

SZKODA, ŻE CIĘ TU NIE MA

SZKODA, ŻE CIĘ TU NIE MA

FILOZOFIA RELIGII A POSTSEKULARYZM
JAKO WYZWANIE NOWYCH CZASÓW

szkice pod redakcją

Mieszka Ciesielskiego i Katarzyny Szewczyk-Haake



Instytut Myśli Józefa Tischnera
JMR Trans-Atlantyk

Kraków 2018

BIBLIOTEKA PANA COGITO

pod redakcją J.M. Ruszara

Szkoda, że Cię tu nie ma
Filozofia religii a postsekularyzm jako wyzwanie nowych czasów

REDAKCJA NAUKOWA, REDAKCJA JĘZYKOWA
dr Mieszko Ciesielski, dr Katarzyna Szewczyk-Haake

RECENZENT NAUKOWY
dr hab. Dariusz Pniewski

KOREKTA I ADIUSTACJA
Anna Mazurkiewicz-Szczyszek

PROJEKT OKŁADKI
Marek Górny i Paweł Górny

OBRAZ NA OKŁADCE
Michelangelo Merisi da Caravaggio, *Niewierny Tomasz* (1595–1596)

SKŁAD I ŁAMANIE, PRZYGOTOWANIE DO DRUKU
Anna Papiernik

INDEKS
Anna Mazurkiewicz-Szczyszek, Katarzyna Szewczyk-Haake

Praca naukowa finansowana w ramach programu
Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego
pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki” w latach 2016–2018
(grant „Obrazy Boga w literaturze polskiej XX wieku”,
numer rejestracyjny: II H 13 0472 82)



NARODOWY PROGRAM
ROZWOJU HUMANISTYKI

Publikacja dofinansowana ze środków
Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

INSTYTUT MYŚLI JÓZEFA TISCHNERA, JMR TRANS-ATLANTYK

Kraków 2018
ISBN 978-83-60911-29-7, 978-83-950315-4-0

Spis treści

Zamiast wstępu

MICHAŁ JANUSZKIEWICZ

O postsekularyzmie z perspektywy hermeneutycznej 13

Postsekularyzm jako zjawisko kulturowe i perspektywa badawcza

KS. ANDRZEJ DRAGUŁA

Powrót wiary, religii czy duchowości?

Teolog wobec postsekularyzmu 35

IRENEUSZ SZCZUKOWSKI

Oddalenie i dystans

Hölderlin Jeana-Luca Mariona 51

ŁUKASZ KOŁOCZEK

Duch muzyki: rekonstrukcja pojęcia i dzisiejsze przejawy 65

MIESZKO CIESIELSKI

Tomáša Halíka pytanie o dialog między teizmem a ateizmem

Postsekularna próba odpowiedzi 83

JOANNA KOGUT

New Age jako postsekularna forma duchowości 103

KARINA JARZYŃSKA

Bywaliśmy świeccy

Postsekularne spojrzenie na polską formację modernistyczną 115

MAGDALENA PIOTROWSKA-GROT

Wyrastanie z raju?

Rola eschatologii w polskiej poezji po roku 1989 131

ZOFIA ZARĘBIANKA

Rodzaje i funkcje biblijnych śladów w poezji Marcina Świetlickiego

w kontekście światoodczucia lirycznego „ja” 149

KATARZYNA SZEWCZYK-HAAKE

Na rozdrożu, w pół kroku

Notatki o współczesnych antologiach polskiej poezji religijnej 161

KRZYSZTOF BRENSKOTT

Techgnoza i *sacrum* cyberkultury. Przydatność postsekularyzmu w badaniach nad horyzontem metafizycznym technotwórczości 179

*Obrazy Boga i człowieka
u wybranych filozofów dwudziestowiecznych. Krótki przewodnik*

WOJCIECH ZALEWSKI

Obrazy Boga i człowieka u wybranych filozofów dwudziestowiecznych
Gabriel Marcel (206), Albert Camus (215), Paul Ricœur (220), Karl Jaspers (227),
Martin Buber (233) 205

Streszczenia i słowa kluczowe 243

Abstracts and keywords 249

Аннотации и ключевые слова 255

Biogramy autorów 263

About the Authors 267

Сведения об авторах 273

Od Wydawcy 277

Indeks osobowy 279

Rada Naukowa 289

Seria wydawnicza Biblioteka Pana Cogito 293

Table of Contents

Instead of introduction

MICHAŁ JANUSZKIEWICZ

On post-secularism from the hermeneutic perspective 13

Post-secularism as a cultural phenomenon and research perspective

VEN. ANDRZEJ DRAGUŁA

Return of faith, religion or spirituality?

A theologian facing post-secularism 35

IRENEUSZ SZCZUKOWSKI

Enstrangement and distance

Hölderlin according to Jean-Luc Marion 51

ŁUKASZ KOŁOCZEK

The spirit of music: reconstruction of the concept

and its today's manifestations 65

MIESZKO CIESIELSKI

Tomáš Halik's inquiry into the dialogue between theism and atheism

Post-secular attempt to answer 83

JOANNA KOGUT

New Age as a post-secular form of spirituality 103

KARINA JARZYŃSKA

We tended to be laymen

A post-secular look at the Polish modernist formation 115

MAGDALENA PIOTROWSKA-GROT

Growing out of paradise?

The role of eschatology in Polish poetry after 1989 131

ZOFIA ZARĘBIANKA

Types and functions of biblical traces in the poetry of Marcin Świątlicki

in the context of world-sense of the lyrical subject 149

KATARZYNA SZEWCZYK-HAAKE

At a crossroads, in half a step

Notes on contemporary anthologies of Polish religious poetry 161

KRZYSZTOF BRENSKOTT

Tech-gnosis and the sacrum of cyber-culture

Usefulness of post-secularism in studies on the metaphysical horizon

of techno-creation 179

*Images of God and man in works of selected philosophers
of the twentieth century. A short itinerary*

WOJCIECH ZALEWSKI

Images of God and man in works of selected philosophers

of the twentieth century. Gabriel Marcel (206), Albert Camus (215), Paul Ricœur (220),

Karl Jaspers (227), Martin Buber (233) 205

Streszczenia i słowa kluczowe 243

Abstracts and keywords 249

Аннотации и ключевые слова 255

Biogramy autorów 263

About the Authors 267

Сведения об авторах 273

From the Publisher 277

Index of names 279

Scientific Board 289

Publishing series „The Library of Mr. Cogito” 293

Оглавление

Вместо предисловия

МИХАЛ ЯНУШКЕВИЧ

О постсекуляризме с точки зрения герменевтики 13

Постсекуляризм как культурный феномен и исследовательская перспектива

СВЯЩ. АНДЖЕЙ ДРАГУЛА

Возвращение веры, религии или духовности?

Теолог о постсекуляризме 35

ИРЕНЕУШ ЩУКОВСКИЙ

Отдаление и дистанция. Гёльдерлин Жана-Люка Мариона 51

ЛУКАШ КОЛОЧЕК

Дух музыки: реконструкция понятия и современные проявления 65

МЕШКО ЧЕСЕЛЬСКИЙ

Вопрос Томаша Галика о диалоге между теизмом и атеизмом

Постсекулярная попытка ответа 83

ИОАННА КОГУТ

Нью Эйдж как постсекулярная форма духовности 103

КАРИНА ЯЖИНЬСКА

Мы бывали мирянами

Постсекулярный взгляд на польский модернизм 115

МАГДАЛЕНА ПЁТРОВСКА-ГРОТ

Перерастание рая?

Роль эсхатологии в польской поэзии после 1989 года 131

ЗОФЬЯ ЗАРЕНЬЯНКА

Типы и функции библейских мотивов в поэзии Марчина Светлицкого

в контексте мироощущения лирического «я» 149

КАТАЖИНА ШЕВЧИК-ХААКЕ

На перепутье, на полпути

Заметки о современных антологиях польской религиозной поэзии 161

КШИШТОФ БРЕНСКОТТ

Техногнозис и святость киберкультуры

Применимость постсекуляризма в исследованиях метафизических

горизонтов технотворчества 179

*Образы Бога и человека у избранных философов XX века
Краткий путеводитель*

ВОЙЧЕХ ЗАЛЕВСКИЙ

Образы Бога и человека у избранных философов XX века

Габриэль Марсель (206), Альбер Камю (215), Поль Рикёр (220),

Карл Ясперс (227), Мартин Бубер (233) 205

Streszczenia i słowa kluczowe 243

Abstracts and keywords 249

Аннотации и ключевые слова 255

Biogramy autorów 263

About the Authors 267

Сведения об авторах 273

От Издателя 277

Именной указатель 279

Научный совет 289

Библиотека господина Когито 293

Zamiast wstępu

Michał Januszkiewicz

UNIwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

O postsekularyzmie z perspektywy hermeneutycznej

1. Kilka uwag wstępnych

Współczesna myśl humanistyczna, z racji swej różnorodności, słusznie domaga się od interpretatora, by w punkcie wyjścia wskazał pozycję, z której się wypowiada. Określenie pozycji jest tu bowiem określeniem horyzontu myślenia, który nigdy nie rozpoczyna się od neutralnego punktu „zero”, ale zawsze jest już zakotwiczony w jakiejś tradycji, kulturze filozoficznej i literackiej czy aksjologii. Mówię o tym między innymi po to, by podkreślić, że moja wypowiedź nie wyznacza sobie za cel wprowadzenia do postsekularyzmu „z lotu ptaka”, a więc ukazania zjawiska sekularyzmu w jego różnorodnym bogactwie i tendencjach. Szczególnym wprowadzeniem do tak szeroko pojętego postsekularyzmu byłaby wydana w roku 2012 znakomita książka pod redakcją Piotra Bogaleckiego i Aliny Mitek-Dziemby *Drzewo poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*¹. Postsekularyzm chciałbym obejrzeć w skromniejszy sposób – z perspektywy szeroko rozumianej hermeneutyki. Perspektywa ta pozwala jednak, jak się wydaje, zobaczyć stosunkowo wiele. Hermeneutykę rozumiem tu zasadniczo w dwóch znaczeniach. Po pierwsze, chodzi o to, że nowoczesny i późnonowoczesny świat, do którego przynależymy, stał się domeną interpretacji. Po drugie, interesuje mnie tradycja myślenia hermeneutycznego wraz z jej

¹ *Drzewo poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, red. P. Bogalecki, A. Mitek-Dziemba, Katowice 2012.

współczesnymi przedstawicielami. Tradycję tę traktuję jednak bardzo szeroko, dlatego w jej obrębie umieszczam również Jacquesa Derridę, ojca dekonstrukcji, czy neopragmatystę – Richarda Rorty'ego. I jeszcze jedna kwestia. O postsekularyzmie mówić można, jak wiadomo, z różnych perspektyw światopoglądowych, np. chrześcijańskiej, szeroko pojmowanych religii monoteistycznych, *New Age* i innych rozmaitych sekt; refleksję postsekularną podejmują filozofowie będący zdeklarowanymi ateistami (jak Alain Badiou, Richard Rorty, Jean-Luc Nancy czy Slavoj Žižek) bądź podejmujący „autorskie” projekty filozoficzne, jak postsekularyzm judaistyczny (i antychrześcijański zarazem) proponowany przez Agatę Bielik-Robson. Z tego powodu zmuszony jestem wskazać własną perspektywę: jest ona chrześcijańska i sam postsekularyzm pojmuję też jako zjawisko rozwijające się w kręgu znaków i symboli chrześcijaństwa.

Przez postsekularyzm rozumiem zjawisko nierozzerwalnie związane z zachodnią kulturą nowoczesną, w obrębie której pojawia się potrzeba i pragnienie przemyślenia na nowo i krytycznie konsekwencji wynikających dla tej kultury z faktu jej sekularyzacji. Innymi słowy: postsekularyzm nie jest czymś, co chronologicznie następuje po sekularyzmie (przedrostek „post-” jest tu mylący), ale pewną tendencją, która ujawnia się w obrębie zsekularyzowanej kultury Zachodu. Oznacza to zarazem, że postsekularyzmu nie należy też postrzegać po prostu jako „powrotu religii”, choć – nie da się ukryć – sformułowanie to brzmi efektownie. Odnosiłoby się ono jednak do pewnego aspektu refleksji postsekularnej. Postsekularyzmu nie należałoby także utożsamiać z wszelką współczesną refleksją o tematyce teologicznej czy religijnej (np. socjologia religii, filozofia religii), ale tylko z tą jej częścią, która dotyczy namysłu nad duchowością zachodniego świata nowoczesnego.

2. Sekularyzacja i desakralizacja

Postsekularyzm zakłada sekularyzację kultury: myślenie o człowieku ulega gwałtownej zmianie, polegającej na tym, że nie jest on już od-tąd – szczególnie w naukach, takich jak: biologia, socjologia czy psychologia – rozważany w kategoriach związku z Bogiem. Filozof religii, Zofia J. Zdybicka, pojęcie sekularyzacji, które przeciwstawia pojęciu sakralizacji, objaśnia następująco:

Słowo „sekularyzacja” pochodzi od łacińskiego *saeculum* (wiek, bieg życia, widzialny, przemijający, świat ziemski, duch czasu, duch świata) i oznacza proces historyczno-kulturowy, w którym następuje skoncentrowanie uwagi na życiu doczesnym, na rzeczywistości ziemskiej, historii (biegu życia), oraz proces emancypacji kultury spod dominacji i władzy religii².

Jeszcze inaczej problem sekularyzacji ujmuje Leszek Kołakowski, którego warto w tym miejscu przywołać choćby dlatego, że jest on niewątpliwym prekursorem jeśli nie zachodniej, to przynajmniej polskiej myśli postsekularnej, o czym nie zawsze się pamięta – mam tu na myśli choćby jego tom esejów zatytułowany *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań* (opublikowany w Londynie w 1983 roku), a przede wszystkim zamieszczony w tym tomie obszerny tekst pt. *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*. Sekularyzację definiuje tu Kołakowski na trzy sposoby. Po pierwsze, zjawisko to oznaczać może spadek uczestnictwa w działaniach i praktykach religijnych w ramach religijnej instytucji; po drugie, zanik potrzeb religijnych; wreszcie, po trzecie, zacieranie się granicy między *sacrum* a *profanum*. Analiza tych trzech wymiarów sekularyzacji staje się dla filozofa okazją do namysłu postsekularnego. W związku z rozumieniem sekularyzacji jako obserwowanego zaniku praktyk, polski filozof jest sceptyczny wobec socjologicznych badań, które za pomocą statystyk chciałyby sformułować jakieś wiążące prawa. Jeszcze bardziej sceptyczny jest Kołakowski wtedy, gdy mówi o rzekomym zaniku potrzeb religijnych. Przeciwnie, powiada, w świecie gdzie funkcje religijne przejmowane są przez instytucje świeckie, życie duchowe kwitnie – i to nie tylko w wymiarze zjawisk takich jak okultyzm, zainteresowanie duchowością Wschodu czy rozwój sekt. Filozof zwraca uwagę na liczne akty konwersji na chrześcijaństwo. Właśnie konwersje stanowią tu dowód szczególnie żywotności ducha religijnego. Wreszcie, w odniesieniu do trzeciego znaczenia sekularyzacji, niemającego już nic wspólnego z zanikiem zinstytucjonalizowanej religijności, Kołakowski podkreśla, że zanikowi *sacrum* sprzyjać może rozmazanie różnicy między *sacrum* i *profanum*. Sytuacja ta ma miejsce zwłaszcza wtedy, gdy wszystko poddane zostaje sakralizacji (skoro wszystko jest sakralne, to w istocie nic nie jest

² Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1977, s. 203.

sakralne)³. Rozważania Kołakowskiego włączyć można w szeroki wymiar hermeneutyczny choćby z tego powodu, że w swoim myśleniu w sposób szczególny uprzywilejowuje problem sensu – nie tylko sensu sakralnego, ale i sensu kultury czy egzystencji. Filozof podkreśla, że świat zeświecczony nie może się ostać, bo pozbawiony zostałby właśnie sensu, którego nie odkryje przed nami żadne badanie empiryczne, żadna szczegółowa nauka⁴. Jak zauważa:

Kiedy sens sakralny ulatuje z kultury, sens *tout court* ulatuje także. Razem z zanikiem *sacrum*, które narzucało granice doskonalenia *profanum*, upowszechniać się musi jedno z najniebezpieczniejszych złudzeń naszej cywilizacji: złudzenie, iż przekształcenia życia ludzkiego nie znają barier, że społeczeństwo jest „w zasadzie” doskonale plastyczne i że plastyczność tę i tę zdolność do doskonalenia kwestionować, to przeczyć całkowitej autonomii człowieka, a więc samego człowieka zanegować. Złudzenie to jest nie tylko szaleńcze, ale wiedzie do rozpaczy⁵.

Chciałoby się powiedzieć: jakże mocne to słowa – wypowiedziane na kilkadziesiąt lat przed nastaniem posthumanizmu i gender!

Chciałbym kontynuować ten wątek nierozzerwalnego związku zjawiska sekularyzacji i desakralizacji kultury. Jak się wydaje, można go zinterpretować w odniesieniu do kilku formuł charakterystycznych dla sekularnej nowoczesności. Formuł zaświadczających zarazem o obecnych w zsekularyzowanej kulturze nowoczesnej tendencjach nihilistycznych. Pierwsza z nich to „Bóg umarł” Fryderyka Nietzschego. Filozof nie tyle ogłasza śmierć Boga, co raczej interpretacyjnie diagnozuje to, co dostrzega w świecie nowoczesnym. Słowa Nietzschego wypowiedziane zasadniczo w kontekście chrześcijaństwa mają tu jednak zdecydowanie szerszy zasięg, bo, jak pokazał to znakomicie Martin Heidegger, dotyczą szeroko pojętej platońsko-chrześcijańskiej wizji świata, czyli po prostu wszelako rozumianego świata nadzmysłowego⁶. Powiedzenie „Bóg umarł” możemy zasadnie interpretować także jako metaforyczne znaczenie nihilizmu, który w znaczeniu niemetaforycznym przedstawia

3 L. Kołakowski, *Odwet sacrum w kulturze świeckiej* [w:] tegoż, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1983, s. 167–169.

4 Tamże, s. 173.

5 Tamże, s. 172.

6 Zob. M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, tłum. K. Wolicki [w:] tegoż, *Drogi lasu*, tłum. zb., Warszawa 1977, s. 177.

stan, w którym wartości święte i absolutne utraciły swą wartość⁷. Mowa tu o tym, że swe znaczenie absolutne tracą takie pojęcia jak sens, całość czy prawda, które miały w istocie charakter moralny, bo zabezpieczały człowieka przed życiem bez sensu i celu. Formuła druga to „Jeżeli Boga nie ma, to wszystko wolno” autorstwa Fiodora Dostojewskiego. Istotną część myśli Dostojewskiego ma w punkcie wyjścia rodzaj eksperymentu. Polega on na tym, byśmy wyobrazili sobie świat bez Boga i wynikające stąd konsekwencje. Nihilizm to właśnie świat bez Boga. Wyobrazić sobie świat bez Boga to jak uchwycić niemożność istnienia świata i człowieka. Wolność bez Boga jest pusta, przemienia się w samowolę. Oznacza to: jeżeli Boga nie ma, to bogiem jest człowiek⁸. Kolejną formułą są słowa Maxa Webera o „odczarowaniu świata”. Odnoszą się one do wszelkich sfer ludzkiego życia (od religii po życie codzienne) i oznaczają, mówiąc najprościej, nie tylko utratę dostępu do świata magii i cudów, ale i utratę zdolności dziwienia się światem, charakterystyczną na przykład dla dawnych filozofów. Mówiąc jeszcze inaczej, „odczarowanie świata” oznacza nie tylko sekularyzację (upadłość magiczno-religijnego doświadczenia), ale i racjonalizację, która niewiele ma już wspólnego z rozumem jako tym, co obiektywne. Racjonalizm przekształca się w racjonalizację, rozum obiektywny (autonomiczny), jak znakomicie pokazuje to Horkheimer, przekształca się w rozum instrumentalny⁹. Odczarowanie, co Weber podkreśla, to oczywiście pewien trwający od wieków proces, którego jednak momentem zwrotnym jawi się oświecenie. Wtedy to właśnie rozum obiektywny zaczyna się przenosić na praktykę, to, co doraźne, użyteczne, instrumentalne. Kulminacyjnym punktem odczarowania świata okazuje się ostatecznie wiek dziewiętnasty, w którym do głosu dochodzą pozytywizm i scjentyzm. Ten pierwszy stanowi gloryfikację

7 F. Nietzsche, *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki, Kraków 2003, s. 11.

8 Nie sposób nie zauważyć, że nihilistyczne konsekwencje i potwierdzenie tego myślenia odnajdujemy później w radykalnym indeterminizmie i ateizmie Jeana-Paula Sartre’a. I choć francuski filozof podejmuje próbę nadania temu myśleniu postaci etycznej, to jednak od nihilizmu uwolnić się w żaden sposób nie może. Należałoby tu mówić o czymś, co nazwać by można jakąś odmianą etyki nihilistycznej. Zob. J.-P. Sartre, *Byt i nicłość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. zb., Kraków 2007.

9 M. Horkheimer, *Krytyka instrumentalnego rozumu*, tłum. H. Walentowicz, Warszawa 2007.

wiedzy naukowej, zorientowanej na to, co użyteczne. Swoje uprawomocnienie czerpać pragnie z empirii. Nietrudno zauważyć jednak, że świat ludzkiego doświadczenia jest dużo bogatszy od tego, co empirycznie weryfikowalne i praktyczno-użyteczne (jako przykład banalny wręcz wystarczy podać triadę: religia – filozofia – sztuka). Innym wreszcie ważnym hasłem zsekularyzowanego świata nowoczesnego wydaje się pojęcie anomii Émile’a Durkheima. Mowa o sytuacji, w której społeczeństwo przeżywa rodzaj kryzysu, tąpnięcia, gdy znalazło się w jakimś stanie przejściowym. Co ciekawe, ów moment kryzysu nie oznacza zazwyczaj pogorszenia się warunków ekonomicznych, ale ich zdecydowane polepszenie, sytuację dobrobytu. To właśnie wtedy odnotować można zwiększoną liczbę samobójstw. Dlaczego tak się dzieje? Dlatego, że pobudzone i rozbudzone zostają wówczas ludzkie pragnienia i ambicje. Podczas prób ich urzeczywistnienia, odbywających się często w sytuacjach o charakterze rywalizacji, wysiłek wkładany przez jednostki jest coraz większy, a wyniki najczęściej nie przynoszą spodziewanego wielkiego efektu. Co więcej, gdy ludzkie ambicje i pragnienia czy po prostu pożądania są rozbudzone, człowiek coraz słabiej zwraca uwagę na wszelkiego typu zasady moralne i normy społeczne. Samo społeczeństwo jednak także nie potrafi szybko i adekwatnie reagować na działania jednostek. Spowodowane jest to tym, że w sytuacji Stanu Wyjątkowego społeczeństwo, wraz ze swymi instytucjami, opinią publiczną i autorytetami nie nadąża jeszcze za dokonującymi się zmianami: „Ponieważ – mówi socjolog – zdeorientowana opinia publiczna nie może już powściągnąć apetytów, nie wiadomo już, gdzie znajdują się granice, których nie można przekroczyć”¹⁰. W konsekwencji społeczeństwo przestaje działać jako regulator ludzkich zachowań i nie jest zdolne do ograniczenia pożądań jednostek. Jak słusznie powiada Durkheim: „Przestaje być wiadomo, co możliwe i co niemożliwe, co właściwe i co niewłaściwe, jakie żądania i oczekiwania są uzasadnione, a jakie przekraczają miarę”¹¹.

