i roli filozofii. Dyskutowe z myślicielami często krytycznymi w stosunku do religii, których uważa za stawiających właściwe pytania i mających wciąż coś ważnego do powiedzenia człowiekowi religijnemu. Religia w dużej mierze jest sprawą ludzką, ale przedmiot doświadczenia religijnego nie jest jednak, wbrew ich pouczeniom (Ludwig Feuerbach, Carl Gustav Jung), konstytuowany przez człowieka. Przekonanie człowieka religijnego o tym, że doświadcza on obecności żywej Rzeczywistości, filozof jest zobowiązany potraktować poważnie. Religia domaga się zatem badania w obu tych aspektach: podmiotowym, ale i przedmiotowym, a w tym pomocą służą ci, którzy przekonali się o istnieniu Boga na drodze osobistego doświadczenia (Simone Weil, Edyta Stein). A ponieważ wartość świętości, na jaką człowiek otwiera się w religii, ma charakter zobowiązujący, wiara staje się całościowym aktem człowieka, angażując go w konkretne działanie w świecie (Dietrich Bonhoeffer).

## O Autorze

Prof. dr hab. **Jan Andrzej Kłoczowski** OP (ur. 1937) – dominikanin, filozof i ceniony krakowski kaznodzieja, działacz opozycyjny, historyk sztuki. Uczeń kard. prof. Mariana Jaworskiego. Wieloletni kierownik Katedry Filozofii Religii na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie (wcześniej: Papieskiej Akademii Teologicznej). Był rektorem Kolegium Filozoficzno-Teologicznego i Regensem Polskiej Prowincji Dominikanów. Członek redakcji „W Drodze”, „Znaku”, „Logosu i Ethosu”. Przewodniczący Rady Programowej Instytutu Myśli Józefa Tischnera. W latach 1970–1986 był jednym z duszpasterzy Duszpasterstwa Akademickiego „Beczka”.

Jest autorem między innymi następujących pozycji: *Człowiek Bogiem człowieka. Filozoficzny kontekst interpretacji religii w myśli Ludwika Feuerbacha* (1979), *Wobec wartości* (wraz z ks. J. Tischnerem, 1982), *Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię* (1994), podręcznik *Między samotnością a wspólnotą. Wprowadzenie do filozofii religii* (1994), *Drogi człowieka mistycznego* (2001) i *Filozofia dialogu* (2005).

W 2014 roku otrzymał tytuł Mistrza Świętej Teologii, przyznawany przez generała Zakonu Kaznodziejskiego; jest także laureatem Nagrody Znaku i Hestii im. ks. Józefa Tischnera (2016), którą otrzymał w kategorii pisarstwa religijnego lub filozoficznego, stanowiącego kontynuację „myślenia według wartości”.

W roku akademickim 2016–2017 w Instytucie Myśli Józefa Tischnera prof. Jan Andrzej Kłoczowski OP prowadził seminarium z filozofii religii dla humanistów w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki” w latach 2016–2019.





## Roads and Wilderness:

### Sketches on the Philosophy of Religion for Humanists (Part I)

This book consists of papers published in various journals or monographs over the years 1970–2014. In these papers, the author deals with various questions concerning philosophical reflections on religion. They refer to the return of *sacrum* in culture and traditional forms of religiosity, in which the Kraków philosopher searches for a key to understanding what we call today ‘post-secularism’, following Jürgen Habermas.

The first part (*Religion, humanism, atheism*) mainly concerns mankind in the face of religious and other values. The author focuses primarily on examining the relationships between religion and the humanities; he considers their meeting point to be the flashpoint for one of the most interesting and intellectually challenging arguments of modern times. Kłoczowski aims to join the debate between faith and secular thought in a way that would provide food for thought to contemporary people – not only Christians, but also those who, in Kantian style, would like to understand religion only ‘within the limits of reason itself’.

The second part (*Concepts and problems*) deals with issues related to the key concepts of philosophical thought on religion and religious experience. On the one hand, the author provides a critical analysis of how the concept of *sacrum* functions in culture, which, although it is a useful indicator of the irreducible nature of religion in the initial phase of analysis, reveals essential limitations at a certain point. Joining the discussion between Emmanuel Levinas and Martin Heidegger, Kłoczowski supports Levinas’ views, although he does not accept his reduction of religion to its ethical aspect. The belief that thinking about religion exclusively in terms of ethics falls into the trap of reductionism leads Kłoczowski to present a trichotomous division of *divinum*

(*Deus*) – *sacrum* – *profanum*, in which *sacrum* describes the sphere of mediation between God and man.

The last part (*Conversations and disputes*) is a personal map of the philosophical debate on religion. The author selects his adversaries and interlocutors in such a way as to allow him to present his own perception of religion, including Christianity, and his understanding of the place and role of philosophy. He debates with thinkers who often adopt a critical attitude to religion, but considers them to be asking the right questions and still thinks they have something important to say to the religious person. Religion is a human matter to a large extent, but, contrary to such thinkers' writings (Ludwig Feuerbach, Carl Gustav Jung), the object of religious experience is not constituted by the human being. The philosopher is obliged to treat seriously the religious person's belief that he experiences a living Reality. Thus, religion demands inquiry both into its subjective and objective aspects; support is provided in this respect by those who became convinced of God's existence through personal experience (Simone Weil, Edith Stein). Moreover, due to the obligatory nature of the value of sanctity, to which a person opens in religion, faith becomes a comprehensive human act that engages a person in a specific action in the world (Dietrich Bonhoeffer).

**Keywords:** Jan Andrzej Kłoczowski, philosophy of religion, religion – humanism – atheism, *divinum* – *sacrum* – *profanum*

## About the author

Professor **Jan Andrzej Kłoczowski** OP, PhD (born 1937). A Dominican friar, philosopher, recognised Kraków preacher, opposition activist and art historian. A student of Cardinal Professor Marian Jaworski, he was the long-time head of the Department of Philosophy of Religion at the Faculty of Philosophy of the Pontifical University of John Paul II in Kraków (formerly: the Academy of Theology), the rector of the Dominican School of Philosophy and Theology and the Superior of the Polish Province of Dominican Friars. Kłoczowski is a member of the editorial staff of the publications *W Drodze*, *Znak* and *Logos i Ethos*. He is Chairman of the Policy Council of the Józef Tischner Institute, and was one of the chaplains of the Beczka Academic Chaplaincy from 1970 to 1986.

Kłoczowski's written works include: *Człowiek Bogiem człowieka. Filozoficzny kontekst interpretacji religii w myśli Ludwika Feuerbacha* [Man as God of man: The philosophical context of religious interpretation in Ludwik Feuerbach's thought] (1979), *Wobec wartości* [Towards values] (co-written with J. Tischner, 1982), *Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię* [More than a myth: Leszek Kołakowski's disputes on religion] (1994), *Między samotnością a wspólnotą. Wprowadzenie do filozofii religii* [Between solitude and community: An introduction to the philosophy of religion] (textbook, 1994), *Drogi człowieka mistycznego* [Ways of the mystic man] (2001) and *Filozofia dialogu* [The philosophy of dialogue] (2005).

In 2014, he was granted the title of Master of Holy Theology awarded by the General of the Order of Preachers; he is also a recipient of the Józef Tischner Znak and Hestia Award (2016) in the category of religious or philosophical writings that continue 'thinking according to values'.

In the academic year 2016–2017, Professor Jan Andrzej Kłoczowski opened a seminar at the Józef Tischner Institute on the philosophy of religion for humanists under the grant “Pictures of God, the human being and the world in 20th-century Polish literature: An interdisciplinary literary studies project aimed at fostering humanistic reflection concerning metaphysical references and the search for transcendence in literature” (National Humanities Development Programme 2016–2019).

## Nota redakcyjna

W książce wykorzystano – jeśli nie zaznaczono inaczej – cytaty z Biblii w wydaniu:

Biblia Tysiąclecia, wydanie trzecie poprawione, red. o. Augustyn Janowski, Poznań–Warszawa 1980. W nawiasach zostały umieszczone ogólnie stosowane sigła biblijne.

Do tekstów Platona, Arystotelesa, św. Tomasza i św. Augustyna odsyłają klasyczne oznaczenia (jeśli nie podano konkretnego wydania).