W kontekście podjętego tu wątku nierozzerwalnego związku pomiędzy sekularyzacją i desakralizacją zjawisko postsekularyzmu interesuje mnie przede wszystkim jako istotna korekta kultury nowoczesnej, która,

¹⁰ Tamże, s. 321.

¹¹ Tamże.

choć dokonuje się w jej ramach, to jednak znacząco przesuwa akcenty i wartości oraz próbuje na nowo rozważyć miejsce religii w kulturze i doświadczeniu egzystencjalnym.

3. Postsekularyzm i hermeneutyka

Trudno nie docenić roli, jaką w postsekularnej debacie odgrywa szeroko pojęta refleksja hermeneutyczna. Już choćby w słynnym spotkaniu na Capri w 1994 roku, uchodzącym za jedno z najważniejszych wydarzeń postsekularyzmu, wiodącą rolę odegrali hermeneuci: Gianni Vattimo, Jacques Derrida i Hans-Georg Gadamer. Wystarczy rzucić okiem na wybrane podstawowe prace hermeneutów na temat postsekularyzmu: Gianniego Vattimo *Belief* (wyd. włoskie 1996, amerykańskie 1999) wraz z kontynuacją *After Christianity* (2002), Johna D. Caputo *Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion Without Religion* (1997), *On Religion* (2001), *The Weakness of God* (2006), *How to Read Kierkegaard* (2008); dalej – bardzo ważne książki redakcyjne przy wydatnym udziale Johna D. Caputo i Michaela Scanlona, jak: *God, the Gift and Postmodernism* (1999), *Augustine and Postmodernism* (2005) czy *Transcendence and Beyond* (2007). Nie sposób nie wymienić także jednego z najbardziej wpływowych dziś hermeneutów – Richarda Kearneya z jego książkami *Strangers, Gods, and the Monsters. Interpreting Otherness* (2002) i przede wszystkim – *The God Who May Be* (2001). W związku z hermeneutyką Kearneya wydano ogromną pracę zatytułowaną *After God. Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy* (red. John P. Manoussakis, 2006). Wreszcie, *the las but not least*, przywołać trzeba myślicieli francuskich: Jacquesa Derridę z jego (wydanymi w 2002 r. przez Gila Andjara) *Acts of Religion* czy Jeana-Luca Mariona z jego najsłynniejszym dziełem zatytułowanym *Bóg bez bycia* (1982, wyd. polskie 1986).

Z wyszczególnionych tu tylko prac widać wyraźnie, że zwrot religijny czy postsekularny w hermeneutyce późnej nowoczesności przypada na połowę lat 90. ubiegłego stulecia i z niesłabnącą siłą rozwija się w pierwszym dziesięcioleciu wieku XXI. Od dłuższego czasu spotkać się można z głosami pochodzącymi z niektórych środowisk konserwatywnych, które podkreślają rozziw pomiędzy religią a ponowoczesnością; powiada się wręcz, że ponowoczesność stanowi zagrożenie dla

chrześcijaństwa. Tymczasem jest akurat na odwrót: do istoty zwrotu religijnego we współczesnej humanistyce należy to, że podkreśla on, iż właśnie ponowoczesność otwiera możliwość powrotu religii i więcej nawet niż religii: odnawia wyschnięte w dobie sekularnej źródła doświadczenia religijnego, doświadczenia wiary.

Celem mojej wypowiedzi jest wstępne zarysowanie trzech istotnych wątków w ramach postsekularnego zwrotu religijnego – po pierwsze, w jaki sposób kultura europejska przebyła drogę do postsekularyzmu (Caputo); po drugie, w jaki sposób prowadzić można dziś filozoficzną debatę nad miejscem religii na scenie publicznej (Vattimo, Rorty); wreszcie, po trzecie, jakiej przemianie i zróżnicowaniu ulegają we współczesnej filozofii hermeneutycznej sposoby interpretacji Boga i doświadczenia wiary (Derrida, Caputo, Marion, Vattimo, Kearney).

(1) Jedna z narracji opowiadających o dziejach kultury europejskiej proponuje widzieć je jako następstwo trzech faz: przednowoczesnej, nowoczesnej i ponowoczesnej. Każda z tych faz dziejowych inaczej postrzega tak podstawowe kwestie, jak np. natura, człowiek, stosunek jednostki do wspólnoty, cele społeczne i etyczne społeczeństw itd. Można powiedzieć, że analogicznie dają się w dziejach kultury ukazać różnice dotyczące sposobów rozumienia szeroko pojmowanej problematyki religijnej. W książce zatytułowanej *On Religion*¹² John D. Caputo proponuje opowieść o trzech epokach: epoce sakralnej, epoce sekularyzacji i epoce postsekularnej. Wydaje się rzeczą interesującą prześledzenie tej drogi, jaką – zdaniem amerykańskiego hermeneutyk – przebyła kultura do postsekularyzmu.

Opowieść o epoce sakralnej ilustruje filozof postacią św. Anzelma z Canterbury, nierzadko odwołuje się także do św. Augustyna, któremu Caputo poświęcił wiele miejsca w innych pracach¹³. Dzieło Anzelma, *Proslogion*, należy, jak wiadomo, do najważniejszych tekstów teologicznych średniowiecza. Pojawia się w nim szczególnie, pełna osobistego, emocjonalnego i dramatycznego napięcia wiara poszukująca rozumienia:

Nie usiłuję, Panie, przeniknąć Twojej głębi, gdyż w żadnym razie nie przyrównuję do niej mego intelektu; pragnę jednak do pewnego stopnia zrozumieć twoją

¹² J.D. Caputo, *On Religion*, London and New York 2001.

¹³ Zob. *Augustine and Postmodernism. Confessions and Circumfession*, red. J.D. Caputo, M.J. Scanlon, Bloomington and Indianapolis 2005.

prawdę, w którą wierzy i którą kocha moje serce. Nie staram się bowiem zrozumieć, abym uwierzył, ale wierzę, bym zrozumiał. Albowiem i w to wierzę, że jeżeli nie uwierzę, nie zrozumiem¹⁴.

W słowach Anzelma odnajdujemy jedno z najważniejszych przekonań hermeneutycznych: aby rozumieć, trzeba uwierzyć, zawierzyć, zaufać¹⁵. Anzelm doświadcza obcości bycia-w-świecie, poszukuje zadomowienia. Usiłuje odnaleźć je w Bogu, ale nie może Go poznać. Aby poznać Boga, musi zacząć od Boga. W ten sposób wkracza w koło hermeneutyczne, zaświadczające o tym, że nie istnieje coś takiego jak zerowy punkt wyjścia. Piękno poszukiwań, które odkrywamy w *Proslogionie* wiąże się m.in. z osobistą relacją, jaka wytwarza się pomiędzy poszukującym a Bogiem, który jest „Ty”, tym do kogo poszukujący się zwraca. Jak wiadomo, Anzelm dochodzi do przekonania, że Bóg to „coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane”¹⁶. Bóg tedy nie może istnieć tylko w intelekcie, ale musi z pewnością istnieć w rzeczywistości. Uzasadnienie tej kwestii nazwano ontologicznym dowodem na istnienie Boga. John D. Caputo nie zamierza jednak koncentrować się na logicznych implikacjach myśli św. Anzelma. Przeciwnie, akcentuje raczej jej szczególną, jak to nazywa, choreografię. Jeżeli Anzelm argumentuje, to czyni to na kolanach, w – chciałoby się powiedzieć – Augustyńskich „modlitwach i łzach” znanych nam z *Wyznań*. Autor *Proslogionu* ujawnia swą pełną oddania miłość do Boga, który jest gdzie indziej, gdzieś „poza”, pokazuje swe doświadczenie Boga poza Bogiem. Zarazem jednak odnajduje Boga wewnątrz siebie i siebie wewnątrz Boga, którego prosi o zrozumienie tego, w co wierzy¹⁷.

Tymczasem w dobie sekularyzacji, nowoczesności, tego, co Weber nazwał odczarowaniem świata, dochodzi do brutalnego odczarowania doświadczenia religijnego. Pozbawione ono zostaje swej niezwykłej i jakże ważnej choreografii. Jak powiada Caputo: „świece zostają

¹⁴ Anzelm z Canterbury, *Monologion. Proslogion*, tłum. T. Włodarczyk, Warszawa 1992, s. 144.

¹⁵ Por. P. Ricœur, *O interpretacji. Esej o Freudzie*, tłum. M. Falski, Warszawa 2008 (tu: rozdz. *Konflikt interpretacji*); tenże, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, wybór i oprac. S. Cichowicz, tłum. zb., Warszawa 2003 (tu: tekst *Konflikt hermeneutyk: epistemologia interpretacji*).

¹⁶ Anzelm z Canterbury, *Monologion. Proslogion*, s. 145.

¹⁷ J.D. Caputo, *On Religion*, s. 41–42.

zdmuchnięte, a cały ożywczy duch religijny zostaje osuszony. Modlitwy i łzy św. Anzelma zastąpione zostają przez suchooką, chudą, kościstą logikę¹⁸. Widać to już wyraźnie w rozważaniach Kanta, który słowa Anzelma sprowadza do ontologicznego (*a priori*) dowodu i poddaje go logicznej wiwisekcji. W dobie sekularyzmu (nowożytność, nowoczesność) ginie bezpowrotnie Augustyńska idea „ja” – grzesznego, samokwestionującego się, pełnego pasji, rozmodlonego i zaniepokojonego. Jej miejsce zajmuje, od Kartezjusza, zaś rozwinięta później przez Kanta idea świadomego, samoupewnionego w sobie, suwerennego, nieograniczonego podmiotu. W epoce sekularnej Bóg zostaje postawiony przed sądem Rozumu. Zaproponowana przez Caputo metafora sądu jest dlatego trafna, że, jak powiada filozof, do istoty nowoczesności przynależy moc prawa, prawa, które robi wszystko, aby wyznaczać ostre, nieznoszące sprzeciwu granice, najróżniejszego rodzaju:

między podmiotem a przedmiotem, świadomością a zewnętrznym światem, nauką a religią, wiarą i rozumem, publicznym i prywatnym, racjonalnym i irracjonalnym, empirycznym i *a priori*, poznawczym i nie-poznawczym, faktem i wartością, tym co jest i tym, co być powinno, deskryptywnym i normatywnym, *sacrum* i *profanum*, religijnym i sekularnym¹⁹.

Wśród przedstawicieli epoki sakralnej, takich jak św. Augustyn czy św. Anzelm, taka postawa budzić musi wyłącznie zdziwienie. Spotkanie z Bogiem jest bowiem czymś intymnym, osobistym, a nie logicznym czy poznawczym: „Augustyn powiedział, że jeśli chcesz odnaleźć Boga, najbardziej realny i transcendentny spośród innych byt, nie wychodź na zewnątrz, ale pozostań w domu, wewnątrz duszy”²⁰. Epoka sakralna unikała bowiem wytyczania ostrych granic, nawet jeśli odróżniała rozum od wiary, traktowała to rozróżnienie jako punkty orientacyjne, a nie rozłączone sfery życia.

Tymczasem Kant pozbawił religię owej sfery doświadczenia, sprowadził ją do moralności (rozumianej jako głos Rozumu). Ta redukcja pokutuje po dziś dzień i wydaje się szczególnie niepokojąca. Wielu nadal sądzi, że religia to po prostu jeden z możliwych systemów etycznych.

¹⁸ Tamże, s. 42.

¹⁹ Tamże, s. 47.

²⁰ Tamże.

W takim ujęciu nie ma miejsca na modlitewną praktykę, ponadnaturalne dogmaty, a przede wszystkim: pasję poszukiwania i wewnętrzny niepokój. Caputo ponownie zaskakuje mocną metaforą: Kant to szef policji, który nieustannie i niezmordowanie wytycza ostre granice, wytycza „warunki możliwości”, obsesyjnie zajęty jest poszukiwaniem „tego, co możliwe”²¹. Nigdzie nie odnajdziemy tu otwarcia na to, co „niemożliwe”...

Filozoficzne momenty przejścia od epoki sekularnej do postsekularnej odnaleźć można w myśli Kierkegaarda i Nietzschego. Ten pierwszy wyraźnie przekracza granice metafizyki, tego, co systemowe, matematyzacji świata. Postać Abrahama z *Bojaźni i drżenia* zrywa wyraźnie z redukcją doświadczenia wiary do etyki. A moment boskiej interwencji w świat, gdy Bóg staje się człowiekiem i sługą, okazuje się skandalem zarówno dla żydowskiej, jak i filozoficznej społeczności. Wobec szaleństwa świata Kierkegaard decyduje się więc na skok w wiarę/absurd. Z kolei Nietzsche pokazuje, jak niektórzy usiłują ogarnąć chaos świata i zorganizować go w jakąś „gramatykę”. Tymczasem chodzi o afirmację, afirmację dramatyczną: przyjąć nie tylko to, co łatwe, ale to, co trudne, bolesne.

Epoka postsekularna może być zasadnie nazwana epoką śmierci „śmierci Boga”. Należy jednak pamiętać o tym, że nie oznacza ona powrotu do epoki sakralnej. Postsekularyzm to czas krytyczny czy raczej: postkrytyczny, a nie naiwny. Nie ma możliwości restauracji dawnego porządku. Otwierają się jednak inne perspektywy, które dostrzegamy właśnie za sprawą przejścia/doświadczenia czasu sekularnego. Paradoksalnie okazuje się, że ponowoczesność otwiera przed nami możliwość nie tyle powrotu, ile nawiązania twórczego dialogu z epoką przedsekularną. Chcąc to zrozumieć, musimy powrócić do Nietzscheańskiej diagnozy o „śmierci Boga”. Metafora ta nie jest wymierzona przeciw religii i doświadczeniu religijnemu, ale zdaje sprawę z załamania paradygmatu chrześcijańsko-platońskiego, tj. metafizycznego. Innymi słowy: „śmierć Boga” oznacza śmierć prawdy absolutnej, do której pretensje rości sobie także światopogląd naukowy. Jeszcze inaczej: skoro oświeceniowy racjonalizm zostaje zakwestionowany w swych absolutnych roszczeniach, traci sens opozycja między religią a nauką, wiarą a wiedzą. Idąc dalej

²¹ Tamże, s. 49.

za Nietzschem: wszelkie nasze konstrukcje i wyobrażenia nabierają charakteru historycznego, okazują się „perspektywami” wyrastającymi z tego czy innego „punktu widzenia”. Naukowa krytyka religii charakterystyczna dla oświeceniowej filozofii czy dziewiętnastowiecznej nauki (np. nauki przyrodnicze, Freud, Marks) nie ma już mocy rozstrzygającej, ale stanowi także tylko historyczną perspektywę, fikcjonalną opowieść. To, co nazywamy dziś dekonstrukcją czy *Verwindung* metafizyki otwiera więc w szczególny sposób ruch gry, „powtórzenie” wczesnochrześcijańskiego doświadczenia religijnego. Dlatego więc epoka postsekularna zasadnie może być też nazywana epoką śmierci „śmierci Boga”. Jak bowiem powiada Vattimo w swej poruszającej, pełnej osobistych wątków, książce *Belief*: „rozpad metafizyki jest także końcem tego obrazu Boga, śmierci Boga, o której mówił Nietzsche”²².

Zasadnicze wątpliwości, które mogą się jednak w tym miejscu zrodzić, dotyczą wszak tego, czy postsekularyzm nie jest wystawiony na niebezpieczeństwo radykalnego relatywizmu z jednej strony i jakiegoś konserwatyźmu przednowoczesnego – z drugiej²³. Caputo na te wątpliwości odpowiada następująco. Postsekularyzm to nie odrzucenie oświecenia, ale swoista „iteracja” oświecenia. Miejsce dawnego oświecenia zajmuje oświecenie nowe, zdające sobie sprawę z (dawnych) ograniczeń. To oświecenie krytyczne czy postkrytyczne, które przebyło drogę krytycyzmu charakterystycznego dla nowoczesności i wyciąga stąd wnioski. U ich podstaw leży głębokie przekonanie, że nie istnieje żaden boski punkt widzenia, owo Nagelowskie spojrzenie znikąd i że na pytania, które stawiamy, nie ma odpowiedzi, których charakter byłby transhistoryczny.

(2) Nowe okoliczności, jakie stworzył postsekularyzm, pozwalają na nowo podjąć dyskusję nad rolą i miejscem religii we współczesnym świecie. Do najważniejszych debat należy tu dyskusja, jaką wiodą z sobą dwaj przedstawiciele hermeneutyki radykalnej i zarazem wpływowi filozofowie doby ponowoczesnej: z jednej strony Gianni Vattimo, nihilista, komunista i... praktykujący katolik; z drugiej – Richard Rorty, liberał

²² G. Vattimo, *Belief*, tłum. L. D’Isanto, D. Webb, Stanford, California 1999, s. 39.

²³ J.D. Caputo, *On religion*, s. 60–61.

i zawzięty antyklerykał²⁴. Pierwszy – zakorzeniony jest w chrześcijańskiej tradycji, drugi – określa siebie mianem antyklerykalnego laika, kogoś „religijnie niemuzykalnego”. Obaj różnią się w ocenie i interpretacji procesu sekularyzacji. Vattimo w książce zatytułowanej *Belief* dowodzi, że sekularyzacja stanowi „konstytutywny rys autentycznego doświadczenia religijnego”²⁵. Rorty natomiast traktuje sekularyzację jako proces, w wyniku którego religia słusznie zepchnięta została do sfery prywatnej i pozbawiona została społecznej legitymacji²⁶.

Rorty powiada, że istnieją dwa typy filozofów deklarujących ateizm. Pierwszy typ uzasadnia stanowisko ateistyczne w sposób naukowy, uznając, że objaśnienia nauki są bardziej przekonujące od objaśnień religijnych. Drugi typ filozofów, wśród których chce się widzieć sam Rorty, to antyklerykałowie. Antyklerykalizm jest, zdaniem Rorty’ego stanowiskiem przede wszystkim politycznym, a nie epistemologicznym czy metafizycznym. Stanowisko to głosi, że „instytucje kościelne, niezależnie od tego co dobrego czynią, niezależnie od komfortu, jakiego dostarczają tym, którzy są w potrzebie czy rozpacz – są niebezpieczne dla zdrowia społeczeństw demokratycznych”²⁷.

Rorty zauważa, że bitwę, jaką stoczyły z sobą w XVIII i XIX wieku religia i nauka, szczęśliwie dla społeczeństwa i słusznie wygrała ta druga. Filozof twierdzi bowiem, że nauka (w kooperacji ze zdrowym rozsądkiem) dostarcza dużo lepszych środków służących rozwiązywaniu problemów społecznych. Religia nie jest tu niezbędna. Nie należy jej wszakże kwestionować, o ile pozostaje całkowicie wpisana w sprawy prywatne, a instytucje kościelne nie usiłują ingerować w kwestie polityki. „Prywatyzacja” religii stanowi zarazem jedyny sposób, za sprawą którego religia może się uwolnić od niebezpieczeństwa, mówiąc językiem Heideggera, onto-teologii, czyli metafizyki z jej absolutystycznymi roszczeniami do prawdy i obiektywności. Nie ma potrzeby zatem, uważa amerykański neopragmatysta, społecznie religii legitymizować.

²⁴ R. Rorty, G. Vattimo, *The Future of Religion*, red. S. Zabala, New York 2005. W dyskusji między Rorty’em a Vattimo przywoływane są także inne ważne prace Vattimo – *Belief* oraz *After Christianity*, tłum. L. D’Isanto, New York Chichester 2002.

²⁵ G. Vattimo, *Belief*, s. 21.

²⁶ R. Rorty, *Anticlericalism and Atheism* [w:] *The Future of Religion*, s. 38.

²⁷ Tamże, s. 33.

Dlaczego? Dlatego, że legitymizacja nie może być stosowana do praktyk prywatnych.

Nie da się nie zauważyć, że autor *Przygodności, ironii i solidarności*, jako człowiek pozbawiony „religijnego słuchu”, nazbyt mocno wiąże religię z praktykami społecznymi i metafizyką, całkowicie zamykając się na sferę doświadczenia religijnego. Pojęcie tego, co święte („Insofar as I have one”, powiada ironicznie²⁸) wiąże Rorty z nadzieją na nowe społeczeństwo przyszłości, w którym najwyższym prawem byłaby miłość, gdzie dialog i komunikacja byłyby uwolnione od dominacji, społeczeństwo nie dzieliłoby się na klasy i kasty, a hierarchia byłaby kwestią czasowej pragmatycznej umowy społecznej.

Inaczej Vattimo. O ile Rorty wybiega ku temu, co przyszłe, o tyle autor *Końca nowoczesności* zwraca się ku europejskim korzeniom. Na ironiczne pytanie Rorty’ego „dlaczego chrześcijaństwo?”, Vattimo – w swoim eseju *The Age of Interpretation* – odpowiada prosto: ano dlatego, że żyjemy w cywilizacji przez nie ukształtowanej. Filozof posługuje się przekonującą analogią: jeżeli zachodnia literatura byłaby nie do pomyślenia bez Homera, Szekspira czy Dantego, to w szerszym sensie: nasza cała kultura nie miałaby sensu, gdyby usunąć z niej chrześcijaństwo²⁹. Z kolei w książce *Belief* zauważa, że historia chrześcijaństwa nie jest po prostu jakąś częścią czy aspektem kultury Zachodu, ale stanowi wiodącą nić, która biegnie przez całą kulturę.

Vattimo nie jest wszakże jedynie chrześcijaninem „kulturowym”. Przeciwnie, jest autorem niezwykle ciekawej myśli teologicznej. Jej główną tezą jest teza o sekularyzacji, która nie może być rozpatrywana jako rozpad czy schyłek świata chrześcijańskiego, lecz na odwrót – stanowi ona pełną realizację jego prawdy. Prawdy, która wyraża się w chrześcijańskiej *kenosis*. Kenoza to zstąpienie Boga Ojca w historię świata poprzez wcielenie w człowieka, „bogoczołwieczeństwo” Chrystusa. Akt kenozy oznacza, że Bóg Ojciec rezygnuje ze swej suwerennej transcendencji, władzy (czy nie mamy tu już do czynienia z symboliczną „śmiercią Boga?”), po to, by objawić światu miłosierdzie, przyjaźń i miłość. W *Belief* włoski filozof mówi m.in.: „zostaliśmy nauczeni przez chrześcijańską tradycję myśleć o Bogu nie jako panu, ale jako o przyjacielu, że rzeczy

²⁸ Tamże, s. 40.

²⁹ Tamże, s. 51–53.

wielkie objawione są nie mądrym, lecz małuczkiem, wierzyć, że kto nie utraci swojej duszy, nie zachowa jej itd.”³⁰.

Vattimo przywołuje jeden z dylematów Dostojewskiego, który powiada, że gdyby miał wybierać między prawdą a Chrystusem, wybrałby Chrystusa. Autor *The Age of Interpretation* zauważa jednak, że nie ma potrzeby stawiania takiej alternatywy. Dlaczego? Dlatego, że prawda, o której mówi Jezus nie jest prawdą obiektywną, prawdą nauki, czy nawet teologii. Nie chodzi tu także o prawdę rozumianą klasycznie, korespondencyjnie. Wyzwaniem, wobec którego stawia nas chrześcijaństwo, nie jest pytanie o to, jak się rzeczy mają, nie chodzi o naukową, niepowątpiewalną i jednoznaczną wiedzę na temat tego, kim jest Bóg, kim my jesteśmy, jaka jest natura rzeczy. Taka wiedza nie przynosi żadnego wyzwolenia. Prawda, o której mówi chrześcijaństwo i Biblia to prawda miłości i miłosierdzia³¹. Te prawdę możemy odnaleźć na gruncie wspólnoty, Gadamerowskiej „fuzji horyzontów”, gdzie nie ma miejsca na żaden zamknięty porządek, system. Wspólnota to zawsze wspólnota dialogiczna, a w dialogu, jak uczy Gadamer, nigdy nie pada ostatnie słowo.

Włoski filozof idzie jeszcze dalej. Powiada, że „ponowoczesny nihilizm (koniec metanarracji) jest prawdą chrześcijaństwa”³². Jeżeli nie możemy jeszcze nazwać się chrześcijanami, to dlatego, że nie jesteśmy dość nihilistami. Co to ma znaczyć? Odpowiadając na to pytanie, Vattimo zauważa, że metafizykę można sprowadzić do struktury władzy. Jako przeciwieństwo metafizyki jawi się natomiast historyczność. Przeto, kto akceptuje własną historyczność, własną przygodność, ten nie ma innej możliwości, jak tylko pozostawać w pobliżu myślenia religijnego. Historyczność to brak fundacji, podstawy, gruntu, a więc: nihilizm.

(3) Szczególnie ciekawa wydaje się prowadzona w hermeneutyce późnej nowoczesności dyskusja o Bogu i problemie doświadczenia religijnego. Tym, co w tej dyskusji jest szczególnie ważne, to okoliczność, że usiłuje ona wykroczyć poza tradycyjny język metafizyki i / czyli teologii bądź onto-teologii (używając słowa Heideggera). Najbardziej interesującym wątkiem owego hermeneutycznego dialogu jest, jak

³⁰ G. Vattimo, *Belief*, s. 44.

³¹ R. Rorty, G. Vattimo, *Future of Religion*, s. 50–51.

³² Tamże, s. 51.

można zasadnie sądzić, zderzenie dwóch hermeneutyk: jedna opowiada się po stronie Boga i doświadczenia religijnego jako perspektywy niemożliwego, dotykania niemożliwego. Druga, przeciwnie, stawia pytania o „Boga, który może być” (Richard Kearney). Przedstawicielami hermeneutyki niemożliwego zdają się być Levinas, Derrida, Caputo i Marion, hermeneutyki możliwego – Kearney i Vattimo. Problematyka ta wymagałaby szczegółowego i niezależnego omówienia, dlatego spróbuję w tym miejscu – z konieczności – zasygnalizować zaledwie najciekawsze kwestie.

Jednym z najważniejszych wątków myśli Jean-Luc Mariona jest przeświadczenie o niemożliwości konceptualizacji Boga, ukonstytuowania Go jako przedmiotu. Ilekcio bowiem tak czynimy, nie tylko nie odsłaniamy, ale zakrywamy Boga, pograżając się we własnej idolatrii. Innymi słowy: Bóg okazuje się niemożliwością dla człowieka³³. Oznacza to zarazem, że Bóg wymyka się wszelkim logiczno-metafizycznym kategoryzacjiom. To jednak właśnie fakt wymykania się Boga poza to, co skończone, uwarunkowane i pojmowalne czyni Boga Bogiem. W związku z tym nowego wymiaru nabiera teraz formuła „śmierci Boga”, której sens polega na odrzuceniu wszelkich konceptualizacji Boga, np. jako przyczyny sprawczej, przyczyny celowej, Boga moralnego itp. Tak rozumiana śmierć Boga staje się wszakże przesłanką tego, co określić moglibyśmy jako „śmierć śmierci Boga”³⁴, to znaczy stworzenia perspektywy otwarcia ku pozapojęciowemu, a z ludzkiej perspektywy – niemożliwemu. Jak powiada Marion:

Bóg zaczyna się tam, gdzie to, co możliwe dla nas kończy się, tam gdzie to, co ludzki rozum uważa za możliwe dla siebie, zostaje powstrzymane na ścisłej granicy, gdzie nasza myśl nie może dłużej posuwać się naprzód, lub patrzeć, lub mówić – tam gdzie rozwiera się niedostępny obszar niemożliwego³⁵.

Zarazem jednak Marion argumentuje szeroko, że to, co dla nas, ludzi, okazuje się niemożliwością, jest możliwe dla samego Boga.

33 J.-L. Marion, *The Impossible for Man – God* [w:] *Transcendence and Beyond. A Postmodern Inquiry*, red. J.D. Caputo, M.J. Scanlon, Bloomington and Indianapolis 2007.

34 Tamże, s. 22.

35 Tamże, s. 25.

W podobnym duchu wypowiada się John D. Caputo (m.in. w swej książce *On Religion*). Człowiek pojmowany jako bycie-w-świecie podlega temu, co uwarunkowane. Nie tylko doświadcza Boga jako niemożliwości. Niemożliwością dla człowieka są również, powiada Caputo za Derridą, miłość, wybaczenie czy obdarowywanie. Te mogą bowiem istnieć wyłącznie jako to, co nieuwarunkowane. Nie oznacza to wszakże, że ludzkie działania są daremne i że jedynym rozwiązaniem może okazać się już tylko nihilistyczna rozpacz czy pogodzona bezradność. Sytuacja aporii, niemożliwości przejścia, nie jest szlabanem, przed którym należy się zatrzymać z bezradnie zwieszoną głową. Sensem dekonstrukcji jest bowiem – przeciwnie – afirmacja bezwarunkowego, doświadczenia niemożliwego. Doświadczenie niemożliwego jawi się w istocie jako doświadczenie religijne:

Ludzkie doświadczenie [...] staje się żywe jako doświadczenie, poprzez to, co niemożliwe. Doświadczenie jest naprawdę doświadczeniem, czymś co naprawdę się wydarza, [...] tylko wtedy, gdy zostajemy popchnięci ku granicy możliwego, krawędzi niemożliwego³⁶.

To, co jest, jest uwarunkowane, podejrzane i poddaje się dekonstrukcji. To, co wymyka się wszelkiemu uwarunkowaniu, nadchodzi, jest stale w drodze. To, co w drodze, to co nigdy nie jest, przyzywa nas zarazem ku sobie. Jest całkowitym Innym, który znajduje się poza wszelkim podejrzeniem, poza możliwością dekonstrukcji.

Richard Kearney, jeden z wpływowych obecnie hermeneutów, proponuje odmienny sposób pojmowania Boga i doświadczenia religijnego. Podziela on wprawdzie z innymi ponowoczesnymi hermeneutami pogląd, że Bóg to nie Bóg metafizyki i scholastyki czy przyczyna sprawcza. Polemizuje też z klasyczną metafizyką, która stawia na prymat *actus* nad *potentia*, *esse* nad *posse*. Pierwsze zdanie książki Kearneya *The God Who May Be* brzmi: „Bóg ani jest, ani nie jest, ale może być”³⁷. Jednakże w przeciwieństwie do np. Mariona czy Caputo, Kearney

³⁶ J.D. Caputo, *On Religion*, s. 109; zob. też: J.D. Caputo, *Love Among the Deconstructibles: a Response to Gregg Lambert*, „Journal for Cultural and Religious Theory” 2004, t. 5, nr 2, s. 37–57.

³⁷ R. Kearney, *The God Who May Be. A Hermeneutics of Religion*, Bloomington and Indianapolis 2001, s. 1.

rozwija projekt „hermeneutyki możliwego”. Zapytuje: czy niemożliwe nie odrywa nas od doświadczenia? Jak możemy bowiem doświadczać tego, co niemożliwe? Warto zarazem zauważyć, że możliwość, o której mówi amerykański filozof, sytuuje się poza ludzką opozycją możliwości/niemożliwego. Drogą do wiary jest pasja możliwego: „Bóg może być Bogiem tylko wtedy, o ile umożliwiamy Mu się wydarzyć”³⁸. Paradoksalnie, Bóg zależy od nas w swoim byciu, bez nas Słowo nigdy nie stanie się ciałem. Ten Bóg nie jest zarazem Bogiem przodków, lecz synów i córek, naszych nadziei i aspiracji. Nie *esse*, ale *posse* jest tym, co utrzymuje nas otwartych ku nadziei, nawet jeżeli jest to nadzieja bez nadziei. Bóg, o którym mówi Kearney to Ten, kto uprzywilejowuje *eschaton*, koniec, i *Exodus* – przemieniające wyjście. To Bóg, o którym można mówić językiem metaxologii (*metaxy* z gr. – złoty środek), między ekstremum absolutyzmu metafizycznego a relatywizmu. Ten język jest także językiem metaforologii, tj. takim językiem, którym mówimy o tym, co niewyraźne i niewypowiadalne.

4. Podsumowanie

Pomimo świadomości przeglądowego zarysu problemu, wydaje się, że z całą odpowiedzialnością uważać można, że refleksja hermeneutyczna odgrywa obecnie szczególną rolę w dyskusjach, które rozgorzały w ostatnich latach wokół doświadczenia religijnego, a jej miejsce na mapie dyskursu postsekularnego jest szczególne. Nie może to dziwić, ponieważ hermeneutyka zawsze pozostawała w bliskości religii, będąc dialogiem między filozofią a teologią³⁹, ludzkim a boskim⁴⁰. Człowiek natomiast, pojęty po chrześcijańsku, żyje, jak powiedziałby Jean-Luc Nancy, „życiem w świecie poza światem”⁴¹. Mówiąc jeszcze inaczej:

³⁸ Tamże, s. 2.

³⁹ Tamże, s. 10–11.

⁴⁰ Tenże, *The Hermeneutic Retrieval of a Theological Insight: „Verbum Interius”* [w:] *Between the Human and the Divine. Philosophical and Theological Hermeneutics*, red. A. Wierciński, Toronto 2002, s. 3.

⁴¹ J.-L. Nancy, *W środku świata*, tłum. B. Mytych-Forajter i W. Forajter [w:] *Drzewo poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, red. P. Bogalecki, A. Mitek-Dziemba, Katowice 2012, s. 88.

sekularny – w wielu wymiarach społecznego życia – wymiar świata domaga się dopełnienia w namyśle postsekularnym, który uznać by można za świadectwo istnienia Sensu, którego człowiek nigdy nie przestanie poszukiwać.

Bibliografia

- Augustine and Postmodernism. Confessions and Circumfession*, red. J.D. Caputo, M.J. Scanlon, Bloomington and Indianapolis 2005.
- Anzelm z Canterbury, *Monologion. Prosligion*, tłum. T. Włodarczyk, Warszawa 1992.
- Caputo J.D., *Love Among the Deconstructibles: a Response to Gregg Lambert*, „Journal for Cultural and Religious Theory” 2004, t. 5, nr 2, s. 37–57.
- Caputo J.D., *On Religion*, London and New York 2001.
- Drzewo poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, red. P. Bogalecki, A. Mitek-Dziemba, Katowice 2012.
- Heidegger M., *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, tłum. K. Wolicki [w:] tegoż, *Drogi lasu*, tłum. zb., Warszawa 1977.
- Horkheimer M., *Krytyka instrumentalnego rozumu*, tłum. H. Walentowicz, Warszawa 2007.
- Kearney R., *The God Who May Be. A Hermeneutics of Religion*, Bloomington and Indianapolis 2001.
- Kearney R., *The Hermeneutic Retrieval of a Theological Insight: „Verbum Interius”* [w:] *Between the Human and the Divine. Philosophical and Theological Hermeneutics*, red. A. Wierciński, Toronto 2002.
- Kołakowski L., *Odwet sacrum w kulturze świeckiej* [w:] tegoż, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1983.
- Literatura a religia – wyzwania postsekularności*, red. T. Garbol, Lublin 2017.
- Marion J.-L., *The Impossible for Man – God* [w:] *Transcendence and Beyond. A Postmodern Inquiry*, red. J.D. Caputo, M.J. Scanlon, Bloomington and Indianapolis 2007.
- Nancy J.-L., *W środku świata*, tłum. B. Mytych-Forajter i W. Forajter [w:] *Drzewo poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, red. P. Bogalecki, A. Mitek-Dziemba, Katowice 2012.

- Nietzsche F., *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki, Kraków 2003.
- Ricœur P., *O interpretacji. Esej o Freudzie*, tłum. M. Falski, Warszawa 2008.
- Rorty R., Vattimo G., *The Future of Religion*, red. S. Zabala, New York 2005.
- Sartre J.-P., *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. zb., Kraków 2007.
- Vattimo G., *Belief*, tłum. L. D'Isanto, D. Webb, Stanford, California 1999.
- Vattimo G., *After Christianity*, tłum. L. D'Isanto, New York Chichester 2002.
- Zdybicka Z.J., *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1977.

Postsekularyzm
jako zjawisko kulturowe
i perspektywa badawcza

ks. Andrzej Draguła

UNIwersytet szczeciński

Powrót wiary, religii czy duchowości?

Teolog wobec postsekularyzmu

Załóżmy, że piszę ten tekst nie tylko jako teolog, przedstawiciel nauki, ale także jako przedstawiciel Kościoła albo – lepiej – członek Kościoła, który dotychczas na niejednym kazaniu słyszał, czy też w niejednym artykule czytał, o sekularyzmie czy sekularyzacji, biorąc jedno i drugie mniej więcej za to samo. Dzisiaj słyszy o postsekularyzmie, nie bardzo wiedząc, czy hasło to zwiastuje lepszą, czy gorszą epokę dla wiary, religii i Kościoła.

1. Od sekularyzacji do postsekularyzmu

Sekularyzacja przez kilka ostatnich dziesięcioleci była „czarnym ludem” katolickiego przepowiadania i katolickiej publicystyki. Może nie straszono nią dzieci, ale przestrzegano przed nią, wskazując przy okazji, że Kościół w Polsce padnie jej ofiarą, jeśli tylko pójdziemy tą samą drogą, którą poszły Kościoły Europy Zachodniej. Jak każdy nieostry treściowo termin, a przez to trudny do zdefiniowania, sekularyzacja była wygodnym wytrychem, by otwierać nim drzwi nie tyle religijnego, co kościelnego lęku. Nikt do końca – prócz wąskiego grona uczonych – nie wiedział, czym tak dokładnie jest ta sekularyzacja, ale intuicyjnie wyczuwano, że to proces stanowiący zagrożenie, jakieś redukcyjne przesunięcie, wycofywanie się religijnego pierwiastka z przestrzeni publicznej, utrata wpływu Kościoła na społeczeństwo, spadek liczby wierzących, burzenie kościołów czy przekształcanie je w kluby i kawiarnie.

Postawiłem sobie pytanie, jak teraz ów wierny bombardowany tezą sekularyzacyjną – nawet w nieco zwulgaryzowanej, uproszczonej

formie – zareaguje na wieść, że oto kończy się (albo się już nawet skończyła) sekularyzacja, że autorzy tezy sekularyzacyjnej się skompromitowali, że wcale religia nie umarła wraz z modernizmem i że teraz nastąpiła epoka postsekularna, że rozpoczął się postsekularyzm. Potencjalne reakcje na ten nowy termin, a zwłaszcza na ten niepokojący prefiks post-, mogą być dwie. Pierwsza – raczej pozytywna. Skoro sekularyzm był taki zły, to postsekularyzm to nic innego, jak proklamacja końca ekspansji świeckości i tryumfalne odtrąbienie powrotu religii i wiernych do instytucjonalnych Kościołów. Druga reakcja będzie bardziej ostrożna. Ten prefiks post- za bardzo kojarzy się z postmodernizmem. Czy nie ma tutaj niebezpiecznej analogii? Skoro modernizm został przez Kościół niegdyś potępiony, a przecież postmodernizm był od niego już tylko gorszy, to czy podobnie nie będzie z sekularyzmem i postsekularyzmem? Może to wcale nie zwiastuje żadnej restytucji dawnej religijności, tylko raczej jakąś nową jej formę?

Nie będę tutaj robił przeglądu definicji postsekularyzmu ani też proponował jednej ostatecznej¹. Jestem świadom, że jeśli mianem sekularyzmu czy sekularyzacji określano wszystkie przejawy wycofywania się pierwiastka religijnego czy też wyzwalania się spod kontroli religii², to postsekularyzmem – bardzo ogólnie rzecz ujmując – można nazwać wszelkie przejawy powrotu, dowartościowania czy obecności religii tam, skąd – jak się wydawało – religia wycofała się na dobre albo jest w trakcie tego procesu. Nie jest to myślenie samo w sobie błędne.

¹ Szerokie spektrum definicji i określeń sekularyzmu zob.: P. Bogalecki, A. Mitek-Dziemba, *Wprowadzenie do myśli postsekularnej* [w:] *Drzewo poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, red. P. Bogalecki, A. Mitek-Dziemba, Katowice 2012, s. 25–51.

² „W znaczeniu ogólnym termin «sekularyzacja» oznacza historyczny proces społeczno-kulturowy, który dokonuje się w czasach nowożytnych i współczesnych, i w wyniku którego różne dziedziny życia społecznego (polityka, życie gospodarcze, nauka, filozofia, kultura, oświata, szkolnictwo, wychowanie) stopniowo wyzwalają się spod kontroli organizacji wyznaniowych, stają się niezależne od instytucji religijnych i kościelnych. [...] Na płaszczyźnie indywidualnej sekularyzacja jest uwalnianiem się różnych elementów życia jednostkowego spod dyktatu religii i Kościoła oraz kierowaniem się ku immanentnym prawidłowościom życia ludzkiego. W konsekwencji religie i Kościoły tracą powoli wpływ na różne dziedziny życia indywidualnego i społecznego”. J. Mariański, *Sekularyzacja* [w:] *Leksykon socjologii religii*, red. M. Liszowska-Zółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 365.

Jak piszą Piotr Bogalecki i Alina Mitek-Dziemba, ten nowy sposób myślenia o religii sygnalizowany był takimi pojęciami jak odrodzenie (Gianni Vattimo) czy powrót (Jaques Derrida) religii, a także zwrot postsekularny (Gregor McLennan), zwrot filozofii ku religii (Hent de Vries), zwrot teologiczny (Eleanor Kaufman) czy zwrot religijny (Zdzisław Krasnodębski). „Tak czy inaczej: to, co teologiczne – odczarowane, zsekularyzowane, upolitycznione, przemieszczone, wyparte – wydaje się powracać dziś w monstualnej glorii”³. Religia zdaje się odzyskiwać utraconą przestrzeń.

Potwierdzeniem tego, jak bardzo pojemnie rozumiane bywa to określenie, niech będzie choćby koncepcja – do której wypadnie jeszcze wrócić – zaproponowana przez Pawła Rojka, według którego polskie starania o intronizację Chrystusa Króla można traktować jako odpowiedź na wezwanie Jürgena Habermasa do postsekularyzmu⁴, co on sam nazywa „ludowym postsekularyzmem”⁵. Tak rozumiany postsekularyzm jest działaniem programowo skierowanym przeciwko nowoczesności rozumianej jako konglomerat antyreligijnych idei, z których najważniejsza wydaje się teza o autonomii czy rozdziale sfer *sacrum* i *profanum*. Inicjatywy rodzące się w tym kręgu intelektualnym, a rozumiane jako postsekularne, opisują wszystkie przejawy ponownego zżycia rozprutej przez modernizm tkanki społecznej. Podobnych przykładów rekonkwisty przestrzeni publicznej przez religię (czemu sprzyja aktualna sytuacja społeczno-polityczna w Polsce) można przytoczyć więcej. Pozostaje postawić pytanie – co to ma rzeczywiście wspólnego z postsekularyzmem?

3 P. Bogalecki, A. Mitek-Dziemba, *Wprowadzenie do myśli postsekularnej*, s. 28.

4 Chodzi oczywiście o słynny wykład Jürgena Habermasa wygłoszony 14.10.2001 r. Zob.: J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, tłum. M. Łukasiewicz, „Znak” 2002, nr 9, s. 8–21.

5 Zob. P. Rojek, *Konserwatyzm awangardowy*, Kraków 2016, s. 147–188; P. Popiołek, *Radykalna intronizacja. Chrystus Król Polski i teologia postsekularna*, „Pressje” 2014, t. 36, s. 95–108. „Takie ujęcie sprawy nie tylko blokuje Habermasowską pracę «przekładu», ale w istocie uniemożliwia jakąkolwiek sensowną rozmowę. Zamiast niej pojawia się fantazjowanie o upragnionym powrocie do przeszłości [...], zaś sam «postsekularyzm» sprowadzony zostaje do roli narzędzia walki”, P. Bogalecki, *Przeprowadzki Boga. O potrzebie myśli postsekularnej*, „Więź” 2017, nr 3, s. 174.

2. Religijne ruchy tektoniczne

Na potrzeby niniejszego tekstu przyjmę określenie, które wydaje mi się operatywne. Otóż pójdę tutaj za intuicją Tomáša Halíka, który zauważa, że współcześnie mamy do czynienia z silną sekularyzacją na poziomie instytucjonalnym, natomiast kwestionuje istnienie sekularyzacji na poziomie indywidualnym, a zwłaszcza na poziomie kulturowym. „Długo powtarzana opinia, że religia będzie słabnąć i obumierać, wynikała z zawężonej perspektywy badaczy, którzy śledzili głównie społeczną rolę tradycyjnych instytucji religijnych [...]” – pisze Halík⁶. Podobnie mówi Charles Taylor:

nowoczesna świecka kultura stanowi mieszankę zarówno autentycznych odczytań Ewangelii, stylów życia zgodnych z prawdą Wcielenia, jak i form zamknięcia się na Boga i negacji Dobrej Nowiny. Mam tu na myśli też to, że kultura nowoczesna, zrywając ze strukturami i systemem wierzeń świata chrześcijańskiego, zarazem rozwinęła pewne aspekty chrześcijaństwa bardziej, niż to było wcześniej możliwe⁷.

Według tej koncepcji do zjawiska sekularyzmu należy podejść nie jak do pewnego globalnego prądu jednako ogarniającego wszystkie płaszczyzny życia człowieka, ale raczej jak do zjawiska o zróżnicowanej intensywności, które inaczej przebiega w odniesieniu do życia indywidualnego, kultury, struktury społecznej czy płaszczyzny instytucjonalnej.

Jeśli przyjąć, że procesy sekularyzacyjne obejmowały wiele płaszczyzn i dokonywały się z różną intensywnością, to inaczej też musi być definiowany postsekularyzm. Juliusz Iwanicki pisze: „W prezentowanym ujęciu przez postsekularyzm rozumie się taką refleksję filozoficzną, w ramach której częściowo uznaje się efekty procesów sekularyzacji, szczególnie w obszarze instytucjonalnym, i po części indywidualnym. Jednocześnie postsekularyzm znacznie redukuje obszar sekularyzacji kulturowej, odkrywając m.in. kryptoreligijność myślenia świeckiego”⁸. W tej perspektywie można powiedzieć, że o ile, rzecz ujmując globalnie,

⁶ T. Halík, *Wzywany czy niewzywany: Bóg się tutaj zjawi. Europejskie wykłady z filozofii i socjologii dziejów chrześcijaństwa*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2006, s. 108–109.

⁷ Ch. Taylor, *Katolicka nowoczesność?*, tłum. A. Pawelec, „Znak” 2003, nr 12, s. 21.

⁸ J. Iwanicki, *Procesy sekularyzacyjne a filozofia sekularna i postsekularna. Tradycje i współczesność*, Poznań 2014, s. 101, przypis 46.

wpływ religii na instytucję państwa jest dużo mniejszy (*regnum* zostało oddzielone od *sacerdotium*), a jednostki w dużej mierze porzuciły praktyki religijne i kościelną tożsamość, o tyle religia i myślenie religijne wciąż drzemią w społeczeństwie i przejawiają się w kulturze. Są czymś na kształt wody podskórnej, która nawadnia podglebie. Podobnej metafory użył Michel Serres, który doświadczenie religijne określa jako najgłębszą warstwę ludzkiej egzystencji, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i kulturowym. Tadeusz Sławek zauważa, że, „stosując terminologię geologiczną, [Serres – A.D.] mówi o niej jako o «płytcie», która «głęboko zanurzona w nieprzejrzywej ciemności przekształca się z wolna, co tłumaczy skokowe zmiany dokonujące się na powierzchni»”⁹. Postsekularyzm zakłada żywotność religii.