Autorem wszystkich nieoznaczonych tłumaczeń w tekście jest o. Jan Andrzej Kłoczowski.



## Nota bibliograficzna

- Antropologia negatywna*, polska wersja artykułu *Anthropologie négative*, który ukazał się w zbiorze: *Théologie négative*, ed. M.M. Olivetti, Padova 2002, s.475–488.
- Człowiek wobec boskości – dwie twarze wolności (Edyp i Hiob)* [w:] *Persefona, czyli dwie strony rzeczywistości*, red. M. Cieśla-Korytowska, M. Sokalska, Kraków 2010, s.345–360.
- Dojrzałość – aspekt psychiczny i duchowy* [w:] *Pamięć, osobowość, osoba. Księga jubileuszowa dedykowana Profesor Annie Gałdowej*, red. A. Tokarz, Kraków 2011, s.69–75.
- Doświadczenie religijne*, „Znak” 1973, nr 10, s.1221–1233.
- Etyczny wymiar prawdy* [w:] *Wymiary prawdy: sympozycja 1*, red. S. Drzyżdżyk, Kraków 2006, s.31–44.
- Humanizm a ateizm*, „Znak” 1970, nr 2–3, s.185–203.
- Język, którym mówi człowiek religijny*, „Znak” 1995, nr 12, s.5–17.
- Lekcja Bonhoeffera*, „Znak” 1971, nr 4, s.512–517.
- Leszka Kołakowskiego myślenie o religii* [w:] *Polacy o religii. Od myślenia religijnego do filozofii*, red. J. Barcik, G. Chrzanowski, Kraków 2005, s.285–298.
- Między mistyką a etyką. Simone Weil* [w:] *Od filozofii refleksji do hermeneutyki. Francuska filozofia religii*, red. J. Barcik, G. Chrzanowski, Kraków 2007, s.145–157.
- Mówić o Bogu: sacrum czy Dobro?* [w:] *Człowiek wobec wartości*, red. J. Jagiełło, W. Zuziak, Kraków 2006, s.91–109.
- „*Na początku był sens*”. *Metafizyka wiary a wiara w pismach Edith Stein* [w:] *Człowiek wobec religii. Filozoficzne aspekty religijnego sensu*, red. K. Mech, Kraków 1999, s.113–124.

- Paul Tillich – teolog „troski ostatecznej”* [wstęp do:] P. Tillich, *Dynamika wiary*, tłum. A. Szostkiewicz, Poznań 1987, s. 7–28.
- Problem doświadczenia religijnego*, skrócona wersja artykułu zamieszczonego [w:] *Filozofia religii*, red. K. Górna, Lublin 2012, s. 281–293.
- Pytania do Junga?*, „Znak” 1972, nr 5, s. 707–722.
- Sacrum – fascynacje i wątpliwości*, „Znak” 1991, nr 12, s. 5–11.
- Skandal historyczności*, „Znak” 1978, nr 4–5, s. 467–484.
- Teologia rozumu i filozofia wiary*, „Logos i Ethos” 1999, nr 7, s. 40–51.
- Wolność na miarę miłości*, „Znak” 1981, nr 7, s. 861–880.



## Bibliografia

- Ajschylos, *Persowie*, tłum. S. Srebrny [w:] tegoż, *Tragedie*, Warszawa 1954.
- Angelus Silesius, *Cherubinowy wędrowiec*, tłum. A. Lam, Opole–Warszawa 2003.
- Angelus Silesius, *Pątnik Anielski*, tłum. A. Szczerbowski, Warszawa–Zamość 1937.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1956.
- Augustyn św., *Dialogi filozoficzne*, tłum. A. Świderkówna i in., Kraków 1999.
- Augustyn św., *Wyznania*, ks. iv, tłum. J. Czuj, Kraków 1949.
- Benoist A. de, Molnar T., *L'éclipse du sacré. Discours et réponses*, Paris 1986.
- Bethge E., *Dietrich Bonhoeffer. Theologe. Christ. Zeitgenosse*, München 1967.
- Bierdajew N.A., *Filozofia wolności*, tłum. E. Matuszczyk, Białystok 1995.
- Blondel M., *L'Action*, Paris 1973.
- Blondel M., *Les premiers écrits de Maurice Blondel*, éd. A. Wylleman, Paris 1956.
- Bloom A., *The Closing of the American Mind*, Chicago 1987.
- Bocheński J.M., *Sto zabobonów*, Paryż 1987.
- Bonhoeffer D., *Wybór pism*, wyb., oprac., noty wstępne A. Morawska, Kraków 1970.
- Bronk A., *Rozumienie. Dzieje. Język. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*, Lublin 1988.
- Buber M., *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992.
- Buber M., *Słowa – zasady*, tłum. K. Bukowski, „Znak” 1974, nr 3.
- Caillois R., *Człowiek i sacrum*, tłum. A. Tatarkiewicz, E. Burska, Warszawa 1995.
- Caillois R., *L'homme et le sacré*, Paris 1963.

- Camus A., *Człowiek zbuntowany*, [b. tłum.], Paryż 1958.
- Cottier G.M.M., *L'Athéisme du jeune Marx. Ses origines hégéliennes*, Paris 1959.
- Dawson C., *Formowanie się chrześcijaństwa*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1987.
- Dodds E.R., *Grecy i irracjonalność*, tłum. J. Partyka, Bydgoszcz 2002.
- Dostojewski F., *Idiota*, tłum. J. Jędrzejewicz [w:] tegoż, *Dzieła wybrane*, Warszawa 1987.
- Dostojewski F., *Idiota. Powieść w czterech częściach*, tłum. J. Jędrzejewicz, Warszawa 1961.
- Duméry H., *Critique et religion. Problèmes de méthode en philosophie de la religion*, Paris 1957.
- Duméry H., *La foi n'est pas un cri*, Paris 1959.
- Duméry H., *Philosophie de la religion. Essai sur la signification du christianisme*, t.1–2, Paris 1957.
- Dupuy B., „*Au commencement était le sens*”: *l'herméneutique d'Edith Stein* [w:] tegoż, *Interpréter: hommage amical à Claude Geffré*, Paris 1992.
- Durkheim É., *Elementarne formy życia religijnego: system totemiczny w Australii*, tłum. A. Zdrożyńska, wstęp i red. nauk. E. Tarkowska, Warszawa 1990.
- Eliade M., *Sacrum, mit, historia*, tłum. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1970.
- Eliade M., *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 1966.
- Eliot T.S., *Wydrążeni ludzie*, tłum. C. Miłosz [w:] tegoż, *Wybór poezji*, tłum. B. Baran i in., Warszawa 1988.
- Encyclopedia of Religion*, t.5, ed. M. Eliade, New York–London 1987.
- Encyclopedia of Religion and Ethics*, t.6, ed. J. Hastings, London 1913.
- Feliksiak E., *Budowanie w przestrzeni sporu*, Warszawa 1990.
- Feuerbach L., *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1959.
- Frankl V.E., *Redukcjonizm*, tłum. E. Życieńska, „Więź” 1970, nr 9.
- Frossard A., „*Nie lękajcie się*”. *Rozmowy z Janem Pawłem II*, tłum. A. Turwiczowa, Watykan 1982.
- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2007.
- Gałdowa A., *Powszechność i wyjątek. Rozwój osobowości człowieka dorosłego*, Kraków 1995.
- Gilson É., *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958.

- Gilson É., *La philosophie au moyen âge. Des origines patristiques à la fin du XIV siècle*, Paris 1944.
- Gromczyński W., *Człowiek – świat rzeczy – Bóg w filozofii Sartre'a*, Warszawa 1969.
- Guardini R., *Bóg daleki. Bóg bliski*, tłum. J. Koźbiał, Poznań 1991.
- Guardini R., *Objawienie, natura i formy*, tłum. A. Peygert, Warszawa 1957.
- Hadot P., *Czym jest filozofia starożytna?*, tłum. P. Domański, Warszawa 2000.
- Hadot P., *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa 1992.
- Heck E., *Der Begriff religio bei Thomas von Aquin. Seine Bedeutung für unser heutiges Verständnis von Religion*, München–Paderborn–Wien 1971.
- Hegel G.W.F., *Fenomenologia Ducha*, t.1–2, tłum. A. Landman, Warszawa 1963–1965.
- Hegel G.W.F., *Wstęp do historii filozofii*, tłum. J.E. Skiwski, Warszawa 1924.
- Hegel G.W.F., *Wykłady z filozofii dziejów*, t.2, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958.
- Heidegger M., *Budować. mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, tłum. K. Michalski i in., Warszawa 1977.
- Heidegger M., *Drogi lasu*, tłum. J. Gierasimiuk i in., Warszawa 1997.
- Herbert Z., *Wiersze zebrane*, Kraków 2008.
- Hillman J., *Szczyty i doliny. Dystynkja dusza/duch jako podstawa różnienia między psychoterapią a duchowością*, tłum. A. Szykowska, G. Czemieli, „Kronos” 2007, nr 3.
- Homer, *Iliada*, tłum. K. Jeżewska, Wrocław 1986.
- Homer, *Odyseja*, tłum. L. Siemiński, Wrocław 1975.
- Ingarden R., *Książeczka o człowieku*, Kraków 1972.
- Ingarden R., *Spór o prawdę istnienia. Listy Edith Stein do Romana Ingardena*, tłum. M. Klentak-Zabłocka, A. Wajs, Kraków–Warszawa 1994.
- Jacobi J., *Psychologia C. G. Junga*, tłum. S. Ławicki, Warszawa 1968.
- Jaeger W., *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001.
- James W., *Doświadczenia religijne*, tłum. J. Hempel, Warszawa 1958.
- Jan od Krzyża św., *Dzieła*, tłum. B. Smyrak, Kraków 1998.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio” Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów Kościoła Katolickiego o relacjach między wiarą a rozumem*, Kraków 1998.

- Jan Paweł II, Homilia wygłoszona podczas mszy świętej na placu Zwycięstwa podczas pielgrzymki do ojczyzny, Warszawa, 2.06.1979; wersja elektroniczna dostępna na: <https://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x537/homilia-jana-pawla-ii-wygloszona-podczas-mszy-sw-na-placu-zwyciestwa/> [dostęp: 2.01.2017].
- Jaspers K., *Der Philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1963.
- Jaspers K., *Filozofia egzystencji. Wybór pism*, tłum. D. Lachowska, A. Wołkowicz, Warszawa 1990.
- Jaspers K., *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1999.
- Jaworski M., *Religijne poznanie Boga według Romano Guardiniego*, Warszawa 1967.
- Jonas H., *Idea Boga po Auschwitz*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2003.
- Jossua J.P., *Od teologii do teologa* [w:] „Concilium. Materiały kongresu «Przyszłość Kościoła», Bruksela 12–17 września 1970”, Warszawa–Poznań 1971.
- Jung C.G., *Psychologia i religia*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1970.
- Jung C.G., *Rebis, czyli kamień filozofów*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1989.
- Kania I., *Muttāvali. Księga wypisów staro-buddyjskich*, Kraków 1999.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, t. I, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1986.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1953.
- Karski K., *Teologia protestancka XX wieku*, Warszawa 1971.
- Kierkegaard S., *Albo-albo*, t. 2, tłum. K. Toeplitz, Warszawa 1976.
- Kierkegaard S., *Powtórzenie. Przedmowy*, tłum. B. Świdorski, Warszawa 2000.
- Kłoczowski J.A., *Człowiek bogiem człowieka. Filozoficzny kontekst rozumienia religii w „Istocie chrześcijaństwa” Ludwika Feuerbacha*, Lublin 1979.
- Kłoczowski J.A., *Drogi człowieka mistycznego*, Kraków 2001.
- Kłoczowski J.A., *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*, Tarnów 1994.
- Kłoczowski J.A., *Norma personalistyczna*, „Znak” 1973, nr 25.
- Kłoczowski J.A., *Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię*, Kraków 1994.
- Kłoczowski J.A., *Wolność na miarę miłości*, „Znak” 1981, nr 7.

- Kořakowski L., *Filozofia pozytywistyczna (Od Hume'a do Koła Wiedeńskiego)*, Warszawa 1966.
- Kořakowski L., *Jeřli Boga nie ma... O Bogu, Diabie, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, Kraków 1988.
- Kořakowski L., *Kultura i fetysze*, Warszawa 1967.
- Kořakowski L., *Obecnoř mitu*, Warszawa 2003.
- Kořakowski L., *Mircea Eliade: religia jako paraliż czasu* [wstęp do:] Eliade M., *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 1966.
- Krąpiec M.A., *Odzyskać Źwiat realny*, Lublin 1993.
- Księga Hioba*, tłum. C. Miłosz, Paryż 1981.
- LaCocque A., Ricœur P., *Mysleć biblijnie*, tłum. E. Mukoid, M. Tarnowska, Kraków 2003.
- Lacroix J., *Życie i twórczość Maurice Blondela*, tłum. W. Albrecht-Kowalska, Warszawa 1970.
- Laertios D., *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, Warszawa 1982.
- Lalande A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris 1960.
- Leeuw G. van der, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1978.
- Leeuw G. van der, *La Religion dans son essence et ses manifestations*, Paris 1955.
- Lewis C.S., *Odrzucony obraz*, tłum. W. Ostrowski, Kraków 1995.
- Levinas E., *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś, Gdynia 1991.
- Löwith K., *Von Hegel zu Nietzsche*, Zürich 1941.
- Luijk H. van, *Philosophie du fait chrétien*, Paris-Bruges 1964.
- Luijpen W.A., *Fenomenologia egzystencjalna*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1972.
- MacIntyre A., *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996.
- Malraux A., *Dola człowiecza*, tłum. A. Ważyk, Warszawa 1957.
- Maritain J., *De la philosophie chrétienne*, Paris 1933.
- Maślanka-Soro M., *Nauka poprzez cierpienie (pathei mathos) u Ajschylosa i Sofoklesa*, Kraków 1991.
- Mickiewicz A., *Zdania i uwagi. Z dzieł Jakuba Bema, Anioła Ślązaka (Angelus Silesius) i Sę Martena* [w:] tegoż, *Dzieła poetyckie*, t.1: *Wiersze*, oprac. C. Zgorzelski, Warszawa 1982.
- Miłosz C., *Czytając japońskiego poetę Issa (1762-1826)* [w:] tegoż, *Wiersze*, t.2, Kraków 1987.
- Mistrz Eckhart, *Kazania*, tłum. W. Szymona, Poznań 1986.

- Mistrz Eckhart, *Traktaty*, tłum. W. Szymona, Poznań 1987.
- Morawska A., *Chrześcijanin w Trzeciej Rzeszy*, Warszawa 1970.
- Morawska A., *Paul Tillich*, „Znak” 1965, nr 7–8.
- Ogiermann H., *Die Problematik der religiösen Erfahrung. Zur heutigen Diskussion*, „Scholastik” 1962, nr 37.
- Ogórek P.P., *Mistrz Jan Eckhart a Święty Jan od Krzyża*, Warszawa 1999.
- Oldenberg H., *Życie, nauczanie i wspólnota Buddy*, tłum. I. Kania, Kraków 1994.
- Opowieści Zoharu*, tłum. i kom. I. Kania, Kraków 1994.
- Orygenes, *Filokalia*, tłum. K. Augustyniak, Warszawa 1979.
- Otto R., *Das Heilige*, Breslau 1917.
- Otto R., *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1968.
- Otto R., *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1999.
- Panofsky E., *Studia z historii sztuki*, Warszawa 1971.
- Pascal B., *Mysli*, tłum. T. Boy-Żeleński, Poznań 1921.
- Pisma św. Jana Ewangelisty. Ewangelia, Listy, Apokalipsa*, tłum. z greckiego R. Brandstaetter, Warszawa 1978.
- Pismo Święte Nowego Testamentu w przekładzie z języka greckiego*, oprac. K. Romaniuk, Sandomierz 2006.
- Platon, *Dialogi*, t. 2, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999.
- Przywara E., *Analogia entis. Metaphysik*, t. I, München 1932.
- Psychologiczne i egzystencjalne problemy człowieka dorosłego*, red. A. Gałdowa, Kraków 2005.
- Radhakrishnan S., *Filozofia indyjska*, t. I, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1960.
- Raczyński E., *Pani Róża*, Łomianki 2009.
- Ravasi G., *Hiob. Dramat Boga i człowieka*, t. 2, tłum. K. Stopa, Kraków 2005.
- Ricœur P., *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. E. Bieńkowska i in., Warszawa 1985.
- Ricœur P., *Le concept liberté religieuse*, „Archivio di Filosofia” 1968, nr 13.
- Ricœur P., *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris 1969.
- Ricœur P., *Manifestation et proclamation* [w:] tegoż, *Le Sacré. Études et recherches*, Paris 1974.
- Ricœur P., *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986.
- Riesman D. (oraz Glazer N., Denney R.), *Samotny tłum*, tłum. J. Strzelecki, Warszawa 1971.
- Riet G. van, *Philosophie et religion*, Paris–Louvain 1970.