Nazwijmy to postsekularyzmem bardziej na płaszczyźnie zjawisk społecznych, niż teoretycznej refleksji humanistów, którzy – w nurcie postsekularnym – wyrażają bardzo poważne zainteresowanie religią oraz tradycyjnie zarezerwowaną dla niej tematyką. Tak postsekularyzm rozumie choćby Agata Bielik-Robson, według której analiza postsekularna „nie dodaje nic do stanu kondycji nowoczesnej; nie postuluje żadnego powrotu do wiary religijnej, nikogo nie nawraca, nie zdradza żadnego nadmiernego fideistycznego entuzjazmu, nie domaga się odrodzenia teologii. Jest nade wszystko analizą [...]”¹⁰. A Sławek dopowie:

„post-sekularyzm” [...] nie jest prostym powrotem religii. Mniej chodzi tu o restytuowanie religii i wprowadzenie jej na scenę politycznych decyzji, bardziej natomiast o rekonfigurowanie doświadczenia religijnego jako istotnego elementu spłotu okoliczności i warunków, w jakich podejmujemy ważne postanowienia i będące ich konsekwencją działania¹¹.

Konkludując, można powiedzieć, iż postsekularyzm jest przede wszystkim punktem widzenia, który potrafi dostrzec nie tylko istnienie, ale także wartość tego, co doświadczone na sposób religijny. Punktem wyjścia jest oczywiście założenie, że to, co religijne, nie zostało

⁹ T. Sławek, *Ratujące niebezpieczeństwo postsekularyzmu. Słowo wstępne* [w:] *Drzewo poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, s. 13.

¹⁰ A. Bielik-Robson, *Postłowie* [w:] *Drzewo poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, s. 351.

¹¹ T. Sławek, *Ratujące niebezpieczeństwo postsekularyzmu. Słowo wstępne*, s. 22.

zupełnie po Weberowsku „odczarowane”, ale nadal trwa, choć – być może – pod innym adresem.

3. Od religii do duchowości

Kluczem do zrozumienia problemu jest według mnie zdefiniowanie tego, co nazywamy religią i religijnością. W swojej rozprawie doktorskiej pt. *Religia i sekularyzm. Wzajemne zapośredniczenie dwóch narracji interpretacyjnych we współczesnej debacie nad sekularyzacją* Miłosz Puczydłowski przytacza definicję brytyjskiego socjologa Davida Martina z jego pracy *A General Theory of Secularization*: „Przez «to, co religijne» rozumiem akceptację pewnego poziomu rzeczywistości pozostającego poza światem obserwowalnym, dostępnym nauce. Przypisuje się mu znaczenia oraz cele, które dopełniają i przekraczają znaczenia oraz cele o wymiarze czysto ludzkim”¹². Wszyscy, nawet intuicyjnie, możemy przyjąć jeszcze ogólniejszą definicję religii, która zakłada, że prócz tego, co empiryczne, istnieje jeszcze coś, co wykracza poza tę rzeczywistość, a ona sama ma znaczenia ją przekraczające, co nazywamy ogólnie zdolnością człowieka do transcendencji. Jak często wnosi się z etymologii słowa „religia”, jest ona tym, co łączy obie rzeczywistości: przyrodzoną (empiryczną) i nadprzyrodzoną (pozaempiryczną).

Słusznie zauważa Puczydłowski: „Należy pamiętać, że akceptacja owego, określanego przez Martina jako «religijny», mechanizmu transcendowania oraz zgoda na przypisywanie rzeczywistości wyższych znaczeń nie musi wcale wiązać się z aprobatą tradycyjnego modelu religii i religijności”¹³. To jest pierwsza, ważna konstatacja, z którą należy się zgodzić. Sekularyzacja rozumiana przede wszystkim jako odkościelnienie religii, utrata wpływu religii tradycyjnych na instytucje świeckie czy też spadek liczby wiernych w Kościołach – że wymienię te trzy przejawy procesów sekularyzacyjnych – wcale nie musi oznaczać spadku tego, co nazwę na potrzeby tego tekstu społecznym

¹² D. Martin, *A General Theory of Secularization*, Aldershot, 1993, s. 12; cyt. za: M. Puczydłowski, *Religia i sekularyzm. Wzajemne zapośredniczenie dwóch narracji interpretacyjnych we współczesnej debacie nad sekularyzacją*, Kraków 2017, s. 15.

¹³ Tamże.

współczynnikiem religijności, a który – być może – pozostaje *constans*, jest jakąś stałą społeczną. Być może religijność, która dotychczas znajdowała swoje formy i sposoby wyrazu w religiach tradycyjnych i ich formach zinstytucjonalizowanych, dzisiaj bardzo dobrze, coraz lepiej radzi sobie poza tym nurtem. Przypuszczalnie zbyt jednoznacznie utożsamiliśmy religijność – przynajmniej w potocznym dyskursie – z pobożnością chrześcijańską i kościelną formą jej istnienia, a ona wcale nie zanika, lecz poddaje się wielorakim metamorfozom, zachowując swą obecność w społeczeństwie. „Być może Bóg nie umarł, nie wycofał się i nie odszedł – lecz wiecznie się przeprowadza” – jak pisze Bogalecki¹⁴.

Dzisiaj na przykład religia „powraca”, choć wcale nie powraca, lecz jedynie się objawia jako tzw. duchowości (*spiritualities*). W dyskusjach podnosi się, że duchowość to nie religia. Ze duchowość (*spirituality*) jest konsekwencją zwrotu podmiotowego (*subjective turn*) oraz realizacją podmiotowego modelu życia (*subjective-life*). I przynajmniej w pewnym zakresie należy się z tym zgodzić¹⁵. Istnieje duchowość wewnątrzreligijna, która wywodzi swe zasady i intuicje z postawy *stricte* religijnej oraz duchowość niereligijna czy pozareligijna, która nie wywodzi swych racji z tego, co klasycznie rozumiane jest jako nadprzyrodzone, choć czasami odwołuje się do jakichś pozaludzkich mocy. Tę drugą często nazywa się także „nową duchowością”. Jeśli nawet religijność (religia) i duchowość nie są tym samym, to należy powiedzieć, że duchowość doskonale może z religią współlistnieć, a nawet ją zastąpić, stać się jej ersatzem, ponieważ daje coś, co było dotychczas zarezerwowane dla religii – bogactwo życia wewnętrznego¹⁶.

Znamienne jest to, że istnieje także „duchowość ateistyczna”, którą wywodzi się z założenia, że religia nie jest elementem koniecznym dla posiadania i rozwoju życia duchowego. André Comte-Sponville pisze:

Niezależnie od tego, czy wierzyć w Boga, w nadprzyrodzoność i *sacrum*, musicie się skonfrontować z nieskończonością, wiecznością, absolutem oraz wami samymi. [...] To że ktoś jest ateistą, nie oznacza, że zaprzecza istnieniu tego, co absolutne.

¹⁴ P. Bogalecki, *Przeprowadzki Boga. O potrzebie myśli postsekularnej*, s. 179.

¹⁵ Zob. P. Heelas, *Challenging Secularization Theory: The Growth of „New Age” Spiritualities of Life*, „The Hedgehog Review” 2006, nr 1–2, s. 46–58.

¹⁶ Zob. W. Pawluczuk, *Duchowość* [w:] *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Zółtkowska, J. Mariański, s. 91.

Oznacza natomiast, że zaprzecza tendencji absolutu, jego duchowości, jego osobowości, zaprzecza, że absolut jest Bogiem. [...] Duchowość w tym ujęciu jest naszym stosunkiem nie tyle do absolutu, nieskończoności lub wieczności, ile do człowieczeństwa, skończoności i czasu. [...] życie duchowe w swoim najwyższym punkcie styka się z mistycyzmem¹⁷.

Takie ujęcie czyni religię jako źródło duchowości zupełnie zbędną. Duchowość „na polanie” doskonale może zastąpić duchowość kościelną i religijną. Jako ludzie religijni nie mamy już na nią monopolu.

4. Duchowość i (nie)potrzeba zbawienia

Duchowość – również ateistyczna czy niereligijna – doskonale radzi sobie także z problemami, które dotychczas były zarezerwowane dla religii, a którymi są: problem pochodzenia zła i śmierć rozumiana jako koniec ziemskiej egzystencji. Konieczność znalezienia odpowiedzi na klasyczne pytanie teodycei – *unde malum* – w duchowości ateistycznej zostaje zniesiona. Przede wszystkim zło nie jest żadną tajemnicą. Filozof zaznacza:

Dla ateisty istnienie zła jest zrozumiałe samo przez się. Nie stanowi ono problemu (teoretycznego), lecz (praktyczną) przeszkodę i oczywistość. [...] Lepiej uznać zło za to, czym jest – w jego banalności i ogromie, w jego potwornej i niedającej się zaakceptować oczywistości – patrzeć mu w twarz i zwalczać jak tylko można¹⁸.

Pozostaje jeszcze kwestia śmierci. Comte-Sponville przyznaje, że najtrudniejsza jest nie własna śmierć, ale śmierć kogoś bliskiego. Badacz mówi tak: „W takich chwilach religia jest naszą słabością, którą ujawniamy w obliczu nicości. Z tego powodu dla wielu ludzi religia jest niezbędna. Mogliby się od biedy obyć bez nadziei dla samych siebie. Lecz nie poradzą sobie bez pocieszenia i rytuałów, gdy dotknie ich zbyt trudna do uniesienia żałoba. Dlatego potrzebne są im Kościoły. I dlatego nieprędko znikną”¹⁹.

¹⁷ A. Comte-Sponville, *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*, tłum. E. Aduszkiewicz, Warszawa 2011, s. 144.

¹⁸ Tamże, s. 121, 127.

¹⁹ Tamże, s. 25–26.

Nie podzielam optymizmu Comte-Sponvilla co do konieczności istnienia religii jako mającej monopol na odpowiedzi na pytania ostateczne. Nie jestem wcale przekonany, że religia ocaleje jako narzędzie pocieszenia. Podstawowym zadaniem religii jest udzielenie odpowiedzi na pytania: „Skąd przychodzimy, dokąd zmierzamy, kim jesteśmy?”. Jaki jest sens tego, co dzisiaj, tego, co było przedtem i tego, co będzie potem? Trzeba jednak pamiętać, że tę odpowiedź każda religia daje w kontekście jakiejś teologii odpłaty, kary i nagrody, które – jako sankcje za doczesne życie – zostają przeniesione na wieczność, życie pośmiertne, kolejne wcielenia itd. Być może się mylę, ale – przynajmniej w naszym kręgu kulturowym, który wyrósł z chrześcijaństwa – piekło dawno zostało już prawie zupełnie zniesione. Badania wiary Polaków pokazują, że polscy katolicy tradycyjnie stosunkowo najbardziej sceptyczni pozostają w kwestii wiary w piekło. W jego istnienie wierzy 56% badanych, w tym tylko 25% zdecydowanie. Przekonanie, że po śmierci – jak śpiewał zespół Budka Suflera – „wszyscy święci balują w niebie”, a my wraz z nimi, jest coraz bardziej powszechne i dominujące²⁰, i to tak bardzo, że onieśmiela księży, którzy chcieliby mówić o piekle.

Dlaczego tak się dzieje? Comte-Sponville wyjaśnia: lepsza jest perspektywa nicości niż ryzyko wiecznego potępienia. Lepiej nie być niż całą wieczność „być źle”. Myślę jednak, że przeświadczenie o pośmiertnej nicości dotyczy naprawdę niewielu. Pozostali są dogłębnie przekonani, że wszystko będzie dobrze. Religia z tą całą teologią odpłaty staje się dzisiaj naprawdę zbędna, a przynajmniej mocno przeszkadza, przecież wszyscy – jak to się dzisiaj często słyszy – „pójdziemy do domu Ojca”, wszyscy, dobrzy i źli. Sprzyja temu rozumiana w sposób niezwykle uproszczony chrześcijańska teologia miłosierdzia, która została mocno przypomniana za pontyfikatu papieża Franciszka.

Puczyłowski przytacza w swojej pracy doktorskiej wyniki badań przeprowadzonych w mieście Kendal w Anglii. Przewodnią tezę książki jest stwierdzenie, że jeżeli analizowane zjawiska społeczne przebiegać będą nadal z dynamiką podobną do tej, z jaką mieliśmy do czynienia w ostatnich 20–30 latach, to około roku 2030 Europę czeka duchowa rewolucja. Religie tradycyjne, monoteistyczne, scentralizowane i oparte

²⁰ Dla porównania tylko 22% nie wierzy w niebo, w tym 11% zdecydowanie. CBOS, Komunikat z badań 29/2015: Kanon wiary Polaków, oprac. R. Boguszewski.

na koncepcji zewnętrznej transcendencji ustąpią miejsca duchowości (*spirituality*), która nie potrzebuje jakiegś zobiektywizowanej nadprzyrodzoneści. Będą to praktyki rozwijania własnej osobowości i holistycznego ujęcia świata w oparciu o własne wyemancypowane, a przy tym subiektywne ja. Jako przykłady takich praktyk autorzy podają między innymi medytacje, uzdrawiające masaże, aromaterapię, ćwiczenia jogi, ziołolecznictwo i układanie tarota, a listę można by przecież wydłużyć. Badania prowadzone w Kendal podkreślają, że członkowie tradycyjnych kościołów (*congregational domain*) oraz nowych ruchów religijnych (*holistic milieu*) to dwa prawie całkowicie rozłączne zbiory, z których liczebność pierwszego w drastycznym tempie maleje, a drugiego dynamicznie rośnie²¹.

Gdzie umiejscowić zjawisko nowych duchowości w odniesieniu do procesów sekularyzacyjnych? Wydaje się, że nie ma na to pytanie jednoznacznych odpowiedzi. Janusz Mariański zauważa, że proces społeczno-kulturowy określany mianem nowej duchowości „przez jednych traktowany [jest – A.D.] jako przejaw dalszej sekularyzacji współczesnego świata, przez innych interpretowany jako symptom desekularyzacji i zahamowania procesów sekularyzacyjnych. Można by traktować te trzy procesy przemian jako przebiegające równolegle, z różnym nasileniem w poszczególnych społeczeństwach i regionach świata”²². Ronald Dworkin twierdzi natomiast, że te nowe duchowości to w dużej mierze „uduchowiony ateizm”. Ten amerykański filozof chce go jednak nazwać postawą religijną, według niego bowiem „religia jest głębsza od Boga”, „utrzymuje, że pewna inherentna, obiektywna wartość przenika wszystko, że wszechświat i jego stworzenia budzą nabożną cześć, że ludzkie życie ma cel, a wszechświat początek”²³. Od tak rozumianej religijności bardzo jednak daleko do tego, co zwykliśmy nazywać religią, myśląc najczęściej o jej zinstytucjonalizowanej formie jak chrześcijaństwo czy katolicyzm, na przykład w polskim wydaniu.

²¹ Zob. M. Puczydłowski, *Religia i sekularyzm. Wzajemne zapośredniczenie dwóch narracji interpretacyjnych we współczesnej debacie nad sekularyzacją*, s. 37–38; zob. P. Heelas, L. Woodhead, *The Spiritual Revolution*, Malden–Oxford–Carlton 2005.

²² J. Mariański, *Sekularyzacja. Desekularyzacja. Nowa duchowość. Studium socjologiczne*, Kraków 2013, s. 23.

²³ R. Dworkin, *Religia bez Boga*, tłum. B. Baran, Warszawa 2014, s. 13.

Poświęcam tak dużo miejsca problemowi duchowości rozumianemu jako zastępnik religii, ponieważ uważam, że jest to jeden z największych problemów, przed którymi staje współczesny Kościół. Postsekularny postulat, który formułował Habermas, dotyczył tradycyjnych religii. Przypomnijmy, iż twierdził on, że w erze postsekularnej należy z powagą podejść do dziedzictwa tradycyjnych religii monoteistycznych oraz do obecności ich reprezentantów w wielokulturowym, pluralistycznym społeczeństwie. W książce pt. *Między naturalizmem a religią* Habermas nazywa religię „sensotwórczym zasobem” współczesnej Europy. Habermas pisze:

Tradycje religijne dysponują szczególną mocą artykulacyjną i intuicjami moralnymi, zwłaszcza dotyczącymi delikatnych form wspólnego życia ludzi. Ten potencjał czyni język religii poważnym kandydatem do tego, by służyć za nośnik możliwych treści prawdziwościowych²⁴.

To prawda, nie można jednak nie dostrzegać istotnego przesunięcia w obrębie owego „sensotwórczego zasobu”, który jest, moim zdaniem, różny w religiach tradycyjnych reprezentowanych przez Kościoły, a zupełnie inny – w pewnym sensie alternatywny – w nowych duchowościach. O ile myśl religijna odwołująca się do ujęć tradycyjnych zapewne znajdzie swoje miejsce w dyskursie politycznym czy publicznym – choćby ze względu na wzrastającą obecność islamu w europejskim społeczeństwie – o tyle modele odwołujące się do tzw. nowych duchowości będą się upowszechniać w obszarze doświadczenia indywidualnego, a także w sferze kulturowej.

5. Między intronizacją a obczyzną

Myszę, że możliwe są przynajmniej dwa scenariusze reakcji Kościoła na zjawisko postsekularyzmu. Pierwsza możliwa reakcja została zaproponowana przez wspomnianego już przeze mnie wcześniej Rojka, który pisał, że idea intronizacji Chrystusa Króla to „manifest [...] teorii

²⁴ J. Habermas, *Między naturalizmem a religią*, tłum. M. Pańków, Warszawa 2012, s. 116–117.

i praktyki dążącej do powrotu religii do sfery publicznej”²⁵. Nawiązując do myśli Habermasa, badacz ten uważa, że „polskie starania o introvizację można traktować jako szczególną odpowiedź na niemieckie wezwanie do postsekularyzmu”. Religia według Rojka „nie tyle ma [...] służyć wyczerpującej się formule nowoczesności, co ją radykalnie przekraczać. Religia bowiem nie może – pozostając sobą – niczemu się podporządkować. Religia, jeśli nie jest wszystkim, jest niczym”²⁶. Przy tym założeniu teologia intronizacji ma być bardzo oryginalną, autentycznie ludową i radykalnie postsekularną – to znaczy zrywającą z sekularyzmem – polską teologią polityczną. Habermas w swoim słynnym wystąpieniu we Frankfurcie nawoływał, by oświeceniowy rozum zmienił swój stosunek do zachowanego jeszcze gdzieś w naszych społeczeństwach dziedzictwa religijnego. Nie tylko powinien pogodzić się z trwałym istnieniem enklaw religijnych w obrębie zbudowanego przez siebie porządku, lecz także doceniać społeczną rolę religii i starać się włączyć jej głos do debaty publicznej. Jak zauważa Rojek, Habermas nigdy jednak nie utracił oświeceniowej wiary, że porządek liberalnej demokracji nie wymaga żadnego uzasadnienia metafizycznego czy religijnego. Oczywiście, Rojek taką nadprzyrodzoną legitymizację władzy postuluje. *Regnum* nie może już być więcej oddzielone od *sacerdotium*, ale powinno zostać wprost podporządkowane porządkowi nadprzyrodzonemu. Ostatecznie, postuluje badacz, „warunkiem przetrwania pozytywnych osiągnięć nowożytności jest nowe średniowiecze. Liberalna demokracja może istnieć nadal wyłącznie jako królestwo Jezusa Chrystusa”²⁷. W ten sposób dokona się ostatecznej sakralizacji rzeczywistości. Czy jednak rzeczywistość poświęcona stanie się automatycznie rzeczywistością świętą?

Przyznam, że o wiele bliższe jest mi stanowisko Giorgio Agambena, który w swoim eseju *Piłat i Jezus* pisze tak:

Ten, który nie przyszedł na świat, by go sądzić, lecz zbawić, musi, być może właśnie z tego powodu, odpowiadać podczas procesu, poddać się wyrokowi, którego jego *alter ego*, Piłat, zresztą nie ogłosi – nie może ogłosić. Nie sposób pogodzić

²⁵ P. Rojek, *Konserwatyzm awangardowy*, s. 147.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże, s. 171; zob. także: A. Draguła, *Teologia narodu bez teologii*, „Więź” 2017, nr 3, s. 220–226.

sprawiedliwości i zbawienia, na zmianę raz za razem wykluczają się i przywołują [...]. Świadczy tu i teraz o królestwie, którego tu nie ma, znaczy pogodzić się z tym, że to, co chcemy zbawić, osądza nas. Świat w swej przemijalności nie pragnie bowiem zbawienia, lecz sprawiedliwości, a to dlatego właśnie, że nie prosi o zbawienie. Stworzenia, o tyle, o ile nie dają się zbawić, osądzają to, co wieczne²⁸.

Agamben wprowadza perspektywę, której brak Rojkowi. To perspektywa zbawienia. To nie – jak pisał Rojek – „religia, jeśli nie jest wszystkim, jest niczym”²⁹, ale zbawienie, które wcale nie jest tożsame z religią, a na pewno nie z podporządkowaniem czy utożsamieniem władzy doczesnej z nadprzyrodzonym królestwem. Władza zawsze będzie dążyć do ustanowienia sprawiedliwości, królestwo – do realizacji zbawienia. Świat nie chce zbawienia, świat chce sprawiedliwości, dlatego wydaje Jezusa na sąd. Sprawiedliwość należy bowiem do porządku należności, zbawienie – do porządku daru.

Agamben nie staje przeciwko Bogu, ale przeciwko teologii politycznej jako nauce o pozaświatowym źródle władzy politycznej. Przeciwstawia jej teologię ekonomiczną, która ukazuje dzieje zbawienia jako nieustanne napięcie pomiędzy *oikonomias sacramentum* a *mysterium iniquitatis*. Ta teologia odnosi się do czasów ostatecznych, których czas nadejścia jest nieznany, i do Paruzji, czyli powtórnego przyjścia Mesjasza. W tekście pt. *Kościół i królestwo* Agamben pisze: „Czasownik *paroikein* – przebywać w mieście jako cudzoziemiec – oznacza sposób, w jaki każdy chrześcijanin zamieszkuje świat, a co za tym idzie – sposób, w jaki doświadcza czasu mesjańskiego”³⁰. Teza Agambena jest oczywista: chrześcijanie winni zamieszkiwać ten świat jako cudzoziemcy, jako obcy. Tak też winien jawić się Kościół w relacji do świata. Niestety – jak pisze włoski filozof – nie mogąc się doczekać Paruzji, czyli powtarznej obecności Pana, wspólnota pierwszych chrześcijan „zmieniła swój sposób myślenia, czego efektem była stabilizacja instytucjonalnej i prawnej organizacji Kościoła. W konsekwencji Kościół przestał *paroikein*,

²⁸ G. Agamben, *Piłat i Jezus*, tłum. M. Surma-Gawłowska, A. Zawadzki, Kraków 2017, s. 75–76.

²⁹ P. Rojek, *Konserwatyzm awangardowy*, s. 147.

³⁰ G. Agamben, *Kościół i królestwo*, tłum. G. Jankowicz, „Tygodnik Powszechny” 2013, nr 12, s. 14.

przebywać na ziemi jak na obczyźnie, i zaczął *katoikein*, mieszkać tu jak obywatel, a zatem – jął funkcjonować jak inne ziemskie instytucje”.