- Rosenzweig F., *Gwiazda zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Kraków 1998.
- Sartre J.-P., *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. J. Krajewski, Warszawa 1998.
- Scheler M., *O zjawisku tragiczności*, tłum. R. Ingarden [w:] Arystoteles, D. Hume, M. Scheler, *O tragedii i tragiczności*, tłum. W. Tatarkiewicz, A. Tatarkiewiczowa, R. Ingarden, wyb., przedm., oprac. W. Tatarkiewicz, Kraków 1976.
- Scheler M., *Problemy religii*, tłum. A. Węgrzecki, Kraków 1995.
- Scheler M., *Vom Ewigen im Menschen*, Bern–München 1968.
- Scholem G., *O głównych pojęciach judaizmu*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1989.
- Schoof M., *Przetom w teologii katolickiej*, tłum. H. Bortnowska, Kraków 1972.
- Schopenhauer A., *Świat jako wola i przedstawienie*, t.2, tłum. J. Garewicz, Warszawa 1995.
- Schrader-Klebert K., *Das Problem des Anfangs in Hegels Philosophie*, Wien–München 1969.
- Shakespeare W., *Hamlet*, tłum. S. Barańczak, Kraków 2004.
- Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań–Warszawa 1985.
- Smith J.E., *Doświadczenie i Bóg*, tłum. D. Petsch, Warszawa 1971.
- Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002.
- Sofokles, *Król Edyp*, tłum. K. Morawski [w:] *Antologia tragedii greckiej*, Kraków 1989.
- Spinoza B., *Dzieła*, t.2: *Traktat teologiczno-polityczny*, tłum. I. Halpern, Warszawa 1916.
- Stein E., *Byt skończony a byt wieczny*, tłum. I.J. Adamska, Poznań 1995.
- E. Stein, *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiges zum Sinn des Seins* [w:] tejże, *Werke*, Bd. 2, Louvain 1950.
- Stein E., *Fenomenologia Husserla a filozofia św. Tomasza z Akwinu. Próba konfrontacji*, tłum. J. Zychowicz, „Znak–Idee” 1989, nr 1.
- Stein E., *Filozofia egzystencjalna Martina Heideggera* [w:] tejże, *Twierdza duchowa*, tłum. I.J. Adamska, Poznań 1998.
- Stróżewski W., *Istnienie i sens*, Kraków 1994.
- Stróżewski W., *Ontologia*, Kraków 2004.
- Sundkler B., *Nathan Söderblom. His Life and Work*, Uppsala 1968.
- Szestow L., *Sola fide. Tylko przez wiarę*, tłum. C. Wodziński, Warszawa 1995.
- Teksty z Nag-Hammadi*, tłum. A. Dembska, W. Myszor, Warszawa 1979.

- Teresa Renata od Ducha Świętego św., *Edyta Stein. Siostra Teresa Benedykta od Krzyża. Filozof i karmelitanka*, tłum. M. Kaczmarkowski, Paryż 1987.
- Tillich P., *Analiza egzystencjalna a symbole religijne*, tłum. M. Wroniszewska, „W Drodze” 1975, nr 8.
- Tillich P., *Autobiographical Reflections* [w:] *The Theology of Paul Tillich*, ed. C.W. Kegley, R. Bretall, New York 1964.
- Tillich P., *Dynamika wiary*, tłum. A. Szostkiewicz, Poznań 1987.
- Tillich P., *Męstwo bycia*, tłum. H. Bednarek, Paryż 1983.
- Tillich P., *Religia jako funkcja ludzkiego ducha?* [w:] tegoż, *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*, J. Zychowicz, Kraków 1994.
- Tillich P., *Systematic Theology*, vol. 1, London 1953.
- Tillich P., *Teologia systematyczna*, t.1, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2004.
- Tillich P., *Utracony wymiar*, [b. tłum. J.K.], „W Drodze” 1973, nr 2.
- Tischner J., *Martina Heideggera myślenie o Bogu* [w:] tegoż, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982.
- Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998.
- Tomasz z Akwinu św., *Traktat o Bogu. Summa teologiczna, kwestia 1–26*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 1999.
- Tora Pardes Lauder, *Księga 1 Bereszit (Księga Rodzaju)*, tłum. S. Pecaric, red. S. Pecaric, L. Kośka, Kraków 2001.
- Troisfontaines C., *L'étude philosophique du christianisme suivant Maurice Blondel* [w:] *Miscellanea Albert Dondeyne*, éd. J. Walgrave, A. Vergote, B. Willaert, Leuven 1975.
- Waldenfels H., *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj*, tłum. A. Paciorek, Katowice 1993.
- Weber E.H., *Petite étincelle et fond de l'âme* [w:] *Voici Maître Eckhart*, éd. E. Zum Brunn, Grenoble 1994.
- Weil S., *Dlaczego nie przyjąłam chrztu? Z listu do pewnego zakonnika*, tłum. M. Tarnowska, „W Drodze” 1978, nr 9.
- Weil S., *Dzieła*, tłum. M. Frankiewicz, Poznań 2004.
- Weil S., *Rozważania o dobrym użytku studiów szkolnych w miłości do Boga*, tłum. C. Miłosz, <http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=359> [dostęp: 1.12.2016].
- Weil S., *Świadomość nadprzyrodzona. Wybór myśli*, tłum. A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa 1999.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Kraków 1970.
- Wojtyła K., *Znak sprzeciwu. Rekolekcje w Watykanie od 5 do 12 marca 1976*, Paryż 1980.



## Indeks osobowy

### A

Adamska Immakulata Janina 271, 279, 319  
Ajschylos 53, 55, 313, 317  
Albrecht-Kowalska Wanda 142, 317  
Anzelm z Canterbury 84  
Areopagita Pseudo-Dionizy 184  
Arystoteles 49–50, 110, 116, 119–120,  
123, 199, 274, 309, 313, 319  
Augustyniak Katarzyna 211, 318  
Augustyn św. 25, 35–37, 82, 88, 97–  
98, 148, 169–170, 180–181, 201,  
258, 265, 277–278, 284, 309, 313  
Awerroes 84

### B

Bach Jan Sebastian 238  
Bacon Francis 91  
Baius Michael 99  
Baran Bogdan 30, 196, 314  
Barańczak Stanisław 213, 319  
Barth Karl 190, 252, 255  
Bauer Bruno 141, 255  
Beauvoir Simone de 229  
Bednarek Henryk 109, 120, 249,  
315, 320  
Benoist Alain de 156, 313  
Bergson Henri 181

Bethge Eberhard 190, 313  
Bieńkowska Ewa 207, 318  
Bierdiajew Nikołaj Aleksandrowicz  
63, 182, 313  
Blondel Maurice 131, 141–145, 147,  
258, 313, 317, 320  
Bloom Alain 159, 313  
Bocheński Józef Maria 88, 313  
Bonaparte Napoleon 117  
Bondone Giotto di 239  
Bonhoeffer Dietrich 118, 190–191,  
241–248, 256, 302, 306, 311, 313  
Bornkamm Günther 292  
Boros Ladislaus 67  
Bortnowska Halina 142, 319  
Brandstaetter Roman 18, 318  
Bredenburg Johannes 84  
Bretall Robert Walter 253, 320  
Bronk Andrzej 196, 313  
Buber Martin 18, 44, 80, 313  
Bukowski Kazimierz 18, 313  
Bultmann Rudolf 214, 243, 262, 292  
Burska Ewa 151, 313

### C

Caillois Roger 151, 313

- Camus Albert 233, 242, 314  
 Cézanne Paul 239  
 Chardin Pierre Teilhard de 105  
 Chmielewski Adam 116, 317  
 Chwedeńczuk Bohdan 180, 317  
 Cichowicz Stanisław 51, 165, 214, 318  
 Comte Auguste 261  
 Congar Yves 158  
 Cottier Georges M. M. 140, 314  
 Cruz San Juan de la, zob. Jan od Krzyża św.  
 Czemieli Grzegorz 110, 315  
 Czuj Jan 180, 313
- D**
- Dawson Christopher 256, 314  
 Dembska Albertyna 19, 319  
 Denney Reuel 113, 318  
 Dodds Eric Robertson 52, 314  
 Doktor Jan 80, 313  
 Domański Piotr 110, 113, 315  
 Dominik św. (właśc. Guzmán Dominik) 67  
 Dostojewski Fiodor 31, 73, 232, 314  
 Dufour 208  
 Duméry Henry 141, 143–145, 147, 195–196, 215, 314  
 Durkheim Émile 152, 224, 314
- E**
- Eliade Mircea 30, 35, 46, 52, 144–145, 152–154, 161, 163–165, 167, 170, 184, 187–188, 207, 220, 254, 261, 283, 314, 317  
 Eliot Thomas Stearns 30, 314  
 Elzenberg Henryk 114
- Epikur 123  
 Eurypides 55
- F**
- Feliksiak Elżbieta 214, 314  
 Feuerbach Ludwig 83, 95, 141, 255, 299, 302, 306–307, 314, 316  
 Fichte Johann Gottlieb 251  
 Franciszek z Asyżu św. 231  
 Frankiewicz Małgorzata 231, 233, 320  
 Frankl Viktor Emil 284, 314  
 Freud Sigmund 152, 299  
 Fromm Erich 283  
 Frossard André 73–74, 198, 314
- G**
- Gadacz Tadeusz 44, 173, 319  
 Gadamer Hans-Georg 196–197, 199, 313–314  
 Gagarin Jurij 157  
 Galileusz 92  
 Gałdowa Anna 109, 311, 314, 318  
 Garewicz Jan 119, 319  
 Gaille Charles 233  
 Gierasimiuk Jerzy 155, 315  
 Gilson Étienne 36, 86, 97–98, 104, 314–315  
 Glazer Nathan 113, 318  
 Godzimirski Jakub M. 207  
 Grabowski Janusz 138, 315  
 Gromczyński Wiesław 280, 315  
 Gromska Daniela 116, 313  
 Guardini Romano 121, 179, 184, 315–316

## H

- Habermas Jürgen 301, 305  
 Hadot Pierre 110, 113, 315  
 Halpern-Myślicki Ignacy 134, 319  
 Harnack Adolf 292  
 Hastings James 152, 162, 314  
 Heck Erich 190, 315  
 Hegel Georg Wilhelm  
     Friedrich 15, 17, 26, 29, 31,  
     133-134, 136-141, 251-252,  
     315, 317  
 Heidegger Martin 65, 71,  
     155-158, 182, 193, 194, 253,  
     277-279, 301, 305, 315,  
     319, 320  
 Hempel Jan 179, 315  
 Heraklit z Efezu 65, 157  
 Herbert Zbigniew 114-115, 315,  
     337-339  
 Hezjod 212  
 Hillman James 110, 315  
 Hipolit św. (Hipolit Rzymski) 288  
 Hitler Adolf 229, 243, 246, 253  
 Hochheim Eckhart von,  
     zob. Mistrz Eckhart  
 Hölderlin Fiedrich 155-156  
 Homer 52-53, 165, 212, 315  
 Hubert Henri 151  
 Huizinga Johan 283  
 Hume David 50, 91-92, 123, 222,  
     317, 319  
 Husserl Edmund 272-273, 279, 319

## I

- Ingarden Roman 50, 83, 180, 272,  
     275-276, 315-316, 319

## J

- Jacobi Jolande 294, 315  
 Jaeger Werner Wilhelm 54, 109, 315  
 James William 179, 194-195, 201, 315  
 Jan od Krzyża św. (właśc. San Juan  
     de la Cruz) 37, 43, 275, 315, 318  
 Jan Paweł II (właśc. Karol Wojtyła)  
     69, 74-75, 77, 79-81, 83, 85-88,  
     275, 315-316, 320, 334-335  
 Jaspers Karl 50-51, 111-112, 125,  
     182, 316  
 Jaworski Marian 179, 184, 307, 316  
 Jeżewska Kazimiera 52, 315  
 Jędrzejewicz Jerzy 31, 73, 314  
 Joachim z Fiore 149  
 Jonas Hans 51, 316  
 Jossua Jean-Pierre 241, 316  
 Jung Carl Gustav 62-63, 112-113,  
     283-299, 302, 306, 312, 315, 316

## K

- Kabat Anna 67  
 Kaczmarkowski Michał 272, 320  
 Kalwin Jan 82, 99  
 Kania Ireneusz 121, 123, 210, 316, 318  
 Kant Immanuel 14, 71-72, 82-83,  
     91-94, 119, 142, 251, 301, 316  
 Karpokrates 289  
 Karski Karol 292, 316  
 Kartezjusz (właśc. Descartes René)  
     16, 67, 85, 277  
 Kegley Charles William 253, 320  
 Kierkegaard Søren 13, 23, 62, 85,  
     106, 251-252, 316  
 Kittel Gerhard 207  
 Klebert Karin 137, 319

Klentak-Zabłocka Małgorzata  
272, 315  
Kotakowski Leszek 152, 169–170,  
219–227, 280–281, 307, 311,  
316–317  
Kopernik Mikołaj 119  
Kośka Lidia 174, 320  
Kowalska Małgorzata 13, 142, 317  
Kozbiał Jan 121, 315  
Krajewski Janusz 166, 280, 319  
Krapiec Mieczysław Albert 92, 317  
Krońska Irena 123, 317  
Kupis Bogdan 145, 153, 162, 187, 318  
Kurylewicz Gabriela 320  
Kuryś Agnieszka 45, 157, 162, 317

## L

Lachowska Dorota 51, 111, 316  
LaCocque André 59, 317  
Lacroix Jean 142, 317  
Laertios Diogenes 123, 317  
Lalande André 143, 317  
Lam Andrzej 125, 313  
Landman Adam 26, 83, 95, 137–138,  
314, 315  
Leeuw Gerardus van der 35, 182,  
210, 317  
Léger Paul-Émile 92–93  
Leibniz Gottfried Wilhelm 293  
Léon-Dufour Xavier 208, 319  
Leśniak Kazimierz 123, 317  
Levinas Emmanuel 45–47, 155–157,  
161–162, 301, 305, 317  
Lewis Clive Staples 206, 317  
Locke John 91  
Lorenz Konrad 224  
Löwith Karl 141, 317

Lubac Henri de 92  
Luijk Henk van 143, 317  
Luijpen William Antoni 180, 317  
Luter Marcin 81–83, 99, 268

## Ł

Ławicki Stanisław 294, 315

## M

MacIntyre Alasdair 116, 317  
Malebranche Nicolas 99  
Malraux André 93, 317  
Marcel Gabriel 263  
Maritain Jacques 92, 274, 317  
Marx Karl 140, 314  
Marzęcki Józef 256, 259, 314, 320  
Maślanka-Soro Maria 53, 317  
Matuszczyk Ewa 63, 313  
May Rollo 254  
Merleau-Ponty Maurice 13  
Męczennik Justyn św. 81  
Michalski Krzysztof 65, 156, 315  
Mickiewicz Adam 125–126, 317,  
333–335  
Migasiński Jacek 13  
Miłosz Czesław 17, 30, 59, 230,  
233, 235, 240, 249, 314, 317,  
320, 338  
Mistrz Eckhart (właśc. Eckhart  
von Hochheim) 37–43, 125,  
171–172, 176, 317–318, 320  
Mizera Janusz 155  
Molnar Thomas 156, 313  
Montaigne Michel Eyquem de 85  
Morawska Anna 190, 241, 244, 249,  
313, 318

Morawski Kazimierz 56, 319  
 Mukoid 59, 317  
 Myszor Wincenty 19, 319

## N

Nerczuk Zbigniew 320  
 Niebuhr Reinhold 253  
 Niemeyer Max 272  
 Nietzsche Friedrich 20, 31, 49, 53,  
 71–72, 74, 141, 155, 231, 287, 317