Agamben wygłosił swój tekst w katedrze Notre Dame w Paryżu w dniu 8 marca 2009 roku. Był on skierowany „do Kościoła Bożego w Paryżu”. W konkluzji zawarł pytanie: „Czy Kościół wykorzysta historyczny moment i odzyska swe mesjańskie powołanie?” i przestrogę: „Jeśli tego nie uczyni, istnieje poważne ryzyko, że ulegnie katastrofie, grożącej każdemu ziemskiemu rządowi i każdej ziemskiej instytucji”. To ewidentne ryzyko wiąże się z pokusą, która wcale nie jest nowa, i zapewne nie da się jej pokonać raz na zawsze. Ta pokusa to zamiana naszego kościelnego *status quo* tutaj na ziemi z *parokia* na *oikos* – z zamieszkiwania poza domem na dom, z obczyzny na ojczyznę. „Jeśli Kościół odetnie swą pierwotną więź z *parokia*, przypadnie w odmętach historii” – wieszczy Agamben. Po Kościele, który się na tym świecie zadamawia, pozostają wspaniałe zabytki. To prawda. Dobrze, że przynajmniej niektóre z nich służą temu, by przypomnieć, że – także ich – „czas jest krótki” (1 Kor 7,29).

Zakończenie

Wielu upatruje w postsekularyzmie szansę, zwłaszcza w tej wersji, która postuluje powrót pierwiastka religijnego do przestrzeni publicznej, czego przykładem może być koncepcja Rojka. Wydaje się jednak, że fundowanie zbawczej wiary – a to w gruncie rzeczy winno interesować teologa – jest tak samo niebezpieczne w odniesieniu do postsekularnej duchowości, jak i do postsekularnego powrotu religii do przestrzeni publicznej. Może istnieć bowiem zarówno duchowość bez Boga, jak i religia bez wiary. Obie bowiem formy odnoszą się w gruncie rzeczy do tego samego – do religijnej samowystarczalności, która niesie pociechę. A jak słusznie twierdzi Simone Weil, „Religia jako źródło pociechy jest przeszkodą w prawdziwej wierze”³¹. Pocieszony nie potrzebuje wszak zbawienia. Postsekularną szansą może być – jak to czyni Agamben – raczej przypomnienie, że królestwo „nie jest z tego świata” (J 18,33).

³¹ S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona (Wybór myśli)*, tłum. A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa 1965, s. 32.

Postsekularyzm w wersji intronizacyjnej postuluje określone zadomowienie, a wiara, jak pisze Bielik-Robson, winna mieć wymiar eksodyczny, powracać do Wyjścia, Exodusu jako swego pra-źródła, aby „przezwy-
ciężać wszystko, co zastane”³².

Bibliografia

- Agamben G., *Kościół i królestwo*, tłum. G. Jankowicz, „Tygodnik Powszechny” 2013, nr 12.
- Agamben G., *Piłat i Jezus*, tłum. M. Surma-Gawłowska, A. Zawadzki, Kraków 2017.
- Bielik-Robson A., *Postowie* [w:] *Drzewo poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, red. P. Bogalecki, A. Mitek-Dziemba, Katowice 2012.
- Bogalecki P., Mitek-Dziemba A., *Wprowadzenie do myśli postsekularnej* [w:] *Drzewo poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, red. P. Bogalecki, A. Mitek-Dziemba, Katowice 2012.
- Bogalecki P., *Przeprowadzki Boga. O potrzebie myśli postsekularnej*, „Więź” 2017, nr 3.
- cbos, Komunikat z badań 29/2015: Kanon wiary Polaków, oprac. R. Boguszewski.
- Comte-Sponville A., *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*, tłum. E. Aduszkiewicz, Warszawa 2011.
- Draguła A., *Teologia narodu bez teologii*, „Więź” 2017, nr 3.
- Dworkin R., *Religia bez Boga*, tłum. B. Baran, Warszawa 2014.
- Habermas J., *Między naturalizmem a religią*, tłum. M. Pańków, Warszawa 2012.
- Habermas J., *Wierzyć i wiedzieć*, tłum. M. Łukasiewicz, „Znak” 2002, nr 9.
- Halík T., *Wzywany czy niewzywany: Bóg się tutaj zjawia. Europejskie wykłady z filozofii i socjologii dziejów chrześcijaństwa*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2006.
- Heelas P., *Challenging Secularization Theory: The Growth of „New Age” Spiritualities of Life*, „The Hedgehog Review” 2006, 1–2.

³² A. Bielik-Robson, *Postowie*, s. 354.

- Heelas P., Woodhead L., *The Spiritual Revolution*, Malden – Oxford – Carlton 2005.
- Iwanicki J., *Procesy sekularyzacyjne a filozofia sekularna i postsekularna. Tradycje i współczesność*, Poznań 2014.
- Mariański J., *Sekularyzacja* [w:] *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Zółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004.
- Mariański J., *Sekularyzacja. Desekularyzacja. Nowa duchowość. Studium socjologiczne*, Kraków 2013.
- Martin D., *A General Theory of Secularization*, Aldershot 1993.
- Pawluczuk W., *Duchowość* [w:] *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Zółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004.
- Popiołek P., *Radykalna intronizacja. Chrystus Król Polski i teologia postsekularna*, „Pressje” 2014, t. 36.
- Puczydłowski M., *Religia i sekularyzm. Wzajemne zapośredniczenie dwóch narracji interpretacyjnych we współczesnej debacie nad sekularyzacją*, Kraków 2017.
- Rojek P., *Konserwatyzm awangardowy*, Kraków 2016.
- Sławek T., *Ratujące niebezpieczeństwo postsekularyzmu. Słowo wstępne* [w:] *Drzewo poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, red. P. Bogalecki, A. Mitek-Dziemba, Katowice 2012.
- Taylor Ch., *Katolicka nowoczesność?*, tłum. A. Pawelec, „Znak” 2003, nr 12.
- Weil S., *Świadomość nadprzyrodzona (Wybór myśli)*, tłum. A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa 1965.

Ireneusz Szczukowski

UNIWERSYTET KAZIMIERZA WIELKIEGO W BYDGOSZCZY

Oddalenie i dystans

Hölderlin Jeana-Luca Mariona

Jean-Luc Marion jest myślicielem zmagającym się zarówno ze współczesną refleksją postmodernistyczną (i jej różnymi mutacjami), jak i religijną tradycją próbującą udźwignąć ciężar mówienia o tym, co nieuwarunkowane nie tylko za pomocą języka klasycznej metafizyki, ale w odwołaniu do tych konceptów teoretycznych, które prowadzone w perspektywie postsekularnej koncentrowały się wokół różnie interpretowanej kwestii śmierci Boga¹. Celem postawionym przez Mariona, usiłującego, za Martinem Heideggerem, Emmanuelem Levinasem czy Jacques'em Derridą, przemyśleć na nowo podstawy dyskursu filozoficznego czy nawet teologicznego, jest dążenie do skonstruowania „z wnętrza” ponowoczesnych przeformułowań takiego sposobu uprawiania refleksji, która umożliwi wyzwolenie z pułapki pojęciowych idoli, otwarcie na to, co nieskończone i objawiające się poprzez dystans. To właśnie tego dystansu strzeże Marion, odwołując się do teologii apofatycznej. Refleksji francuskiego fenomenologa towarzyszy również analiza trzech kluczowych dla niego autorów: Fryderyka Nietzschego, Fryderyka Hölderlina i Pseudo-Dionizego Areopagity, zawarta w książce *Idol i dystans*, których twórczość adaptuje, by toczyć batalię o rozumienie boskości w postsekularnym świecie.

Celem niniejszego szkicu będzie próba odpowiedzi na pytania, dlaczego poezja Hölderlina staje się ważna dla Mariona – jego projektu przekroczenia dyskursu metafizycznego, który odpowiedzialny jest za

¹ Zob. np. *Deus otiosus. Nowoczesność w perspektywie postsekularnej*, red. A. Bielik-Robson, M.A. Sosnowski, Warszawa 2013.

„ontoteologiczną idolatrię”², a także, jakie tryby interpretacyjne uruchamia francuski filozof, czytając teksty niemieckiego poety, który na trwałe zapisał się w dziejach kultury europejskiej.

1.

Hanna Arendt w liście do Heideggera, zachwycona jego odczytaniem poezji Eduarda Mörikego, Georga Trakla, Rainera Marii Rilkego i wreszcie Hölderlina, wyznaje: „Nikt jeszcze nie czytał tak jak ty”³. To niemiecki filozof na dobrą sprawę rozstawił twórczość autora *Empedoklesa*, burząc nie tylko poznawcze przyzwyczajenia historyków literatury, ale też fascynując czytelników strategią „ujawnienia skrytych lub niepełnych impulsów i znaczeń [...], wyświetlenia tego, co tkwi niejako pod wierszami”⁴. Heidegger, przypomnijmy, w emfaticzny sposób pisał o twórczości niemieckiego twórcy, która jest „dla nas przeznaczeniem”⁵, a pytanie „Co mówi poezja Hölderlina?”⁶ sytuował w kontekście własnego namysłu zarówno nad istotą języka, jak i dziejów samego bycia⁷. Dla niego słowa niemieckiego poety są

2 J.-L. Marion, *Idol i dystans*, tłum. W. Starzyński, U. Idziak-Smoczyńska, Kraków 2016, s. 10. Zob. także: tenże, *Bóg bez bycia*, tłum. M. Frankiewicz, wprowadzenie K. Tarnowski, Kraków 1996; tenże, *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*, tłum. W. Starzyński, Warszawa 2007. Zob. przykładowe opracowania: K. Tarnowski, *Jean-Luc Marion: teologia w horyzoncie daru* [w:] tegoż, *Bóg fenomenologów*, Tarnów 2000, s. 235–259; A. Nawrocki, *Jean-Luc Marion. Nowe drogi w fenomenologii*, Warszawa 2002.

3 Cyt. za: G. Steiner, *Poezja myślenia. Od starożytnych Greków do Celana*, tłum. B. Baran, Warszawa 2016, s. 231.

4 Tamże, s. 228.

5 M. Heidegger, *Objaśnienia do poezji Hölderlina*, tłum. S. Lisiecka, Warszawa 2004, s. 205.

6 Tamże, s. 205.

7 O strategii lekturowej Heideggera napisano wiele: zob. np. A. Melberg, *Hölderlin Heideggera: cezura i chiasm*, tłum. K. Szewczyk-Haake „Przestrzenie Teorii” 2009, nr 12, s. 283–304. Zob. także polemikę T.W. Adorna z autorem *Bycia i czasu*: T.W. Adorno, *Parataksa. O późnej liryce Hölderlina* [w:] tegoż, *O literaturze. Wybór esejów*, wyboru dokonał L. Budrecki, tłum. A. Wołkowicz, Warszawa 2005, s. 40–93. Warto przypomnieć także analizy twórczości Georga Trakla: M. Heidegger, *W drodze do języka*, tłum. J. Mizera, Kraków 2000. Poezja w filozofii hermeneutycznej zajmowała szczególnie miejsce. Należy przypomnieć np. prace: C. Wodziński, *Kairos*.

ważne dla „obecnej epoki”, wskazują, czym jest prawda bycia i jak się ona wydarza⁸.

Marion, uczeń i zarazem adwersarz Heideggera, ponawia zatem pytanie swego mistrza, dokonuje również gestu porzucenia filologicznego spojrzenia na twórczość Hölderlina. „Jedynym kryterium interpretacji będzie zatem jej płodność”⁹ – pisze francuski fenomenolog, nieco dalej wskazując na sam sposób czytania, który do pewnego stopnia będzie przypominał Heideggerowskie wsłuchiwanie się w słowa poety; z tą różnicą, że autor *Boga bez bycia* chce prześledzić „to, co Nietzsche, Hölderlin i Dionizy mogą nam jeszcze dać do myślenia w odniesieniu do dystansu [...]. Nie będzie nam zatem chodziło o wyjaśnianie autorów, lecz o przyzwolenie, by uczyli nas o dystansie”¹⁰. Marion wyraźnie wskazuje zatem, że jego odczytanie nastawione jest na „forsowanie” tekstu, nie tylko ze względu na „gęstość” i niejednoznaczność twórczości Hölderlina, ale samą właściwość poetyckiej wypowiedzi, otwierającej pole „dla wielości interpretacji, w tym również dla lektury teologicznej”¹¹. Owa lektura, co należy podkreślić, znacznie odbiega od znanych na gruncie polskim konceptów rozumienia literatury jako „*loci theologici*”¹² czy nośnika kerygmatu¹³. Nie polega ona bowiem na konfrontacji tekstu z jakimś określonym systemem doktrynalnym, ale będzie miała

Konferencja w Todnaubergu. Celan – Heidegger, Gdańsk 2010; H.-G. Gadamer, *Poetica. Wybrane eseje*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 2001; tenże, *Czy poeci umilkną?*, wyboru dokonał i oprac. J. Margański, tłum. M. Łukasiewicz, Bydgoszcz 1998. Na temat różnic Gadamerowskiej i Heideggerowskiej lektury poezji zob. np. J. Gutorow, *Magiczne pudelko Gadamera* [w:] tegoż, *Życie w rozproszonym świetle. Eseje*, Wrocław 2016, s. 11–28. Zob. także M. Januszkiewicz, *Wczytywanie (się) w tekst. O interpretacji transakcyjnej*, „Teksty Drugie” 2012, nr 1–2, s. 74–86.

⁸ O. Pöggeler, *Droga myślowa Martina Heideggera*, tłum. B. Baran, Warszawa 2002, s. 271–272.

⁹ J.-L. Marion, *Idol i dystans*, s. 10.

¹⁰ Tamże, s. 21–22.

¹¹ Tamże, s. 143–144.

¹² Zob. np. dwie podstawowe książki: J. Szymik, *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako locus theologicus*, Katowice 1994; tenże, *Problem teologicznego wymiaru dzieła literackiego Czesława Miłosza*, Katowice 1996.

¹³ Zob. np. M. Maciejewski, „*ażeby ciało powróciło w słowo*”. *Próba kerygmatycznej interpretacji literatury*, Lublin 1991; A. Regiewicz, *Kerygmatyczne figury interpretacji*, Kraków 2016.

nieustannie na uwadze to, co niewypowiadalne, wymykające się jednoznacznym sensom zaświadczającym o poetyckim namyśle nad bliskością i oddaleniem, obecnością i dystansem. Można powiedzieć, że będzie to, by użyć pewnego skrótu myślowego, lektura postsekularna, której celem jest wydobycie przetworzonych wątków (krypto)teologicznych, ich wprowadzenie w nowy horyzont problemów i pytań, jakie stawia czytelnikowi współczesna humanistyka¹⁴.

2.

Punktem wyjścia Marionowskiego namysłu nad twórczością Hölderlina jest wczesny poemat *W miłym błękicie*, a punktem dojścia – słynny *Patmos*. Francuskiego filozofa nie interesuje jednak kwestia filologicznych dociekań związanych z atrybucją tego młodzieńczego poematu i jego różnych tekstowych reprezentacji. Stanowi on bowiem dla autora *Boga bez bycia* podstawowy utwór, w którym zaznacza się „ściśła sieć porównań, współbrzmień i odesłań do innych, bezdyskusyjnie kanonicznych tekstów, które można uznać za niezgłębione centrum wszelkiego hölderlinowskiego słowa”¹⁵. Dla Marion świat przedstawiony w początkowych partiach omawianego poematu wskazuje na nadmiar, bogactwo życia, niemalże epifanijny charakter samego istnienia. To na tym tle wyłania się postać człowieka, którą czyni francuski myśliciel podstawą swych rozważań w kontekście problematyki tego, co widzialne i niewidzialne, uruchamiając złożony fenomenologiczny kontekst rozumienia obrazu i naoczności¹⁶. Zacytujmy fragmenty poematu, który pieczołowicie poddaje lekturze Marion:

W miłym błękicie rozkwita metalowym dachem wieża kościoła. Opływa ją gwar jaskółek, otacza ją wzruszający błękit. Słońce wędruje ku górze [...] w wietrze

¹⁴ Zob. np. K. Jarzyńska, *Postsekularyzm – wyzwanie dla teorii i historii literatury (rozpoznanie wstępne)*, „Teksty Drugie” 2012, nr 1–2, s. 294–307; *Drzewo poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, red. P. Bogalecki, A. Mitek-Dziemba, Katowice 2012; *Więzi wspólnoty. Literatura – religia – komparatystyka*, red. P. Bogalecki, A. Mitek-Dziemba, T. Sławek, Katowice 2013.

¹⁵ J.-L. Marion, *Idol i dystans*, s. 175.

¹⁶ Zob. szerzej A. Nawrocki, *Jean-Luc Marion. Nowe drogi w fenomenologii*, s. 39–49.

cicho skrzypi chorągiewka. [...] Z rozmaitych rzeczy rodzi się w głębi ducha powaga. Ale obrazy są tak proste, są tak święte, że często odczuwa się lęk przed ich opisywaniem. Zaś niebianie, którzy są zawsze dobrzy, mają zawsze razem jak bogacze, cnotę i radość. Człowiek powinien to naśladować. Bo czyż nie powinien [...] skierować wzroku w górę: ja też chcę taki być? Tak. Jak długo starcza jeszcze życzliwości w sercu [...] człowiek nie bez powodzenia mierzy się z Boskością. Bo czy Bóg jest nieznan? Czy jest jawny jak niebo? [...] To jest miara człowieka. [...] Bo nie jest czystszy cień nocy z gwiazdami, jeśli mogą tak rzec, niż człowiek, który się zowie obrazem Boskości¹⁷.

To na metaforze „mierzenia się z Boskością” i figurze niebian obdarowujących człowieka koncentruje się francuski filozof, zaznaczając, że „niebianie pozostają w dystansie, a wtedy mogą oglądać *obrazy*, ich samo wycofanie przyjmuje wzniesienie się widzialnego. Albo raczej to, co widzialne, dostępuje odciśnięcia czy godności przypiływu [...], tylko poprzez przyjęcie tego, w co przysposabia go wycofanie”¹⁸. W wypowiedzi Marion pojawiają się kluczowe dla jego refleksji figury wycofania się i dystansu¹⁹. Poezja Hölderlina staje się znakiem nie zadomowienia w byciu – jakby chciał Heidegger – ale znakiem zadomowienia w dystansie²⁰. W poemacie – jak chce Marion – dystans określa relację, jaka zachodzi między człowiekiem a niebianami (Bogiem). Wycofanie się Boga umożliwia także wycofanie się człowieka, które pozwala spojrzeć na świat nie tylko jako obszar zamieszkiwania i zakorzenienia, ale miejsce, wobec którego zawsze człowiek istnieje w oddaleniu. Oddalenie wobec świata łączy się z dystansem wobec Boga, a dodajmy, że tylko dystans gwarantuje pragnienie tego, co inne i otwarcie na donację²¹.

¹⁷ F. Hölderlin, *Poezje*, tłum. i oprac. A. Lam, Warszawa 1998, s. 216.

¹⁸ J.-L. Marion, *Idol i dystans*, s. 98.

¹⁹ Tamże, s. 100: „Czy miarą człowieka będzie mierzenie się z Bogiem? Bez wątpienia, byle tylko banalność nie zakryła czegoś istotnego: że sam Bóg, jako przyjmujące wycofanie, ustala miarę, która jest samym jego wycofaniem [...]. Tym na podstawie czego człowiek bierze miarę dla ustalenia swej własnej miary, jest miara, którą ustala Bóg dla swego wycofania”.

²⁰ Por. A. Nawrocki, *Jean-Luc Marion. Nowe drogi w fenomenologii*, s. 96.

²¹ Zob. szerzej. U. Idziak, *Dar. Spór między Jeanem-Lukiem Marionem a Jacques'em Derridą*, Kraków 2009. Marion pisze: „Jeśli wzrok Niebian właściwie zaopatruje odsunięcie się od rzeczy, by przyjąć w nich ich obraz, to człowiek będzie musiał naśladować owo wycofanie” – tenże, *Idol i dystans*, s. 98.

3.

Zastosowanie przez francuskiego filozofa kategorii wycofania się warunkuje sposób interpretacji pojawiającej się w twórczości niemieckiego poety postaci Edypa i tym samym greckiej tragedii. Hölderlin pisze:

Kiedy ktoś patrzy w zwierciadło, człowiek, i widzi tam swój obraz jak namalowany; on jest podobny do człowieka. Wizerunek ludzki ma oczy, natomiast księżyc ma światło. Król Edyp ma, być może, jedno oko za dużo. Ach, cierpienia tego człowieka, one się wydają nie do opisanego, nie do wypowiedzenia, nie do wyrażenia. [...] Ale jak to jest ze mną, czy wspominam ciebie teraz? [...] To oczywiście cierpienie, które dręczy Edypa? Oczywiście przez to. A czy Herkules też cierpiał? Zapewne. [...] Lecz i to jest cierpienie, gdy człowiek jest pokryty plamami lata, gdy jest się plamami pokryty całkiem! To czyni piękne słońce, ciągnie mianowicie wszystko ku górze [...]. Cierpienia, jakie dźwigał Edyp, wydają się takie, jak gdyby biedny człowiek skarżył się, że czegoś mu brak. Syn Lajosa, biedny wygnaniec w Grecji! Życie jest śmiercią, a śmierć jest także życiem²².

Marion, czytając ten fragment, nie tylko dokonuje analizy fenomenów odbicia zwierciadła i spojrzenia, ale przede wszystkim próbuje odpowiedzieć na pytanie, kim jest Edyp, dlaczego jego egzystencja spowita jest mrokiem cierpienia. Dla Mariona trzecie oko antycznego bohatera („jedno oko za dużo”) odsyła do „ułudy obrazów”, co zdaniem Mariona bezpośrednio prowadzi do podstawowego tematu greckiej tragedii²³. Jej istotę w twórczości autora *Empedoklesa* znakomicie ujął Philippe Lacoue-Labarthe:

Grecy, tak jak ich sobie wyobraża Hölderlin, mają naturę mistyczną. Posługując się jego terminami, można powiedzieć, że wrodzony im jest uświęcony „patos”, a ich właściwy żywioł to „niebiański ogień”. Poza miarą, wirtuozerią i sprawnością sztuki greckiej Hölderlin widzi Grecję dziką, wydaną na łup boskości i świata zmarłych, podporządkowaną dionizyjskiemu rozlewowi lub apollinijskiemu błyskowi (czego Hölderlin nie oddziela od siebie) – Grecję płomienną, mroczną i czarną, która z tego powodu nie może być promieniująca

²² F. Hölderlin, *Poezje*, s. 217. W polskim wydaniu przywołany fragment to poemat zatytułowany *Kiedy ktoś patrzy w zwierciadło* – zob. komentarz filologiczny, s. 228.

²³ Tenże, *Ikona i dystans*, s. 107–108. Dodajmy, że owa ułuda obrazów zostaje wpisana nie w Heideggerowską dialektykę bycia i pozoru, ale w dialektykę idola i ikony – dwóch najważniejszych pojęć występujących w myśli Mariona.

i solarna. [...] Odkryta w ten sposób przez Hölderlina Grecja to ostatecznie Grecja tragiczna, jeśli istotę tragizmu stanowi, jak mówią, *Anmerungen*, potworne sprężenie boga z człowiekiem, nieograniczone stawanie-się-jednym i transgresja granicy (*hybris*) pełniąca w tragedii (tu: dalekie echo Arystotelesa) funkcję oczyszczającą²⁴.