## O

Ochab Maria 51, 165, 318  
 Ogiermann Helmut 179, 318  
 Ogórek Paweł Placyd 43, 318  
 Oldenberg Hermann 121, 318  
 Ołędzka-Frybesowa Aleksandra  
 233, 320  
 Olszewski Mikołaj 320  
 Olszewski Witold 123, 317  
 Orwell George 116, 231  
 Orygenes 211, 318  
 Ostrowski Witold 206, 317  
 Otto Rudolf 46, 153, 155, 161–163,  
 187–189, 225, 283, 289, 318

## P

Paciorek Antoni 87, 320  
 Panofsky Erwin 185, 254, 318  
 Parandowski Jan 260  
 Partyka Jacek 52, 314  
 Pascal Blaise 85, 100–101, 106,  
 234, 318  
 Paweł z Tarsu św. 21–29, 85, 105,  
 125, 176–177, 193, 201, 287, 291

Pecaric Sacha 174, 320  
 Perrin Jean-Marie 231–233, 235, 239  
 Pétain Henri Philippe 229  
 Petsch Danuta 195, 319  
 Peygert Adam 179, 315  
 Pizystrat 54  
 Platon 13, 67–68, 71, 91, 116, 132, 165,  
 168, 181, 230, 239, 309, 318  
 Plezia Marian 54, 109, 315  
 Plotyn 26, 44, 168, 173  
 Popper Karl 276  
 Prokopiuk Jerzy 63, 112, 210, 283,  
 316–317  
 Przywara Erich 275, 318

## R

Raczyńska Róża 115  
 Raczyński Edward 115, 318  
 Radhakrishnan Sarvepalli 121, 318  
 Ravasi Gianfranco 63, 318  
 Reichenbach Hans 276  
 Renan Ernest 141  
 Reszke Robert 163, 318  
 Ricœur Paul 32, 51, 59, 165, 207, 214,  
 261, 298, 317–318  
 Riesman David 113, 318  
 Riet Georges van 143, 318  
 Romaniuk Kazimierz 17, 208,  
 318–319  
 Rosenzweig Franz 44–47, 173–176, 319  
 Rudzińska Anna 166  
 Rybałt Jan 36, 98, 314

S

Sartre Jean-Paul 20, 165–167, 170,  
 229, 280, 315, 319

- Scheffler Johannes (Angelus Silesius) 125–126, 313, 317
- Scheler Max 49–50, 163, 183, 194, 204, 225, 319
- Schelling Friedrich 251–252
- Schleiermacher Friedrich 183, 251, 256
- Scholem Gershom 205, 319
- Schoof Mark 142, 319
- Schopenhauer Arthur 119, 123, 276, 319
- Schrader Einhard 137, 319
- Schumann Maurice 233
- Shakespeare William 213, 319
- Siakjamuni Budda 121–124, 126, 292, 318
- Siemieński Lucjan 53, 315
- Simmel Georg 183
- Skiwski Jan Emil 139, 315
- Smith John Edwin 195, 197, 319
- Smyrak Bernard 37, 315
- Söderblom Nathan 73, 152–153, 162, 319
- Sofokles 53, 55–56, 58, 63, 317, 319
- Sokrates 25, 36, 70, 91, 114, 118
- Solon 54, 58
- Sowinski Grzegorz 51, 182, 316
- Spinoza Benedykt (właśc. Spinoza Baruch) 134–136, 319
- Srebrny Stefan 55, 313
- Stein Edyta 5, 271–281, 302, 306, 311, 314–315, 319, 320
- Steiner Rudolf 289
- Stopa Krzysztof 63, 318
- Strauss David Friedrich 255
- Stróżewski Władysław 162, 212–213, 273, 281, 319
- Strzelecki Jan 113, 318
- Sundkler Bengt 73, 319
- Szczerbowski Adam 126, 313
- Szestow Lew 81, 319
- Szkot Jan Duns 281
- Szostkiewicz Adam 205, 249, 312, 320
- Szykowska Anna 110, 315
- Szymona Wiesław 38, 41–42, 171, 176, 317–318
- Ś**
- Świderkówna Anna 36, 313
- Świdorski Bronisław 62, 316
- T**
- Taine Hipolit (Hippolyte) 245
- Tarkowska Elżbieta 152, 314
- Tarnowska Maria 59, 239, 320
- Tatarkiewicz Anna 151, 187, 313–314, 319
- Tatarkiewicz Teresa 50
- Tatarkiewicz Władysław 50, 319
- Teresa Benedykta od Krzyża, zob. Stein Edyta
- Teresa Renata od Ducha Świętego św. 272, 320
- Teresa z Ávila św. (właśc. Teresa de Sánchez Cepeda y Ahumada) 272
- Tertullianus Quintus Septimius Florens 82
- Tillich Paul 120, 189, 191–192, 205, 213, 249–254, 256–269, 312, 318, 320
- Tischner Józef 65, 156, 161–162, 170, 194, 298, 307–308, 320, 333, 339
- Toeplitz Karol 23, 318

Tomasz z Akwinu św. 23, 39, 67,  
71, 86, 99, 134, 148–149, 171,  
181, 189, 215, 258, 265, 272–273,  
281, 309, 319–320

Trocki Lew 230

Turowiczowa Anna 74, 314

## V

Vergote Antoine 131, 320

## W

Wajs Andrzej 272, 315

Waldenfels Hans 87, 320

Walgrave Jan Henrik 131, 320

Wartenberg Mściśław 14, 94,  
119, 131, 316, 320

Ważyk Adam 93, 317

Weber Édouard Henri 38, 320

Weil Bernard 229

Weil Selma 229, 233

Weil Simone 229–240, 302, 306,  
311, 320

Węgrzecki Adam 204, 319

Wierusz-Kowalski Jan 30, 145, 152,  
163, 184, 220, 314, 317

Willaert Benjamin 131, 320

Witwicki Władysław 168, 318

Wodziński Cezary 81, 319

Wolicki Krzysztof 156

Wołkowicz Anna 51, 111, 316

Wroniszewska Maria 264, 320

Wrzeszcz Zofia 121, 318

Wylleman André 143, 313

## Z

Zadrożyńska Anna 152, 314

Zgorzelski Czesław 126, 317

Zum Brunn Émilie 38, 320

Zychowicz Juliusz 191, 205, 272,  
319–320

## Ż

Żeleński „Boy” Tadeusz 101, 318

Życieńska Ewa 284, 314





## Od Wydawcy

Biblioteka Pana Cogito liczy obecnie dwadzieścia pięć tomów. Uważny Czytelnik z łatwością dostrzeże, że zdecydowana większość opublikowanych pozycji poświęcona została twórcy *Pana Cogito*. Dotyczy to przede wszystkim tomów zbiorowych, powstałych jako wynik kolejnych Warsztatów Herbertowskich, a także książek autorskich. Od kilku lat zaczęły się jednak ukazywać publikacje poświęcone innym poetom. Omawiana jest twórczość Tadeusza Różewicza, Wisławy Szymborskiej, Czesława Miłosza, Jarosława Marka Rymkiewicza i innych poetów xx i XXI wieku. Łączy ich żywy stosunek do – różnie rozumianej – transcendencji. Dla jednych stanowi ona centrum ich poszukiwań; inni gwałtownie ją odrzucają. Stosują też odmienne obrazy i pojęcia do opisu sfery wykraczającej poza Cesarstwo Empirii. Filologia nieodparcie potrzebuje wysublimowanego języka do zrozumienia utworów świadczących o różnorodności metafizycznego doświadczenia. Coraz silniejsza jest świadomość, że niezbędne są interdyscyplinarne badania specjalistów zajmujących się literaturą i religią.

Niniejsza pozycja wychodzi naprzeciw tej potrzebie i dlatego odbiega od dotychczasowej linii serii, uzupełniając ją o dodatkowy element.

Od połowy 2016 roku w środowisku uczonych związanych z Warsztatami Herbertowskimi realizowany jest grant *Obrazy Boga, człowieka i świata w literaturze polskiej XX wieku*. To interdyscyplinarny projekt literaturoznawczy mający służyć humanistycznej refleksji, która dotyczy odniesień metafizycznych i poszukiwania transcendencji w literaturze. Uczestnicy zajmują się twórczością obejmującą cały XX wiek, począwszy od Stanisława Vincenza, przez Jana Lechonia, Juliana Tuwima, Józefa Czechowicza, Konstantego Ildefonsa Gałczyńskiego, po Tadeusza Nowaka, Edwarda Stachurę, Adama Zagajewskiego, Jana Polkowskiego

i Eugeniusza Tkaczyszyna-Dyckiego. Z oczywistych względów największą reprezentację stanowią poeci pokolenia wojennego, tacy jak Krzysztof Kamil Baczyński, Miron Białoszewski, Zbigniew Herbert czy Wisława Szymborska. Różnorodność pokoleniowa wzbogacana jest różnorodnością postaw, by wspomnieć, że obok poezji Romana Brandstaettera, Karola Wojtyły czy ks. Janusza Pasierba badana jest twórczość Tadeusza Różewicza, Jarosława Marka Rymkiewicza i Krzysztofa Kuczkowskiego.

Grant realizowany jest w Instytucie Myśli Józefa Tischnera i wsparciem dla filologów są współpracownicy i uczniowie autora *Filozofii dramatu*. Sam Patron Instytutu – jak wielu współczesnych filozofów – nie stronił od poszukiwania w literaturze źródłowego doświadczenia.

W swych głównych założeniach projekt obejmuje nowe próby odczytania ważnych dzieł polskiej literatury z perspektywy filozofii religii, refleksję o rodzajach i sposobach poszukiwania transcendencji w utworach literackich, namysł nad tym, jak w słowie artystycznym przekazywana jest obecność *sacrum* i jak wyrażone zostało poszukiwanie wyższej, pozaempirycznej rzeczywistości. Uczestnicy projektu badawczego pragną zmierzyć się ze skomplikowanymi zagadnieniami związków religii i literatury, religijnego światoodczucia i poetyki, duchowego doświadczenia człowieka i dostępnych w praktyce społecznej dyskursów opisujących spotkania z Tajemnicą.

Tak zakreślony horyzont naukowy spotyka się w tym projekcie z istotnymi pytaniami, na ile literaturoznawstwo potrafi skorzystać z inspiracji filozofii religii i jak w czytaniu tekstów literackich skuteczna jest aparatura przez nią wypracowana. Oczywiście nie chodzi tutaj o mechaniczne przeniesienie instrumentarium z jednej dziedziny humanistyki do drugiej, lecz o możliwie swobodny i twórczy dialog dwóch dziedzin, którego ważną częścią jest metodologiczna dyskusja.

Ojciec prof. Jan Andrzej Kłoczowski OP (przewodniczący Rady Naukowej IMJT) podjął się prowadzenia seminarium z filozofii religii dla uczestników grantu, aby poszerzyć kompetencje filologów o umiejętność posługiwania się narzędziami wypracowanymi przez tę dziedzinę, która bada stosunek ludzi do Boga. Filozofia religii, dość młoda dyscyplina akademicka, zajmuje się fenomenem religii jako częścią kultury „od strony człowieka”. Próbuje uchwycić istotę religii, poznać jej osobliwości i zbadać jej odniesienie do innych obszarów aktywności człowieka, takich jak filozofia, sztuka, literatura.

Prowadzący seminarium jest uznanym badaczem o szerokich kompetencjach nie tylko z zakresu wąsko pojmowanej dyscypliny naukowej, jaką jest filozofia religii. Jego przemyślenia odnoszące się do podstawowych pojęć opisujących perspektywę człowieka religijnego, rozważania metodologiczne dotyczące języka religii, a także komentarze do prac dwudziestowiecznych filozofów składają się na pierwszą część kompendium dla humanistów. Publikacja pozwala przekonać się o wszechstronności zainteresowań profesora Kłoczowskiego. Część druga – jako owoc całorocznej intensywnej współpracy – ukaże możliwości zastosowania filozoficznego instrumentarium do badań kulturoznawczych i będzie znaczącą pomocą dla wszystkich pragnących wdrożyć osiągnięcia filozofii religii do badań nad literaturą i – szerzej – współczesną kulturą.

*Józef Maria Ruszar*



Opiekę merytoryczną nad Warsztatami Herbertowskimi  
sprawuje Rada Naukowa, w której skład wchodzi:

- prof. dr hab. **Stanisław Balbus** – Uniwersytet Jagielloński  
prof. dr hab. **Grzegorz Bąk Trzebunia Niebies** – Universidad Complutense de Madrid  
prof. dr hab. **Włodzimierz Bolecki** – Instytut Badań Literackich PAN  
prof. dr hab. **Andrea Ceccherelli** – Università di Bologna  
prof. dr hab. **Anna Czabanowska-Wróbel** – Uniwersytet Jagielloński  
prof. dr hab. **Przemysław Czaplinski** – Uniwersytet im. Adama Mickiewicza  
prof. dr hab. **Jolanta Dudek** – Uniwersytet Jagielloński  
prof. dr hab. **Adam Dziadek** – Uniwersytet Śląski  
prof. dr hab. **Aleksander Fiut** – Uniwersytet Jagielloński  
prof. dr hab. **Francesca Fornari** – Università Ca' Foscari di Venezia  
prof. dr hab. **Stanisław Gawliński** – Uniwersytet Jagielloński  
prof. dr hab. **Wojciech Gutowski** – emerytowany profesor zwyczajny Uniwersytetu  
Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy  
prof. dr hab. **Grażyna Halkiewicz-Sojak** – Uniwersytet Mikołaja Kopernika  
prof. dr hab. **Jan Andrzej Kłoczowski** – Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie  
prof. dr hab. **Jakub Z. Lichański** – Uniwersytet Warszawski  
prof. dr hab. **Wojciech Ligęza** – Uniwersytet Jagielloński  
prof. dr hab. **Andrzej Mencwel** – Uniwersytet Warszawski  
prof. dr hab. **Małgorzata Mikołajczak** – Uniwersytet Zielonogórski  
prof. dr hab. **Zdzisław Najder** – Wyższa Szkoła Europejska im. Józefa Tischnera  
prof. dr hab. **Arent van Nieukerken** – Uniwersytet w Amsterdamie  
prof. dr hab. **Danuta Opacka-Walasek** – Uniwersytet Śląski  
prof. dr hab. **Dariusz Pawelec** – Uniwersytet Śląski  
prof. dr hab. **Jacek Petelenz-Łukasiewicz** – Uniwersytet Wrocławski  
prof. dr hab. **Henryk Siewierski** – Universidade de Brasilia  
prof. dr hab. **Marcelo Paiva de Souza** – Universidade Federal do Paraná  
prof. dr hab. **Zbigniew Stawrowski** – Instytut Myśli Józefa Tischnera

prof. dr hab. **Karol Tarnowski** – Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

prof. dr hab. **Anna Węgrzyniak** – Akademia Techniczno-Humanistyczna  
w Bielsku-Białej

prof. dr hab. **Ewa Wiegandt** – Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

prof. dr hab. **Zofia Zarębianka** – Uniwersytet Jagielloński

prof. dr hab. **Andrzej Zieniewicz** – Uniwersytet Warszawski

prof. dr hab. **Tadeusz Żuchowski** – Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

prof. UG dr hab. **Marek Adamiec** – Uniwersytet Gdański

prof. AI dr hab. **Tomasz Homa SJ** – Akademia Ignatianum w Krakowie

prof. UAM dr hab. **Michał Januszkiewicz** – Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

prof. UP dr hab. **Marek Karwala** – Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

prof. ATH dr hab. **Michał Kopczyk** – Akademia Techniczno-Humanistyczna  
w Bielsku-Białej

prof. UKSW dr hab. **Wojciech Kudyba** – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

prof. UWb dr hab. **Dariusz Kulesza** – Uniwersytet w Białymstoku

prof. UG dr hab. **Dariusz Sikorski** – Uniwersytet Gdański

prof. UAM dr hab. **Agata Stankowska** – Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

prof. UZ dr hab. **Bogdan Trocha** – Uniwersytet Zielonogórski

dr hab. **Ewa Badyda** – Uniwersytet Gdański

dr hab. **Alina Biała** – Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy  
im. Jana Kochanowskiego w Kielcach