Tym uwagom wtóruje Marion, dostrzegając, że podłoże i fundament greckiej tragedii leży w objawianiu świętości, w jej „aorgicznym nadmiarze”²⁵. To wokół Figury Edypa, jak chce Marion, koncentrują się Hölderlinowskie rozważania o możliwości ujawnienia się tego, co boskie, które powiązane zostaje z szaleństwem i śmiercią. Edyp – zdaniem francuskiego filozofa – próbuje zmierzyć się z nadmiarem²⁶. Cierpienie bohatera sprawia, że:

wytrzymuje [on – I.Sz.] bezpośrednio natarcie boskości, jak gdyby miało tam miejsce wycofanie. W doznaniu nieobecności miary nie rzeka się jej, lecz w ślepotcie, szaleństwie i cierpliwości bezustannie jej oczekuje. [...] Cierpienie Edypa staje się cierpieniem Hölderlina, a zatem cierpienie naszym, nas Hesperejczyków: „jeśli mogę powiedzieć, że Apollo mnie uderzył”, to trzeba nauczyć się znosić, w wywalczonym wycofaniu, obecność boskości, cierpiąc, spalając się w niej z daleka, nie rozplywając się w niej²⁷.

Edyp Hölderlina/Mariona jest paradoksalną figurą. Świadczy bowiem zarówno o przekroczeniu granicy (co jest artykułowane w kontekście rozważań o tragiczności), jak i poszukiwaniu jej nowego charakteru, pozwalającego na ocalający dystans²⁸.

²⁴ Ph. Lacoue-Labarthe, *Hölderlin i Grecy* [w:] tegoż, *Typografie*, tłum. J. Momro, Kraków 2014, s. 249–50.

²⁵ J.-L. Marion, *Ikona i dystans*, s. III.

²⁶ O różnych sposobach interpretacji losu Edypa zob. Ph. Lacoue-Labarthe, „*Ostatni filozof*”. *Edyp jako figura* [w:] tegoż, *Typografie*, s. 327–350.

²⁷ J.-L. Marion, *Ikona i dystans*, s. 109–110.

²⁸ M. Blanchot komentuje: „Im silniej Hölderlin doświadcza niebiańskiego ognia, tym wyraźniej mówi, by nie oddawać mu się ponad wszelką miarę. Już samo to jest godne uwagi. Ale Hölderlin nie tylko ujawnia niebezpieczny charakter tego doświadczenia; ujawnia również jego fałszywość – przynajmniej w tej mierze, w jakiej miałyby być ono bezpośrednią komunikacją, w tym także z samą bezpośredniością” – M. Blanchot, *Droga Hölderlina* [w:] tegoż, *Przestrzeń literacka*, tłum. T. Falkowski, Warszawa 2016, s. 330.

4.

Tropiąc poetyckie sensy wypowiedzi Hölderlina i sytuując je w kontekście kategorii wycofania, francuski myśliciel zmierza do przeciwstawienia aorgicznemu nadmiarowi świętości „Boga apostołów”²⁹. Namysł Mariona nad twórczością autora elegii *Chleb i wino* coraz usilniej wchodzi w dialog z tradycją teologiczną i to ona zaczyna dominować w podejmowanych analizach. Marion zdecydowanie podąża w stronę konceptów chrystologicznych. Jego zdaniem, niemiecki poeta dokonuje próby przemyślenia postaci Syna Człowieczego, co uwidacznia się w wierszach, m.in. *Niosący pojednanie, Jedyne, Święto pokoju*, których tematyka łączy się z kluczowym dla Mariona utworem *Patmos*³⁰. Podjęte analizy korespondują z projektem teologicznym Hansa Ursa von Balthasara, a zwłaszcza z jego odczytaniem religii i mitu w kontekście chrystologii. Balthasar pisze:

Hölderlin i późny Schelling, ale również Hopkins przedstawiają takiego Chrystusa, który „dziedziczy” pogaństwo bogów, czyli blask teofanii, który przychodzi na Niego „Jedynego”, a przecież całkiem Innego. W szczególności Hopkins postrzega przekrajobraz „w sposób chrystofaniczny” [...]. Dopiero w ten sposób da się sensownie postawić pytanie o jedyność Jego postaci [...].³¹

W interpretacji Mariona wiersze niemieckiego poety wyrażają napięcie pomiędzy pragnieniem bezpośredniego obcowania ze świętością, co grozi ryzykiem stopienia się z bóstwem i w konsekwencji śmiercią, a pragnieniem zachowania dystansu, które łączy się z uznaniem Chrystusa jako ikony Ojca. Oddalenie Boga, zdaniem Mariona, warunkuje jego bliskość: „Ktoś kto życzyłby sobie innej oczywistości Boga od tej widocznej w wycofaniu, z pewnością nie wie, o co prosi, chyba, że prosi o to, by sam Bóg stał się *Bild*, [...], a zatem by wciąż pozostając

²⁹ J.-L. Marion, *Idol i dystans*, s. III.

³⁰ Na temat wątków chrystologicznych w poezji Hölderlina zob. interesującą pracę: M. Ogden, *The Problem of Christ in the Work of Friedrich Hölderlin*, Londyn 1991.

³¹ H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2008, s. 438–439; por. s. 444–445. Na temat koncepcji Balthasara zob. J.P. Bourgeois, *Aesthetic Hermeneutics of Hans-Georg Gadamer and Hans Urs von Balthasar. A comparative analysis*, New York 2007.

w wycofaniu, zrodził się jego własny obraz”³². Poezja Hölderlina zawiera zatem sensy, które stają się ważne dla Marionowskich rozważań w stawce o rozumienie boskości, do której powróci w początkowych partiach *Boga bez bycia*:

Tego, że idol tylko poprzez nieunikniony antagonizm może zbliżyć się do ikony nie trzeba poddawać dyskusji. Z pewnością obydwie pojęcia należą do dwóch odrębnych i pod wieloma względami konkurencyjnych momentów historycznych: *eidolon* zakłada grecki przepych widzialnego świata, którego wielobarwność pociąga za sobą wieloznaczność boskości, podczas gdy *eikon*, będąca przeróbką z hebrajskiego w Nowym Testamencie i mająca swoją teorię w myśli patrystycznej oraz bizantyjskiej, skupia się – wraz z blaskiem widzialnego świata na jedynej postaci tego, którego Hölderlin nazwał właśnie *Der Einzige*, jedynym, porównując do niego i ostatecznie łącząc z nim Dionizosa i Heraklesa³³.

W cytowanym fragmencie pojawia się charakterystyczne dla refleksji francuskiego filozofa wykorzystanie fundamentalnych pojęć idola i ikony – określenia ich wzajemnej relacji w dziejach myśli i religii. Hölderlin jest zatem poetą, w którego twórczości odsłania się dziejowy charakter napięcia pomiędzy immanencją a wymykającą się wszelkiej idolatrii boskością³⁴.

5.

Hölderlinowskiej opowieści o odejściu bogów, czasie marnym nie należy „czytać” przez pryzmat metafor mówiących o „zaćmieniu Boga” (Buber) czy epoce chylącej się ku otchłani (Heidegger). Te rozwiązania wydają się nader powierzchowne. Nie tylko nie odsłaniają sensu poetyckiego słowa, ale rozmijają się z podstawową intuicją teologiczną, mówiącą o wycofaniu się Boga, które dokonuje się we Wcieleniu. Dla Marion miejsca donacji boskości będzie wyspa Patmos. Nie ma ona nic wspólnego z grecką aorgicznością. Zwróćmy uwagę na zastosowanie symboliki światła i cienia, za pomocą której autor *Ikony i dystansu* dokonuje interpretacji chrześcijańskiej idei Boga:

³² J.-L. Marion, *Ikona i dystans*, s. 99.

³³ Tenże, *Bóg bez bycia*, s. 27.

³⁴ Tamże, s. 52–53.

Patmos urządziła przestrzeń, w której Bóg nie poraża swoją obecnością, ani zatem jak w Grecji pozostającej odtąd „bez Boga” nie trapi swoją nieobecnością. Wyspa apostołska: boskość się tam nie uobecnia, lecz daje się uobecnić; również „uczeń, którego miłował Jezus” może jako apostoł na niej zamieszkiwać. Słońce, które na aorgiczny sposób podnosi do chwały lub spala, odsłania tu tylko biedę [...]. Chrystus nie triumfuje w blasku słońca [...] Odrzuca agresywną pełnię słonecznego światła, wycofuje się w cień dystansującej się ubogości³⁵.

Przypomnijmy, że filozofia obecności (ontoteologia) i filozofia daru to dwa przeciwległe bieguny Marionowskiego myślenia³⁶. To one wyznaczają hermeneutykę inicjującej frazy *Patmos*: „Bóg blisko jest, a uchwycić go trudno. Lecz gdzie niebezpieczeństwo / Tam i wybawienie”³⁷, która – jak łatwo się domysleć – będzie koncentrować się na odwołaniu do kluczowej figury dystansu oraz metafor bliskości i oddalenia. Francuski myśliciel pisze zatem:

Gdy bóg staje się zbyt bliski, wtedy chcemy go pojąć, a niebezpieczeństwo bardziej niż sama trudność, nas powala. To, co nas ocala wzrasta wraz z samym niebezpieczeństwem: najbardziej dotykalna bliskość Boga poucza nas, że oddalenie się od niego – zdystansowanie się – jest tym, co jest możliwe dla najwyższej wierności. Bliskość Boga ciąży [*schwer*], w tej mierze, w jakiej poddajemy się okazji przyjęcia wstrząsu, który właśnie może nam jedynie pozwolić na uchwycenie go [*saisir*] i wycofanie się [*dessaisir*]³⁸.

Po raz kolejny separacja stanowi i rozstrzyga o poetyckim i jednocześnie bezpiecznym zamieszkiwaniu ziemi. Opiewany przez Hölderlina dystans zostaje, zdaniem Mariona, powiązany z szeregiem chrystologicznych znaczeń. Frazę: „I oglądali, schyleni, nie bacząc na to, przed Bogiem / postać Odrzuconego”³⁹ wiąże z figurą kenozy (znaną ze

35 J.-L. Marion, *Ikona i dystans*, s. 114.

36 Zob. np. U. Idziak, *Dar. Spór między Jeanem-Lukiem Marionem a Jacques'em Derridą*, s. 29 i nast.

37 Cyt. za: F. Hölderlin, *Co się ostaje, ustanawiają poeci*, wyd. 2 rozszerzone, tłum. A. Libera, Gdańsk 2009, s. 168. Por. inny polski przekład autorstwa A. Lama: „Jest pełen dobra; lecz nikt nie uchwyci/Boga samego. Lecz gdzie niebezpieczeństwo, tam / I ratunek się wzmaga – F. Hölderlin, *Poezje*, s. 164.

38 J.-L. Marion, *Ikona i dystans*, s. 113.

39 F. Hölderlin, *Poezje*, s. 166. W polskim tłumaczeniu *Ikony i dystansu* pojawia się zmieniony przekład, dostosowany do toku wyводу Mariona: „I oglądali, schyleni, przed Bogiem postać, tego, który się zrzekł” – s. 119.

słynnego hymnu zawartego w liście św. Pawła do Filipian 2,5–11⁴⁰). To ona stanie się wiążąca dla przemyślenia kategorii dystansu i wycofania. Marion pisze: „Syn uwidacznia nadobfitość boskości, ogołacając się z niej ogołoceniem świadczącym o jedynym sposobie, w jakim boskość w nim zamieszkuje, poprzez synostwo odnoszące się do Ojca. Nie ma żadnej potrzeby naginania tekstu Hölderlina, by dojść do takich wniosków; wystarczy czytać”⁴¹.

Przywołana wyżej konstatacja niewiele ma wspólnego z naiwnością postawy „bezzałożeniowej” lektury. Wiersze autora elegii *Chleb i wino* francuski filozof bowiem łączy z namysłem nad relacją pomiędzy Ojcem a Synem. Wersety zawarte w *Świątym pokoju*:

Opuszczasz wzrok, niepomny w półcieni
I postać przyjazną przybierasz, ty znany powszechnie
To wzniosłość zgina niemal kolana⁴².

odsyłają, zdaniem Mariona, do samoobjawienia się Boga, manifestującego się przez swe przeciwieństwo (*sub contrario*). Po raz drugi w interpretacji Mariona słycać echa listu św. Pawła do Filipian. Autor *Będąc danym* pisze:

Chwała boskości wydarza się na opak [*de biais*] w ogołoconej postaci Syna. Nic bardziej boskiego od ukrytej chwały i nieobecności i bezpośredniego pojawienia się: ponieważ dla człowieka kwestia boskości zostaje postawiona w kontekście miary ponieważ sama miara stanowi [...] najbardziej boski charakter Boga, który

⁴⁰ Dla przypomnienia: „To dążenie niech was ożywia; ono też było w Chrystusie Jezusie. On, istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie, przyjąwszy 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” – cyt. wg edycji: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, przekład z języków oryginalnych, oprac. zespół benedyktynów tynieckich, wyd. 3, popr., Poznań 1990. Chrystologię Marionowską omawia P. Sikora, *Logos niepojety. Teza: „Jezus Chrystus jako pełnia objawienia” w perspektywie teologii apofatycznej. Analiza filozoficzna*, Kraków 2010, s. 161–185.

⁴¹ J.-L. Marion, *Ikona i dystans*, s. 118–119.

⁴² F. Hölderlin, *Poezje*, s. 157; por. *Niosący pojednanie*, s. 155.

„oszczędza” zamiast oblegania i zajmowania, ponieważ w końcu wycofanie się Boga w samej jego istocie zbiega się z dającą się wytrzymać przez człowieka miarą boskości, z jaką mamy do czynienia w figurze Syna⁴³.

Marionowskie wykorzystanie konceptów teologicznych sprawia, że *Patmos* zostaje poddany swoistej lekturze, rozgrywającej się w horyzoncie rozszaniowanych sensów i znaków zapożyczonych z Biblii. Zawarte w tym poetyckim tekście aluzje do, mówiąc najogólniej, wydarzeń (po) paschalnych (zmartwychwstanie, wniebowstąpienie, zesłanie Ducha św. i oczekiwanie paruzji) nieustannie ewokują splot znaczeń: słowo Hölderlina mówi o objawieniu i dystansie, niebezpieczeństwach bliskości i nadmiaru⁴⁴. Również frazy zamykające *Patmos*: „A wszechwładnemu Ojcu / najbardziej zależy na tym / By twardej litery strzec / I we właściwy sposób / Objasniając to, co istnieje. / Niemiecka pieśń temu służy”⁴⁵ odsyłają nie tylko do podstawowego fenomenu dyskursu biblijnego, który zdaniem Mariona polega na niewyczerpanej próbie wyjaśnienia paradoksu Chrystusa, przekraczającego horyzont i możliwości rozumienia samych apostołów⁴⁶, ale istoty Pisma widzianej w kategoriach dystansu, który należy objaśnić poprzez „poetycki śpiew” respektujący ojcowskie wycofanie⁴⁷.

6.

Odczytanie twórczości niemieckiego poety zostało zaprojektowane zatem jako jeden z elementów postsekularnego namysłu, prowadzącego do przewartościowania mówienia o Bogu, które staje się możliwe dzięki nigdy niekończącemu się dialogowi z tradycją chrześcijańską i (po)nowoczesną filozofią. Zawarta w *Ikonie i dystansie* interpretacyjna triada pism Nietzschego, Hölderlina, Pseudo-Dionizego Areopagity ma wieść w stronę przekroczenia metafizyki, które jest możliwe dzięki przemyśleniu dystansu. Czym byłaby zatem lekcja Hölderlina dla Mariona? Nie

43 J.-L. Marion. *Ikona i dystans*, s. 120.

44 Zob. tamże, s. 131–134.

45 F. Hölderlin, *Co się ostaje, ustanawiają poeci*, s. 175.

46 J.-L. Marion, *Będąc danym*, s. 291.

47 Tenże, *Ikona i dystans*, s. 136.

byłaby przywoływaniem bycia, ale wyrazem poetyckiego zamieszkiwania w oddaleniu, jedynym do pomyślenia jako „miejsca” najwyższego objawienia boskości poprzez kenozę Syna i wycofanie Ojca. Autor *Chleba i wina* byłby zatem poetą zaświadczającym o dystansie, który wie dzie wprost do heroicznego poszukiwania Boga wbrew wszelkim pokusom idolatrii.

Bibliografia

- Adorno T.W., *Parataksa. O literaturze. Wybór esejów*, wyboru dokonał L. Budrecki, tłum. A. Wołkowicz, Warszawa 2005.
- Balthasar H.U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2008.
- Blanchot M., *Przestrzeń literacka*, tłum. T. Falkowski, Warszawa 2016.
- Bourgeois J.P., *Aesthetic Hermeneutics of Hans-Georg Gadamer and Hans Urs von Balthasar. A comparative analysis*, New York 2007.
- Deus otiosus. Nowoczesność w perspektywie postsekularnej*, red. A. Bielik-Robson, M.A. Sosnowski, Warszawa 2013.
- Drzewo poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, red. P. Bogalecki, A. Mitek-Dziemba, Katowice 2012.
- Gadamer H.-G., *Czy poeci umilkną?*, wybrał i oprac. J. Margański, tłum. M. Łukaszewicz, Bydgoszcz 1998.
- Gadamer H.-G., *Poetica. Wybrane eseje*, tłum. M. Łukaszewicz, Warszawa 2001.
- Gutorow J., *Życie w rozproszonym świetle. Eseje*, Wrocław 2016.
- Heidegger M., *Objaśnienia do poezji Hölderlina*, tłum. S. Lisiecka, Warszawa 2004.
- Heidegger M., *W drodze do języka*, tłum. J. Mizera, Kraków 2000.
- Hölderlin F., *Co się ostaje, ustanawiają poeci*, wyd. 2 rozszerzone, przeł. A. Libera, Gdańsk 2009.
- Hölderlin F., *Poezje*, tłum. i oprac. A. Lam, Warszawa 1998.
- Idziak U., *Dar. Spór między Jeanem-Lukiem Marionem a Jacques'em Derridą*, Kraków 2009.
- Januszkiewicz M., *Wczytywanie (się) w tekst. O interpretacji transakcyjnej*, „Teksty Drugie” 2012, nr 1–2.
- Jarzyńska K., *Postsekularyzm – wyzwanie dla teorii i historii literatury (rozpoznania wstępne)*, „Teksty Drugie” 2012, nr 1–2.

- Lacoue-Labarthe Ph., *Typografie*, tłum. J. Momro, Kraków 2014.
- Marion J.-L., *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*, Warszawa 2007.
- Marion J.-L., *Bóg bez bycia*, tłum. M. Frankiewicz, wprowadzenie K. Tarnowski, Kraków 1996.
- Marion J.-L., *Idol i dystans*, tłum. W. Starzyński, U. Idziak-Smoczyńska, Kraków 2016.
- Melberg A., *Hölderlin Heideggera: cezura i chiasm*, tłum. K. Szewczyk-Haake, „Przestrzenie Teorii” 2009, nr 12.
- Nawrocki A., *Jean-Luc Marion. Nowe drogi w fenomenologii*, Warszawa 2002.
- Ogden M., *The Problem of Christ in the Work of Friedrich Hölderlin*, Londyn 1991.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, przekład z języków oryginalnych, oprac. zespół benedyktynów tyńieckich, wyd. 3, popr., Poznań 1990.
- Pöggeler O., *Droga myślowa Martina Heideggera*, tłum. B. Baran, Warszawa 2002.
- Regiewicz A., *Kerymatyczne figury interpretacji*, Kraków 2016.
- Sikora P., *Logos niepojęty. Teza: „Jezus Chrystus jako pełnia objawienia” w perspektywie teologii apofatycznej. Analiza filozoficzna*, Kraków 2010.
- Steiner G., *Poezja myślenia. Od starożytnych Greków do Celana*, tłum. B. Baran, Warszawa 2016.
- Szymik J., *Problem teologicznego wymiaru dzieła literackiego Czesława Miłosza*, Katowice 1996.
- Szymik J., *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako locus theologicus*, Katowice 1994.
- Tarnowski K., *Bóg fenomenologów*, Tarnów 2000.
- Więzi wspólnoty. Literatura – religia – komparatystyka*, red. P. Bogalecki, A. Mitek-Dziemba, T. Sławek, Katowice 2013.
- Wodziński C., *Kairos. Konferencja w Todnaubergu. Celan – Heidegger*, Gdańsk 2010.

Łukasz Kołoczek

Duch muzyki: rekonstrukcja pojęcia i dzisiejsze przejawy

1.

Duch muzyki to oczywiście pojęcie, które pochodzi z książki Fryderyka Nietzschego, która w pierwotnej wersji nosiła tytuł *Narodziny tragedii z ducha muzyki*¹. Dlatego chciałbym na samym początku przeprosić, że do pewnego stopnia będę streszczał tę znaną przecież książeczkę. Mam jednak nadzieję, że sens tego, co mam do powiedzenia nie wyczerpuje się jedynie w relacjonowaniu.

Samo powiązanie tych dwóch słów, połączenie ich dopełniaczem, wymaga jednak komentarza wykraczającego poza tekst źródłowy. Dziś w filozofii pojęcie ducha – *der Geist* – nieodłącznie kojarzy się z wielkim systemem Georga Wilhelma Friedricha Hegla. Duch jest tu związany z racjonalnością i logiką, z pojęciem i ideą, z refleksyjnością i myślą „myślącą samą siebie”. Hegel jednak, czyniąc to słowo centralnym pojęciem swej filozofii, nadał mu zupełnie nowe znaczenia, nieznane uprzednio². Wcześniej pojawia się ono już u Immanuela Kanta. W bardzo ciekawy

¹ F. Nietzsche, *Narodziny tragedii, czyli hellenizm i pesymizm*, tłum. L. Staff, Kraków 2003. Znalazłem tylko jeden tekst poświęcony formule duch muzyki – pracę E. Nawojczyk, „Zaledwie myśleć ściśle”. *Fryderyka Nietzschego strukturalne pojęcie romantycznego „ducha muzyki”* [w:] *Nietzsche – muzyka i język*, Nietzsche seminarium, t. 7, red. A. Gemel, J. Wroński, Łódź 2016, s. 167–176, niezwykle jednak enigmatyczny.

² Filozofię Hegla ze względu na pojęcie ducha przedstawił Mirosław Żelazny w książce *Hegłowska filozofia ducha*, Warszawa 2000. Dzieje tego pojęcia w filozofii niemieckiej zaprezentował Andrzej Przyłębski w artykule *Pojęcie „ducha” w filozofii niemieckiej. Szkic problemu* [w:] *Fenomen duchowości*, red. A. Grzegorzczyk, J. Sójka, R. Koschany, Poznań 2006; zob. też A. Przyłębski, *Duch czy życie? Studia i szkice z filozofii niemieckiej*, Poznań 2011 oraz H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1992, szczególnie podrozdział 5.1.1 pt. *Życie i duch*, s. 222–226.

sposób zaczyna funkcjonować w *Krytyce władzy sądzienia*. Nie pełni ono tam jeszcze funkcji pojęcia filozoficznego, raczej służy za wzięte z języka potocznego wyjaśnienie takiego filozoficznego pojęcia. Szczególnie dobrze to widać, gdy porównuje się niemiecki tekst z polskim przekładem Jerzego Gałęckiego, w którym słowo *Geist* tłumaczone jest jako „polot”. Kariera tego słowa w filozofii romantycznej wynika prawdopodobnie z tych znaczeń niemieckiego terminu, które odsyłają do „bystrości”, „dowcipu”, „pomysłowości”, „błyskotliwości”, „żywości umysłu” i „polotu” właśnie³. Otóż w księdze drugiej Kant rozważa pojęcie geniuszu i objaśnia je za pomocą słowa talent i polot (*Geist*). „O pewnych wytworach, od których oczekuje się, że przynajmniej po części powinny okazać się sztuką piękną, mówi się, że są bez polotu (*ohne Geist*)”⁴. W tym kontekście Kant stawia pytanie, czym jest polot, co po niemiecku brzmi: „Was ist denn das, was man hier unter Geist versteht”⁵, to znaczy: czym jest to, co rozumie się tu pod pojęciem ducha. Odpowiedź nadaje temu potocznemu terminowi filozoficzne znaczenie, które później stanie się ważne dla Friedricha Wilhelma Josepha Schellinga, a przede wszystkim dla Hegla. Kant definiuje: „Geist, in ästhetischer Bedeutung, heißt das belebende Prinzip im Gemüte”, co Gałęcki przekłada: „Polotem, w znaczeniu estetycznym, nazywamy zawartą w umyśle zasadę ożywiającą”⁶. Ta zasada polega na zdolności przedstawiania idei estetycznych („Vermögen der Darstellung ästhetischer Ideen”⁷), jest więc zdolnością obrazowania, wynikającą ze współdziałania intelektu i wyobraźni.