dr hab. **Tomasz Garbol** – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

dr hab. **Dorota Kozicka** – Uniwersytet Jagielloński

dr hab. **Radosław Sioma** – Uniwersytet Mikołaja Kopernika

dr hab. **Marta Smolińska** – Uniwersytet Mikołaja Kopernika

dr hab. **Tomasz Tomasik** – Pomorska Akademia Pedagogiczna

dr hab. **Mirosław Tyl** – Uniwersytet Śląski

dr hab. **Jerzy Wiśniewski** – Uniwersytet Łódzki

dr hab. **Marzena Woźniak-Łabieniec** – Uniwersytet Łódzki

dr hab. **Joanna Zach** – Uniwersytet Jagielloński

dr **Joanna Adamowska** – Uniwersytet Wrocławski

dr **Mateusz Antoniuk** – Uniwersytet Jagielloński

dr **Bogusława Bodzioch-Bryła** – Akademia Ignatianum w Krakowie

dr **Tomasz Cieślak-Sokołowski** – Uniwersytet Jagielloński

dr **Andrzej Gielarowski** – Akademia Ignatianum w Krakowie

dr **Karol Hryniewicz** – Uniwersytet Warszawski

dr **Gerard Kilroy** – University College London, Akademia Ignatianum w Krakowie

dr **Agnieszka Kramkowska-Dąbrowska** – Instytut Badań Literackich PAN

dr Anna Mazurkiewicz-Szczyszek – Firma Edytorsko-Edukacyjna Ampersandowie

dr Michał Mrugalski – Uniwersytet w Tybindze

dr Tatiana Pawlińczuk – Państwowy Uniwersytet im. Iwana Franki w Żytomierzu

dr Małgorzata Peroń – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

dr Katarzyna Szewczyk-Haake – Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

dr Magdalena Śniedziewska – Instytut Badań Literackich PAN

dr Agnieszka Tomasik – Akademia Humanistyczno-Ekonomiczna w Łodzi

dr Adam Workowski – Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

dr Dagmara Zawistowska-Toczek – Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego

Kierownik Warsztatów Herbertowskich

dr Józef Maria Ruszar – Akademia Ignatianum w Krakowie





## Seria wydawnicza Biblioteka Pana Cogito

- Józef Maria Ruszar, *Stróż brata swego. Zasada odpowiedzialności w liryce Zbigniewa Herberta*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2004.
- *Portret z początku wieku. Twórczość Zbigniewa Herberta – kontynuacje i rewizje*, red. W. Ligęza, M. Cicha, Wydawnictwo Gaudium, Lublin 2005.
- *Czułość dla Minotaura. Metafizyka i miłość konkretności w twórczości Zbigniewa Herberta*, red. J.M. Ruszar, M. Cicha, Wydawnictwo Gaudium, Lublin 2005.
- *Wyraz wyluskany z piersi*, Wydawnictwo Gaudium, Lublin 2006:

*część 1: Herbert w oczach zachodnich literaturoznawców. Materiały z Międzynarodowej Konferencji Naukowej Ośrodka Kultury Polskiej przy Uniwersytecie Paris-Sorbonne (jesień 2004)*, red. D. Knysz-Tomaszewska, B. Gautier;

*część 2: „Pamięć i tożsamość”. Materiały z Warsztatów Herbertowskich w Oborach (wiosna 2005)*, red. M. Zieliński, J.M. Ruszar.

- *Zmysł wzroku, zmysł sztuki. Prywatna historia sztuki Zbigniewa Herberta. Materiały z Warsztatów Herbertowskich w Oborach (jesień 2005)*, cz. 1 i 2, red. J.M. Ruszar, D. Koman, Wydawnictwo Gaudium, Lublin 2006.
- *Dialog i spór. Zbigniew Herbert a inni poeci i eseści. Materiały z Warsztatów Herbertowskich w Oborach (wiosna 2006)*, red. J.M. Ruszar, D. Koman, Wydawnictwo Gaudium, Lublin 2006.
- *Apostoł w podróży służbowej. Prywatna historia sztuki Zbigniewa Herberta* (album rysunków poety oraz reprodukcji dzieł malarskich, które były inspiracją dla wierszy i esejów), red. J.M. Ruszar, Wydawnictwo Gaudium, Lublin 2006.

- Dagmara Zawistowska-Toczek, *Stary poeta. Ars moriendi w późnej twórczości Zbigniewa Herberta*, Wydawnictwo Gaudium, Lublin 2008.
- Anna Mazurkiewicz-Szczyszek, *W asyście jakich dzwonów. Obrazy miasta w twórczości Zbigniewa Herberta*, Wydawnictwo Gaudium, Lublin 2008.
- *Niepewna jasność tekstu. Szkice o twórczości Zbigniewa Herberta*, red. J. M. Ruszar, Wydawnictwo Platan, Kraków 2009.
- Mateusz Antoniuk, *Otwieranie głosu. Studium o wczesnej twórczości Zbigniewa Herberta (do 1957 roku)*, Wydawnictwo Platan, Kraków 2009.
- *Pojęcia kielkujące z rzeczy. Filozoficzne inspiracje twórczości Zbigniewa Herberta*, red. J. M. Ruszar, Wydawnictwo Platan, Kraków 2010.
- *Bór nici. Wątki klasyczne i romantyczne w twórczości Zbigniewa Herberta*, red. M. Mikołajczak, Wydawnictwo Platan, Kraków 2011.
- Grażyna Szczukiecka, *Umrę cały? Rozmowy w cieniu śmierci. Senilna poezja Czesława Miłosza, Tadeusza Różewicza, Zbigniewa Herberta i Jarosława Marka Rym-kiewiczza*, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2011.
- *Ewangelia odrzuconego. Szkice w 90. rocznicę urodzin Tadeusza Różewicza*, red. J. M. Ruszar, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2011.
- *Między nami a światłem. Bóg i świat w twórczości Zbigniewa Herberta*, red. G. Halkiewicz-Sojak, R. Sioma, Toruń–Kraków 2012.
- Małgorzata Mikołajczak, „Światy z marzenia”. *Echa romantyczne w poezji Zbigniewa Herberta*, Wydawnictwo JMR Trans-Atlantyk, Zielona Góra–Kraków 2013.
- Magdalena Śniedziewska, *Wierność rzeczywistości. Zbigniew Herbert o postawie wobec świata i problemach jego reprezentacji (rozprawa i album)*, Wydawnictwo JMR Trans-Atlantyk, Kraków 2013.
- Karol Hryniewicz, *Cogito i dubito. Dyskurs estetyczny w poezji Zbigniewa Herberta i Tadeusza Różewicza*, Wydawnictwo JMR Trans-Atlantyk, Kraków 2014.

- Józef Maria Ruszar, *Słońce republiki. Cywilizacja rzymska w twórczości Zbigniewa Herberta*, Wydawnictwo JMR Trans-Atlantyck, Kraków 2014.
- *Gąszcz srebrnych liści. Interpretacje wierszy Zbigniewa Herberta*, red. J. M. Ruszar, Wydawnictwo JMR Trans-Atlantyck, Kraków 2015.
- *Liryka i fenomenologia. Zbigniew Herbert i Tadeusz Różewicz w kręgu myśli Ingardenowskiej*, red. J. M. Ruszar i D. Siwor, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2016.
- Wojciech Ligęza, *Bez rutyny. O poezji Wisławy Szymborskiej i Zbigniewa Herberta*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2016.
- Józef Maria Ruszar, *Wytarty profil rzymskich monet. Ekonomia jako temat literacki w twórczości Zbigniewa Herberta*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2016.
- Jan Andrzej Kłoczowski OP, *Drogi i bezdroża. Szkice z filozofii religii dla humanistów*, część I, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2017.

## W przygotowaniu:

- *Zemsta ręki śmiertelnej. Interpretacje wierszy poetów XX i XXI wieku*, red. J. M. Ruszar, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2017.
- Radosław Sioma, *Krzeseł i zmięta serweta. Szkice o poezji Zbigniewa Herberta*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2017.
- *Studium przedmiotu. Interpretacje poematu Zbigniewa Herberta*, red. K. Hryniewicz, Wydawnictwo JMR Transatlantyck, Kraków 2017.

DRUK I OPRAWA

Drukarnia Tekst  
ul. Wspólna 19, 20-344 Lublin

ARKUSZY WYDAWNICZYCH

175