3 Zob. I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 2004, s. 241, przypis tłumacza.

4 Tamże.

5 I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, mit Einleitung und Bibliografie herausgegeben von H. F. Klemme, mit Sachanmerkung von P. Giordanetti, Hamburg 2006, s. 201.

6 I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, s. 241; tenże, *Kritik der Urteilskraft*, s. 201.

7 „dieses Prinzip sei nichts anders als das Vermögen der Darstellung ästhetischer Ideen”, I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, s. 202. Andrzej Przyłębski przytacza z Kanta następujące określenie: „duch jako zasada twórczej umysłowości oznacza zdolność do zmysłowo uchwytne go przedstawiania idei”. Niestety, nie udało mi się odnaleźć tego zdania w *Krytyce władzy sądzienia*. Zdanie to jest prawdopodobnie dokonany m przez samego Przyłębskiego przekładem powyższej niemieckiej frazy, ale jeśli tak, to tłumacz mylnie lokalizuje to zdanie w paragrafie 77. Nawet jeśli jednak nie ma tego zdania u Kanta, to trafnie oddaje ono istotę ducha w rozumieniu filozofa z Królewca.

Jednakże o tej zasadzie znacznie częściej Kant mówi jako o talencie albo o genialności (*Genie*)⁸. „Genialność jest talentem (darem przyrody), który ustanawia prawidła dla sztuki”⁹. To, co wydaje się tu niezwykle ważne z interesującej mnie perspektywy, to fakt, że genialność – duch – wcale nie jest władzą samego umysłu. Talent (genialność, duch) należy bowiem do przyrody, jest darem przyrody udzielonym geniuszowi. Jest więc czymś, co zapewnia łączność między umysłem a przyrodą: „genialność jest wrodzoną dyspozycją umysłu (*ingenium*), za pomocą której przyroda ustanawia prawidła dla sztuki”¹⁰.

Nie wchodząc w szczegóły, chciałbym wskazać na trzy cechy konstytutywne ducha w *Krytyce władzy sądzenia*: duch, po pierwsze, pojawia się w dziedzinie estetyki i sztuki, po drugie, jest łącznikiem między umysłem i przyrodą, czymś w umyśle, przez co przyroda oddziałuje na sztuki, jest, po trzecie, władzą obrazowania. Szczególnie ta trzecia cecha jest dla mnie ważna. Formalnie można byłoby mówić bowiem o genialności muzyka, kompozytora, na przykład Jana Sebastiana Bacha, to znaczy o tym, że dzieło kompozytora, samo nie będąc naśladownictwem, ustanawia prawidła dla innych kompozycji muzycznych¹¹. Trudno jednakże mówić o tym, że dzieło muzyczne wynika ze zdolności naocznego przedstawiania czy też obrazowania czegoś (idei, pojęcia). Rzeczywiście Kant nie przytacza przykładów dzieła muzycznego, a te nieliczne miejsca, w których pojawia się muzyka, odnoszą się do niej jako do akustyki, a więc artykulacji dźwięku. Podobnie zresztą jest u Hegła w *Encyklopedii nauk filozoficznych*, gdzie w części trzeciej opisującej filozofię ducha, w trzecim dziale opisującym ducha absolutnego, przy okazji omawiania sztuki mowa jest wyłącznie o sztukach przedstawiających,

⁸ „słowo «geniusz» wywodzi się przypuszczalnie z [łacińskiego] *genius*, [oznacza] osobliwego, danego każdemu człowiekowi przy urodzeniu, opiekuńczego i kierującego nim ducha, od którego natchnienia pochodziłyby owe oryginalne idee”, tamże, s. 232 (uzupełnienia pochodzą od tłumacza).

⁹ Tamże, s. 231.

¹⁰ Tamże.

¹¹ „wytwory genialności [...] muszą być zarazem wzorami, czyli czymś egemplarycznym; znaczy to, że chociaż same nie powstały poprzez naśladowanie, muszą jednak służyć do tego innym, tzn. za kryterium lub prawidło wydawania o czymś sądu”, tamże.

o plastyce i poezji, podczas gdy Hegel analizuje dźwięk w drugim dziale drugiej księgi, a więc omawiając fizykę¹².

Ta krótka rekonstrukcja pojęcia ducha powinna uświadamiać nam, jak dziwnie musi brzmieć fraza „duch muzyki”. Dziwności tej frazie nadaje dodatkowo fakt, że muzyka do czasów romantyzmu rozpatrywana była ze względu na swą matematyczność i w związku z tym jako obraz ładu kosmosu¹³. Dopiero romantyczny przewrót w muzyce naruszył ten związek, z całą pewnością za sprawą muzyki Ludwiga van Beethovena, ale być może także przyczyniła się do tego definicja ducha i genialności z *Krytyki władzy sądzienia*. Tak czy owak, aby pomyśleć taką frazę, jak „duch muzyki”, trzeba było koniecznie nadać swoiste znaczenie zarówno pojęciu ducha, jak i w szczególny sposób zrozumieć muzykę.

2.

Nietzsche w swojej opowieści o narodzinach tragedii posługuje się dwoma odrębnymi idiomami. Po pierwsze, odwołuje się do metafory agonu Apollina i Dionizosa, po drugie, mówi językiem filozofii Arthura Schopenhauera. Oba te żargony w toku narracji przenikają się ze sobą i uzgadniają nawzajem tak, że walkę obu bogów rozumiemy zgodnie z koncepcją autora *Świata jako woli i przedstawienia*, a filozofia Schopenhauera wyraża się w postaci sporu obu żywiołów sztuki. Wydaje się jednak, że oba te idiomy nie pokrywają się całkowicie, nie jest zatem rzeczą obojętną, którym z nich się posługujemy. Pomysłu Nietzschego nie dałoby się wypowiedzieć, pozostając jedynie przy metafizyce

¹² Tematem na osobny artykuł jest to, co Hegel mówi o muzyce w swoich *Wykładach o estetyce* (G.W.F. Hegel, *Wykłady o estetyce*, t. III, tłum. J. Grabowski i A. Landman, Warszawa 1967, s. 154–266). Muzyka i duch stają się tu bliskie sobie, ponieważ muzyka została potraktowana jako jedna z trzech dziedzin sztuki o formie romantycznej (obok malarstwa z jednej strony, a poezji z drugiej), a więc o formie, w której budzi się już samoświadomość ducha. Można byłoby więc wskazywać na fakt, że u Hegla muzyka jest jedną z postaci ducha, ale formuła „duch muzyki” mogłaby funkcjonować jedynie jako metafora.

¹³ Zob. J. James, *Muzyka sfer*, tłum. M. Godyń, Kraków 1996. Jest to książka wprawdzie popularnonaukowa, posługująca się wieloma uproszczeniami i skrótami, wskazuje jednak te miejsca zachodniej myśli, które ustanawiają takie myślenie o muzyce.

Schopenhauera: język walki dwóch bóstw pozwala wypowiedzieć zatem coś więcej niż filozofia mistrza Nietzschego. Lecz także odwrotnie: nie dałoby się tego powiedzieć, odwołując się jedynie do mitu greckiego, filozofia woli zatem pozwala wydobyć z niego coś więcej. Oba żargony spotykają się w pojęciu muzyki. Muzyka jest z jednej strony dionizyjska, z drugiej – przedstawia samą wolę. Stanowi ona zatem przejście od jednego sposobu mówienia do drugiego, przerzuca między nimi most i ustala pewne odpowiedniości, które bez tego nie byłyby możliwe do pomyślenia. Dla przykładu: to właśnie dzięki muzyce jako wspólnemu terminowi obu żargonów możliwe jest utożsamienie żywiołu dionizyjskiego z wolą, apollinijskiego zaś z pozorem. Jednak w konsekwencji słowo „muzyka” występuje tu w dwóch znaczeniach i to tak diametralnie różnych, że powinno to dawać do myślenia komentatorom. Z jednej strony mamy muzykę orgiastyczną i ludową w swym pochodzeniu, z drugiej – dzieła najwybitniejszych kompozytorów niemieckich od Bacha przez Beethovena do Wagnera, a więc muzykę wysoką, przyprawiającą panie z towarzystwa o przyspieszone tętno, być może nawet o egzaltację, ale bynajmniej nie rozluźniającą im gorsetów. Ta dwuznaczność słowa „muzyka” nie dochodzi wprawdzie bezpośrednio do głosu, ale wytwarza pewne efekty w tekście. Chciałbym wspomnieć o jednym z nich: Nietzsche ostatecznie łąduje w dyskursie na temat wysokiej sztuki – w operze Wagnera upatruje zaczątków odrodzenia się tragedii niemieckiej i tym samym ducha niemieckiego. A jednak dopuszczalne jest inne rozwiązanie tej opowieści, mianowicie dowartościowanie muzyki ludowej, o której Nietzsche wprawdzie wyraża się ciepło, ale tylko jako formie przetrwalnikowej dla żywiołu Dionizosa. To jest oczywiście wielkie pytanie o filozofię Nietzschego, o jej inwestycję w indywidualność arystokratyczną i powiązanie jej ze sztuką wysoką. O uwznioślenie Dionizosa czy nawet sublimację popędu. Z całą pewnością Nietzsche nie korzysta ze stanowisk, które potencjalnie mógłby zająć w *Narodziinach tragedii*. Gdyby ludowość w oczach Nietzschego zasługiwała na większą uwagę, to dostrzegłby prawdopodobnie oszałamiającą dozę tragiczności na przykład w wiejskich rytuałach weselnych czy żałobnych, w których muzyce towarzyszy upojenie alkoholowe i gdzie Dionizos panuje z wyraźnym wszakże udziałem boga obrazu. Moja hipoteza, rozpoznająca także dziś działanie ducha muzyki, będzie zmierzała w tym właśnie kierunku, choć kulturę ludową zastąpię kulturą popularną.

3.

Proponuję teraz krótki rzut oka na Schopenhauerowskie rozumienie muzyki, ponieważ, z jednej strony, jest to bezpośrednio źródło dla Nietzschego (autor *Narodzin tragedii* przepisuje słowo w słowo z Schopenhauera dwie stronicy), zarazem jednak – z drugiej strony – koncepcja ta świetnie uwidacznia problem idealizmu niemieckiego z muzyką. Schopenhauer bowiem ukazuje odrębność muzyki względem nie tylko innych sztuk, ale także względem pojęciowego poznawania. Pomimo jednak tych odrębności, da się rozpoznać w muzyce pewne podobieństwa do Hegłowskiego rozumu, które usprawiedliwią później Nietzscheańską formułę „ducha muzyki”.

Fundamentalna intuicja Schopenhauera polega na przekonaniu, że rację ma Kant, oddzielając zjawisko od rzeczy samej w sobie¹⁴, trzeba teraz tylko odpowiednio to rozróżnienie przemyśleć. Świat jest moim przedstawieniem, to nauka płynąca nie tylko od Kanta, ale możliwa do wyczytania także u Platona¹⁵. Schopenhauer natomiast szuka odpowiedzi na pytanie, czym jest świat ze swej istoty, to znaczy: czym jest świat poza tym, że jest przedstawieniem, a to z kolei oznacza: czym jest świat sam w sobie, niezależnie od podmiotu, który go poznaje i który go pragnie. Odpowiedź Schopenhauera brzmi: świat jest przedstawieniem, ale ponadto – sam w sobie – jest wolą¹⁶. Wola jest istotą świata.

Schopenhauer zajmuje się muzyką na zakończenie trzeciej księgi pierwszego tomu *Świata jako woli i przedstawienia*, w której analizuje sztukę jako dziedzinę tworzenia obrazów i przedstawień (sztuka różni się od nauki tym – w największym skrócie – że w odniesieniu do przedstawień naukowych zastosowanie ma zasada przyczynowości, a do estetycznych – nie). Omówiwszy sztuki plastyczne i poezję, filozof poświęca paragraf 52 muzyce, wykazując jej odrębność względem tamtych. Muzyka bowiem nie naśladuje idei w platońskim sensie, a więc niezależnych od czasu, przestrzeni i przyczynowości (czyli nie zjawiskowych) wzorów dla rzeczy dostępnych ludzkiemu doświadczeniu (jak to ma miejsce

¹⁴ Zob. J. Garewicz, *Schopenhauer*, Warszawa 2000, s. 35.

¹⁵ Zob. A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. I, tłum. J. Garewicz, Warszawa 2012, s. 271–278.

¹⁶ J. Garewicz, *Schopenhauer*, s. 36.

w przypadku innych sztuk), lecz naśladuje samą istotę świata. To stawia muzykę na zupełnie innym poziomie niż pozostałe sztuki, ponieważ te uprzedmiotawiają świat tylko pośrednio, to znaczy za pośrednictwem idei, muzyka zaś pomija idee i przedstawia istotę świata, tj. wolę, bezpośrednio. „Muzyka nie jest więc w żadnym wypadku, tak jak inne sztuki, odbiciem idei, lecz jest odbiciem samej woli, której przedmiotowością są również idee; dlatego właśnie oddziaływanie muzyki jest o tyle silniejsze i dociera głębiej niż oddziaływanie innych sztuk; te bowiem mówią tylko o cieniu, ta zaś o istocie”¹⁷. Jedną z konsekwencji takiego rozumienia muzyki jest nieco zaskakująca konstatacja, mówiąca, że muzyka „pomijając idee, jest też zupełnie niezależna od zjawiskowego świata, ignoruje go po prostu i mogłaby do pewnego stopnia istnieć, gdyby nawet nie było w ogóle świata”¹⁸. Chodzi tu oczywiście o to, że muzyka nie posługuje się obrazem, a jeśli nawet komuś słuchającemu muzyki nasuwają się obrazowe skojarzenia, to jednak nie jest to istotną właściwością muzyki. Osobliwość tego ujęcia polega jednak na tym, że muzyka nie jest tu rozpatrywana w związku z akustyką, a więc w związku ze swoją materialnością. Wygląda to trochę tak, jakby dla muzyki nie było istotne, czy wykonywana jest na instrumentach, czy też dostępna jest w postaci zapisu nutowego, czy może znajduje się wyłącznie w umyśle kompozytora¹⁹. Takie rozumienie muzyki przejmuje Nietzsche, a konsekwencje, jakie z niego wynikają, pozwolą mu mówić o duchu muzyki.

¹⁷ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, s. 398.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Za Jamesem można przywołać tu pitagorejskie rozróżnienie na *musica instrumentalis* – muzykę wykonywaną na instrumentach, a więc słyszalną, *musica humana* – niesłyszalną muzykę wynikającą z harmonijnego, bądź nie, współbrzmienia duszy i ciała, oraz *musica mundana* – czyli muzykę świata, całego kosmosu, muzykę sfer. Zob. J. James, *Muzyka sfer*, s. 37. Schopenhauer, zdaje się, dokonuje kontaminacji *musica instrumentalis* z *musica mundana* – przy czym ta ostatnia nie jest muzyką „graną” przez kosmos, lecz muzyką naśladującą istotę świata. Ten zabieg pozwala Schopenhauerowi mówić o muzyce, którą słyszy np. w utworach Rossiniego, zarazem jednak przypisywać jej właściwości wykraczające poza świat zjawiskowy. Te właśnie cechy muzyki są w centrum mojego zainteresowania.

4.

Przypomnę teraz główną opozycję, która organizuje dziełko Nietzschego, a więc przeciwstawienie żywiołu apollinijskiego dionizyjskiemu. Ich relacja jest skomplikowana: z jednej strony są oczywiście przeciwstawne, ale zarazem wzmagają się nawzajem i potęgują, dochodząc w tym sporze do wyższej postaci, aż w pewnym momencie dojrzewają do pojednania i wydania czegoś tak wyjątkowego, jak attycka tragedia. To pojednanie wszelako nie jest stanem ostatecznym, raczej chwilą, po której mocowanie się dwóch sił rozpoczyna się na nowo.

Nietzsche ujmuje oba żywioły w postać metafory snu i upojenia. Apollo – bóg świetlistości – jest jednocześnie panem snu. Grecy przeczuwają straszność życia, która czai się u korzenia ich egzystencji, domyślają się bólu i cierpienia leżącego u jego podłoża. Groza ta jest tak dojmująca, że nie są w stanie jej w żaden sposób znieść. Dlatego muszą spuścić na tę niesamowitą tajemnicę życia zasłonę²⁰. Jest nią religia olimpijska, wedle której bogowie schodzą na ziemię, aby wieść tu beztroską egzystencję pośród ludzi²¹. Nieprzejednana przyroda zostaje przesłonięta obrazem natury zamieszkałej przez bogów, szczęśnej, a nade wszystko pięknej. Lecz życie pod tą zasłoną, w orbicie religii homeryckiej, bardziej podobne jest do snu, niż do jawy, i to snu, który pogrążając śpiącego w błogości tym bardziej wzmacnia samą wolę, istotę świata²². Grecy śnią zatem bogów olimpijskich. Śniąc, stają się

²⁰ „Grek znał i czuł przestrchy i przerażenia bytu: by móc w ogóle żyć, musiał zawiesić przed nimi świetną tkaninę snów o olimpijczykach. Ową potworną nieufność względem tytanicznych potęg przyrody, ową nad wszelkim poznaniem bezlitośnie królującą Mojrę, owego sępa wielkiego druha ludzi, Prometeusza, ów los okropny mądrego Edypa, ową kłątwe na rodzinie Atrydów, zmuszającą Orestesa do matkobójstwa, słowem całą ową filozofię boga leśnego, wraz z jej mitycznymi przykładami, z której powodu zginęli posepni Etruskowie – wszystko to przewyciężali Grecy za pomocą owego artystycznego świata pośredniego olimpijczyków ustawicznie na nowo, w każdym razie zasłaniaли i usuwali sprzed oczu”, F. Nietzsche, *Narodziny tragedii*, s. 26.

²¹ „Tak to bogowie usprawiedliwiają życie ludzkie, żyjąc nim sami – jedyna zadowolająca teodycea! W jasnym słonecznym blasku takich bogów odczuwa się istnienie jako to, co samo w sobie godne jest osiągnięcia, a właściwy ból ludzi homeryckich odnosi się do rozłąki z nimi [...]”, tamże.

²² „Choć niewątpliwie z dwóch połów życia, jawy i snu, połowa pierwsza zda się nam bez porównania wyższą, ważniejszą, godniejszą, bardziej wartą życia, nawet

indywiduami: „Apollo występuje znowu przed nami jako ubóstwienie *principii individuationis*, w którym jedynie dokonywa się wiecznie osiągnany cel prajedni, jej wyzwolenie przez pozór: pokazuje on nam wzniosłymi gestami, jak potrzebny jest świat udręki, by jednostka zmuszona przezeń do wytworzenia wyzwalającej wizji, mogła potem, zatopiona w kontemplacji, siedzieć spokojnie w swojej chwiejnej łodzi pośrodku morza”²³. Indywidualność wiąże się z „wyzwalającą wizją”, z kontemplacją tej wizji, jest jednak pozorem i maską, którą Grek zakrywa bezosobowe, bezmierne, bezkształtne i beznadziejne cierpienie. Ekran przesłaniający rzeczywistość, przed którą Grek chce umknąć, sam staje się światem pozorów, o tyle pociągającym, o ile wyzwalającym od dzikich wzruszeń. Jest to świat wewnętrznych wyobrażeń, łudzących wyższym stopniem wtajemniczenia. Czasem jednak przebiega Greka dreszcz niepewności – czy ten senny świat nie trzyma go przypadkiem w pułapce pustych form? Czy poznanie zdobywane pod władzą Apollina przybliży go do rzeczywistości, czy raczej zamyka go wewnątrz warowni? Radość apollińskiej formy podszyta jest grozą i przeczuciem, że być może prawdziwą rzeczywistość niosą ze sobą te zachwycone korowody dionizyjskie, których muzykę Grek słyszał tak często.

Tymczasem żywioł dionizyjski nie jest pierwotnie grecki. Pojawia się na całym świecie, lecz w barbarzyńskim wcieleniu przyjmuje on zawsze postać płciowej rozwiązłości. Dopiero w pierwszej wrogiej konfrontacji z greckim Apollem nabiera on greckiej, szlachetniejszej postaci. Metaforą – a więc obrazem, to znaczy apollińskim wyrazem – tej postaci jest upojenie, upojenie oczywiście seksualne, alkoholowe i narkotyczne, ale zarazem jeszcze jakieś – i w tym sensie specyficznie greckie: oferuje

jedynie przeżywaną – to jednak chciałbym, mimo wszelkich pozorów paradoksu, dla owego tajemniczego dna naszej istoty, którego zjawiskiem jesteśmy, stwierdzić właśnie przeciwną ocenę snu. [...] Odwróćmy się na chwilę od swej własnej «rzeczywistości», pomyślmy sobie swe istnienie empiryczne i istnienie świata w ogóle jako w każdej chwili wytwarzane wyobrażenie prajedni, to będziemy musieli uważać teraz sen jako pozór pozorów, zatem jako jeszcze wyższe zadowolenie prajedni pozorów”, tamże, s. 27–28.

²³ Tamże, s. 28 i dalej: „To ubóstwienie indywiduacji, pomyślane jako rozkazodawcze i przepisodawcze, zna tylko jedno prawo – jednostkę, to jest zachowanie granic jednostki, miarę w znaczeniu helleńskim. Apollo, jako bóstwo etyczne, wy maga od swoich miary i poznania siebie, aby zachować ją mogli”.

odmienną ekstazę niż ta, którą za cel stawia sobie apollińskie indywiduum. Upojenie wyzwala więc z pozoru życia, jest życiodajne, ale dokładnie odwrotnie niż apolliński sen: zwalnia on jednostkę z ciężaru bycia jednostką i roztopia ją w życiu jako takim, życiu, które żyje samo siebie, nie bacząc na przygodne i nic nie znaczące swoje upostaciowienia.

A teraz wyobraźmy sobie, jak w ten na pozorze i umiarkowaniu zbudowany i sztucznie tamowany świat wnikać musiał zachwytny dźwięk uroczystości dionizyjskich w coraz bardziej nęcących czarodziejskich śpiewach, jak w nich cały nadmiar przyrody w rozkoszy, cierpieniu i poznaniu, rozbrzmiewał aż do przeraźliwego krzyku [...]. Jednostka z wszystkimi swymi granicami i miarami, zanikała tu w samozapomnieniu stanów dionizyjskich i zapominała o apollińskich ustawach²⁴.

To są rzeczy powszechnie znane, podobnie jak i to, że Apollo w tej wizji jest bogiem wszelkiej sztuki obrazowej, począwszy od sztuk plastycznych, aż po poezję i filozofię. Zawsze tam, gdzie tworzy się obrazy przesłaniające owo żyjące się życie, panuje Apollo. Dionizos natomiast jest bogiem muzyki, choć nie każdej. Muzyka wykonywana na lirze, stanowiąca jedynie akompaniament dla słów, sama jest obrazowa i w konsekwencji apollińska. Jest ona zaledwie rytmem naśladowującym rytm słów. Muzyka dionizyjska tymczasem to potęga dźwięku, zapewne też rytm, ale rytm niepodporządkowany słowu. Muzyka dionizyjska jest wyzwolona spod panowania słowa, czy może lepiej: nigdy nie podlegała słowu. Muzyka bowiem, o której myśli tu Nietzsche, to melodia niezliczonych strof jednej pieśni i niezliczonych pieśni opowiadających różnorodne treści i obrazy, a jednak osnutych na tej samej melodii. To muzyka, która przyciąga słowa, ale się w nich nie wyczerpuje. Innymi słowy, to muzyka pieśni ludowej, ekstatycznej i upojonej²⁵.

Język niemiecki zna nieco lepsze słowo na oddanie specyfiki tego rodzaju muzyki niż słowo duch – *der Geist* (nawet rozumianego jako

²⁴ Tamże, s. 29.

²⁵ „Lecz pieśń ludowa jest nam przede wszystkim muzycznym zwierciadłem świata, pierwotną melodią, która szuka sobie teraz równoległego zjawiska sennego i wypowiada je w poemacie. Melodia więc jest rzeczą pierwszą i powszechną, która też przeto ulec może kilku uprzedmiotowieniom w kilku tekstach. Jest ona też rzeczą o wiele ważniejszą i konieczniejszą w naiwnej ocenie ludu. Melodia rodzi z siebie poezję i to ciągle na nowo; nic innego nie mówi nam zwrotkowa forma pieśni ludowej [...]”, tamże, s. 34.

„polot”), mianowicie *die Begeisterung* – w oparciu o etymologię przelożyć można by je jako „uduchowienie”, „przesycenie duchem”, a według słowników: „zachwyty”, „zapal”, „entuzjizm”. Przymiotnik *begeistert* oznacza „zachwycony”, „oczarowany” i coś w tym jest, ponieważ słowo „entuzjizm”, pochodząc z greki, mówi o natchnieniu, o znajdowaniu się „w bogu” (ἐν θεός). Muzyka dionizyjska uduchawia w tym znaczeniu, że wyrwa człowieka z indywidualnego losu i wydaje na los nie ludzkiego. W innym żargonie, mówić tu można o opętaniu, czyli wzięciu człowieka w posiadanie przez siłę nie ludzką (boską).

Tu oczywiście otwiera się cała przestrzeń badań etnograficznych, w której znajdujemy liczne informacje o ekstatycznym tańcu. Świadectwem tego, że nie odchodzimy w ten sposób daleko od tekstu Nietzschego, jest fakt, że on sam przywołuje tańce św. Wita i św. Jana, arcyciekawe zjawisko wielodniowych korowodów tanecznych, czasem kończących się zgonami z przetańczenia. Znamy więcej takich fenomenów, choćby słynne tarantele – występujące w Apulii wielodniowe transy taneczne wywoływane jakoby ukąszeniem tarantuli²⁶. Stanowią one dobrze znane zjawisko wprawiania się w stan ekstazy przy użyciu kilku sposobów, począwszy od środków odurzających, poprzez zapamiętały taniec, aż po upajającą muzykę.

Widzimy tu zatem dwa rodzaje ruchu ekstatycznego – jeden spod znaku Apolla, polegający na wyzwaniu się z dziedziny tego, co zmysłowe, zwierzęce i popędowe, opętające i ogłupiające, polegający na cichej pracy rozumu obiecującej „nagle” (ἐξαίφνης – wedle słów Platona z *Uczty*, 210e) objawienie tego, co stale już transcendentne; i drugi ruch ekstatyczny, przeciwny pierwszemu, dionizyjski, dziki i namiętny, ciągnący ku zwierzęcemu, ku rozładowaniu popędu płciowego. Obie ekstazy są – we własnych oczach – wyzwolenie, obie prowadzą do tego, co rzeczywiste i prawdziwe, obie – na swój sposób – nadają sens temu, co ludzkie. Obie zatem mogą nosić miano duchowości, choć oczywiście każdorazowo tylko jedna z nich prawomocnie.

²⁶ Zob. E. de Martino, *Ziemia zgryzoty. Przyczynek do historii życia religijnego południowych Włoch*, tłum. W. Marucha, Warszawa 1971.

5.

Powróć jeszcze do Schopenhauera. W paragrafie 52 *Świata jako woli i przedstawienia* nie posługuje się on zasadniczo terminem duch, opisuje jednak muzykę w taki sposób, że bez trudu Nietzsche będzie mógł użyć wyrażenia: duch muzyki. Odnajduję tu podobieństwa do Kantowskiego ujęcia ducha jako genialności (co jest o tyle zrozumiałe, że Schopenhauer uznaje się za kontynuatora filozofii Kanta), ale także do Hegłowskiego pojęcia ducha, co już stanowi pewnego rodzaju paradoks. Podobieństwa te są jednak wyłącznie formalne, to znaczy Hegel (w odniesieniu do ducha) i Schopenhauer (w odniesieniu do muzyki) posługują się tymi samymi określeniami, nadając im zupełnie odmienne sensy. Duch według Hegla i muzyka według Schopenhauera nie jest zatem tym samym, choć posiadają cechy, które określa się tymi samymi terminami. Chciałbym się im pokrótce przyjrzeć.

Zacznę jednak od wątku Kantowskiego: genialności. Zdaniem Schopenhauera bowiem muzyka powstaje pod palcami (w głowie) geniusza: „Ułożenie melodii, odkrycie w niej wszystkich najgłębszych tajemnic ludzkich pragnień i doznań, jest dziełem geniusza [...]”²⁷. Zarazem jednak twórca muzyki nie z siebie ją wydobywa, nie jest jedynym jej autorem: „kompozytor objawia najgłębszą istotę świata i wypowiada najgłębszą prawdę w języku, którego rozum jego nie pojmuje, tak jak uspione medium informuje o rzeczach, o których na jawie nie ma pojęcia. Dlatego u kompozytora bardziej niż u jakiegokolwiek artysty człowiek oddziela się i różni kompletnie od artysty”²⁸. Geniusz jako medium między realnością woli i rzeczywistością świata. Coś podobnego możemy odnaleźć u Nietzschego, gdy mówi o Archilochu, pierwszym poecie lirycznym, który wprawdzie wypowiada się w pierwszej osobie liczby pojedynczej, ale wbrew rozpowszechnionemu wyjaśnieniu tego fenomenu nie jest po prostu pierwszym poetą, który wprowadził do liryki przedstawienia indywidualnych doznań, lecz właśnie przykładem medium, które zapoznaje swoje „ja”, oddając je na użytek przejawiającej

²⁷ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, s. 402.

²⁸ Tamże.

się w jego poezji woli²⁹. Geniusz liryka czy kompozytora nie jest więc tym konkretnym człowiekiem – Archilochem, Bachem, Wagnerem – lecz właśnie duchem, ponadosobową wolą, wcielającą się w jednostkę i za jej pośrednictwem wyrażającą samą siebie.

Strukturalnie istnieje tu podobieństwo do ducha Hegłowskiego: duch ten nie jest bowiem podmiotem poznającym, ale podmiotem pojedykanym ze swym innobytem, z przedmiotem swego poznania, jest więc zarazem podmiotem i przedmiotem swego poznania, lecz nie tak, że poznaje jedynie swoje wnętrze, ale właśnie całość rzeczywistości. Jakkolwiek u Schopenhauera i Nietzschego nie ma mowy o takim poznawaniu, o jakim myśli Hegel, to jednak zapośredniczenie jest wspólną cechą ducha muzyki i ducha w rozumieniu Hegła.

Na tym jednak nie koniec podobieństw strukturalnych między oboma koncepcjami ducha. Duchowi jako medium między wymiarami rzeczywistości przysługuje właściwość ogólności, ale za każdym razem jest ona inaczej rozumiana. Muzyka, wyrażając samą wolę, otrzymuje miano mowy ogólnej. Jest to raczej metafora, ponieważ tylko w pewnej mierze podobna jest ona do mowy, w pewnej zaś od niej różna. Potocznie rozumiana ogólność, właściwa pojęciom, jest abstrakcyjna, to znaczy odrywa formę od rzeczy samych, przez co sama staje się pusta. Ogólność muzyki jest odmienna, jest widocznie powiązaną z rzeczą, której formę ujmuje: „wszystkie możliwe uśłowienia, wzruszenia i objawienia woli, wszystkie owe przebiegi we wnętrzu człowieka, które rozum wrzuca w szerokie negatywne pojęcie «uczucia», dają się wyrazić przez nieskończenie wiele możliwych melodii, lecz zawsze w ogólności czystej formy, bez treści, zawsze tylko jako rzecz sama w sobie, nie jako zjawisko, niby najwewnętrzniejsza dusza zjawiska bez ciała”³⁰. Można zilustrować to przykładem: jeśli muzyka wyraża namiętność, to rozpoznam w niej swoją namiętność, ale muzyka nie mówi o tej mojej namiętności, lecz daje wyraz namiętności samej w sobie. Muzyka – pisze Schopenhauer –

²⁹ Zob. F. Nietzsche, *Narodziny tragedii*, s. 30–34, konkluzja: „Cała zatem nasza wiedza artystyczna jest w gruncie rzeczy zupełnie złudna, ponieważ jako wiedzący nie stanowimy jedności i tożsamości z ową istotą [wolą – Ł.K.], która jako jedyny twórca i widz owej komedii sztuki, sprawia sobie wieczną rozkosz. Geniusz tylko o tyle wie o wiecznej istocie sztuki, o ile w akcie twórczości artystycznej stapia się z owym praartystą świata” (s. 34).

³⁰ Tamże, s. 72, zob. też: A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, s. 405.

nie wyraża nigdy zjawiska, lecz wyłącznie najgłębszą istotę [...], wolę samą. Dlatego nie wyraża tej lub innej określonej uciechy, tego lub innego zmartwienia, bólu lub przerażenia, lub radości, lub wesołości, lub spokoju ducha, lecz samą uciechę, samo zmartwienie, samo przerażenie, samą wesołość, sam spokój ducha, niejako *in abstracto* wyraża to, co w nich istotne bez żadnych dodatków, a więc także bez motywów po temu³¹.

Formalnie jest to ta sama konstrukcja, co w przypadku ogólności abstrakcyjnej, pojęciowej, różnica leży w tym, że abstrakcyjne pojęcie namiętności (radości, smutku, przerażenia itd.) nie ma już nic wspólnego z namiętnością przeżywaną przez kogoś, kto posługuje się tym pojęciem, może ono nie wywierać żadnych poruszeń w duszy mówiącego, podczas gdy muzyka – tak rozumiem tę konstrukcję – nie tyle wywołuje w słuchaczu wspomnienie namiętności, co po prostu nią jest i w słuchaczu ją rozbudza. Muzyce zatem zostaje przypisana taka ogólność, która zarazem jest najwyższą określonością. Rozróżnienie takiej ogólności, którą Schopenhauer i Nietzsche przypisują muzyce, od ogólności Hegelowskiego pojęcia, nie jest jednakże proste, ponieważ także Hegłowskie pojęcie ma być ogólnością określoną³². Różnica polega na tym, że u Hegla pojęcie nadbudowuje się w ruchu dialektycznym nad jednostkową określonością, jest pojednaniem konkretności z pustą ogólnością pojęcia w tradycyjnym ujęciu, tymczasem, w tym drugim przypadku, pierwotna wola upostaciowuje się wprawdzie w muzykę, która z kolei pobudza żywe, jednostkowe i zjawiskowe emocje.

Kolejną cechą muzyki, którą Nietzsche przepisuje z Schopenhauera, jest to, że nadaje ona głębsze znaczenie obrazowi. Muzyka nie jest obrazowa, to znaczy nie można powiedzieć, że ona coś przedstawia. I jest to prawdą o muzyce nawet wtedy, gdy kompozytor lub odbiorca sugeruje coś przeciwnego (*Pory roku* Josepha Haydna nie są ilustracją pór roku³³). Zarazem jednak obraz – z istoty niższy od muzyki – otrzymuje nowe, pełniejsze znaczenie, gdy towarzyszy mu muzyka. Znowu podobną formalnie konstrukcję moglibyśmy rozpoznać w Hegłowskim pojęciu ducha. U Hegla pojęcia pozostają abstrakcyjne, dopóki w duchu

³¹ Tamże, s. 404.

³² Zob. H. Schnädelbach, *Hegel. Wprowadzenie*, tłum. A.J. Noras, Warszawa 2006, s. 11–14.

³³ Zob. A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, s. 407.

nie nastąpi pojednanie abstrakcyjnej ogólności z równie abstrakcyjną jednostkowością. Dopiero duch nadaje wyższe znaczenie pojęciu. Muzyka tymczasem ofiarowuje obrazowi coś z istoty nieobrazowego, „najwewnętrzniejszy, przed wszelkim upostaciowieniem praitniejący rdzeń, czyli serce rzeczy”³⁴, to znaczy odnosi obraz do woli, przez co wprawdzie nie przestaje być on obrazem, ale przestaje być obrazem dowolnym i zyskuje łączność z istotą.

Przejdźmy w końcu do ostatniej duchowej cechy muzyki związanej z genialnością: jest ona poznaniem. Kiedy kompozytorowi uda się wyrazić w ogólnym języku muzyki poruszenie woli, to ta „wynaleziona przez kompozytora analogia między jednym a drugim musi jednak wynikać z bezpośredniego poznania istoty świata, bez świadomości jego rozumu, a nie śmie być naśladownictwem, stworzonym za pośrednictwem pojęć ze świadomym zamiarem”³⁵. Poznanie muzyczne nie jest oczywiście poznaniem rozumowym, może odbywać się bez świadomości podmiotu, a jednak jest poznawaniem. Wprawdzie działa tu poznający podmiot – kompozytor, który doświadcza analogii muzyki i woli – ale doświadczenie jego jest doświadczeniem siebie poza podmiotem i wyrażeniem tego pozapodmiotowego poznania w muzyce (ogólnej i formalnej, ale nie abstrakcyjnej). Przywołane cechy muzyki nadają jej strukturalnie duchowy charakter, choć oczywiście realizacja tej struktury jest dokładnie przeciwna niż w przypadku ducha Hegłowskiego.

6.

Według Schopenhauera muzyka jest tworem kompozytora-geniusza, który potrafi zdobyć się na pozaświadome poznanie woli i tę wolę wyraża w języku ogólnym, choć niepojęciowym i nieobrazowym. Nietzsche – powtórzę – przepisuje tę koncepcję muzyki, ale przepisuje ją w nowym kontekście, mianowicie – zestawiając ze sporem Apollina i Dionizosa. Wszystkich konsekwencji kontaminacji tych dwóch sposobów mówienia o muzyce nie zdołam tu omówić, jedną wszelako chciałbym podkreślić. Otóż dionizyjskość muzyki przywołuje przede

³⁴ F. Nietzsche, *Narodziny tragedii*, s. 73.

³⁵ Tamże, s. 74.

wszystkim muzykę ludową, a po przemianie zaistniałej wskutek walki z Apollem owa ludowość nie znika, nawet jeśli pojawia się miejsce dla muzyki wysokiej. Mówienie o woli natomiast od początku skoncentrowane jest na muzyce wyższych sfer kulturalnych (zadziwiające, że Schopenhauera szczegółowe opisy analogii harmonii muzycznej z istotą świata zakładają strój równomiernie temperowany, który w czasach Schopenhauera dopiero stawał się powszechny³⁶, natomiast muzykom ludowym w ogóle nie jest znany, zaś kompozytorom przed Bachem wydawał się najmniej doskonały).

Nietzsche dodaje wprawdzie – a jest to dodatek nader istotny – że muzyka ma zdolność do rodzenia mitu, ale ma raczej na myśli mit stwarzany przez Wagnera, mit, który mógłby uwieść jego, wyrobionego muzycznie melomana, zapomina zaś o mitach, zrodzonych i utrwalonych przez muzykę graną i śpiewaną w świątyniach chrześcijańskich czy na ludowych świętach albo też muzykę intonowaną na pierwszych zebraniach robotniczych. Ta elitarność ducha muzyki to kolejne podobieństwo do ducha według Hegla. Problem polega jednak na tym, że zupełnie swobodnie można – już nie w duchu Nietzschego – pomyśleć ducha muzyki egalitarnie, to znaczy rozpoznając go nie tylko w wiejskich zaśpiewach, ale także w muzyce popularnej.

7.

Pod tym względem ciekawe wydają się dzieje muzyki początku XX wieku, szczególnie tego nurtu, który pozostawia muzykę poważną coraz bardziej zamkniętym w sobie elitom i tworzy muzykę dla szerszych kręgów, muzykę jazzową, a potem muzykę zwaną popularną we wszelkich jej odmianach. Fascynującym fenomenem jest zwłaszcza koncert muzyki popularnej, który gromadzi dużą grupę ludzi i wprowadza w stan, który w pewnym przybliżeniu można byłoby zidentyfikować jako stan dionizyjskiego upojenia.

To, że nie jest to intuicja całkiem pozbawiona racji, potwierdzają wydarzenia o charakterze religijnym, które dotychczas odwoływały się raczej do duchowości w apollinijskim typie (skupienie, wyciszenie,

³⁶ Zob. A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, s. 398 i nast.

wygaszenie zmysłów, zwrócenie się ku temu, co transcendentne), teraz zaś stają się bardziej dionizyjskiego rodzaju. Mam tu na myśli na przykład nocne czuwania nad Lednicą z porywającą oprawą muzyczną czy też Światowe Dni Młodości w Krakowie, w czasie których muzyka oczywiście co do treści była jak najbardziej chrześcijańska, zarazem jednak pozostawała muzyką dionizyjską. Obserwacje te formułuję jednak wcale nie z zarzutem o „pogaństwo” dzisiejszego chrześcijaństwa, lecz raczej konstatuując zmianę, jaka nastąpiła w naszym rozumieniu duchowości.

Jeśli wolno mi na zakończenie sformułować hipotezę, która ten „abstrakcyjny” wywód z dziedziny historii idei z powrotem odsyłałaby do konkretnego, to chciałbym to zrobić w postaci nazbyt może śmiałej tezy, której ambicją nie jest bynajmniej zamykające podsumowanie dotychczasowych rozważań, ale raczej postawienie problemu dla dalszych badań nad współczesną duchowością. Wydaje mi się, że duch apollinijski chwilowo wycofuje się na pozycję coraz bardziej okopanej i powszechnie niezrozumiałej sztuki wysokiej, i trwa w skarłowaciałej formie w opanowanej przez dionizyjską *Begeisterung* kulturze popularnej. Dialektyczny spór Apollina i Dionizosa trwa nadal, choć ten pierwszy wydaje się dziś pozostawać w głębokiej defensywie. Idiom woli w wyjaśnianiu muzyki stracił natomiast na znaczeniu poprzez właśnie ścisłe związanie z kulturą elitarną. Czas chyba, aby pomyśleć o duchu i duchowości w *modus* muzyki egalitarnej.

Bibliografia

- Garewicz J., *Schopenhauer*, Warszawa 2000.
- Hegel G.W.F., *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990.
- Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2002.
- Hegel G.W.F., *Wykłady o estetyce*, t. III, tłum. J. Grabowski i A. Landman, Warszawa 1967.
- James J., *Muzyka sfer*, tłum. M. Godyń, Kraków 1996.
- Kant I., *Kritik der Urteilskraft*, mit Einleitung und Bibliografie herausgegeben von Heiner F. Klemme, mit Sachanmerkung von Piero Giordanetti, Hamburg 2006.
- Kant I., *Krytyka władzy sądzienia*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 2004.

- Martino E. de, *Ziemia zgryzoty. Przyczynek do historii życia religijnego południowych Włoch*, tłum. W. Marucha, Warszawa 1971.
- Nawojczyk E., „Zaledwie myśleć ściśle”. Fryderyka Nietzschego strukturalne pojęcie romantycznego ducha muzyki [w:] *Nietzsche – muzyka i język*, Nietzsche seminarium, t. 7, red. A. Gemel, J. Wroński, Łódź 2016.
- Nietzsche F., *Narodziny tragedii, czyli hellenizm i pesymizm*, tłum. L. Staff, Kraków 2003.
- Przyłębski A., *Pojęcie „ducha” w filozofii niemieckiej. Szkic problemu* [w:] *Fenomen duchowości*, red. A. Grzegorzczak, J. Sójka, R. Koschany, Poznań 2006.
- Przyłębski A., *Duch czy życie? Studia i szkice z filozofii niemieckiej*, Poznań 2011.
- Schnädelbach H., *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1992.
- Schnädelbach H., *Hegel. Wprowadzenie*, tłum. A.J. Noras, Warszawa 2006.
- Schopenhauer A., *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1, tłum. J. Garewicz, Warszawa 2012.
- Żelazny M., *Hegłowska filozofia ducha*, Warszawa 2000.

Mieszko Ciesielski

UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU

Tomáša Halíka pytanie o dialog między teizmem a ateizmem

Postsekularna próba odpowiedzi

1. Wstęp

Postsekularyzm jako dążenie do integracji teizmu i ateizmu

Na początku naszych rozważań przyjmiemy rozstrzygnięcie, że postsekularyzm, przynajmniej w wymiarze filozoficznym, jest to formacja myślowa, specyficzna refleksja, która zrodziła się w wyniku sporu między tradycyjną religijnością (religią chrześcijańską w szczególności – na potrzeby poniższych refleksji zawężmy poruszaną problematykę do tej właśnie religii) a tendencją sekularyzacyjną, której początków można upatrywać wraz z nastaniem czasów nowożytnych, a która w ostatnich latach objawiła się w postaci tzw. nowego ateizmu¹.

Z jednej strony, wyczerpywanie się formuły tradycyjnej religijności, a z drugiej – niewystarczalność światopoglądu ateistycznego, który miałby wieńczyć proces zeświecczenia społeczeństw rozwiniętych, zmusza do postawienia pytania o trzecią możliwość, swoistą drogę pośrednią, integrację teizmu i ateizmu. Czy możliwa jest taka konceptualizacja pojęcia Boga, relacji Bóg – człowiek, która pozwoliłaby zachować

¹ Zwykle wskazuje się czterech ideowych twórców nowego ateizmu: Richarda Dawkinsa, Christophera Hitchensa, Daniela C. Dennetta oraz Sama Harrisa. Na temat nowego ateizmu zob. m.in.: P. Gutowski, *Czym jest „nowy ateizm”?* [w:] *Nauki przyrodnicze a nowy ateizm*, red. M. Słomka, Lublin 2012, s. 5–45. Ogólniej na temat procesów sekularyzacyjnych zob. m.in.: P. Mazanka, *Źródła sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze europejskiej*, Warszawa 2003; J. Iwanicki, *Procesy sekularyzacyjne a filozofia sekularna i postsekularna: tradycja i współczesność*, Poznań 2014.

zasadnicze walory teizmu i zarazem ateizmu, i jednocześnie uniknąć ich słabości, trafnie wytykanych sobie nawzajem przez obie strony sporu? Pytanie o możliwość konstruktywnego dialogu i swobodnego spotkania się ideowego wierzących z niewierzącymi z całą wyrazistością stawia ks. Tomáš Halík – czeski teolog, humanista, dostrzegający trudną sytuację wiary religijnej w XXI wieku.

W niniejszym artykule przybliżone zostaną rozważania Halíka dotyczące dialogu teizmu z ateizmem. Pomimo trafnego pytania dotyczącego poszukiwań wspólnej drogi dla wierzących i niewierzących postawionego przez czeskiego myśliciela, pojęcie dialogu, jakim się on posługuje uniemożliwia sformułowanie zadowalającej odpowiedzi. W dalszej części rozważań zaproponowane zostanie inne rozumienie dialogu, takie, które pozwoli określić odmienny sposób odpowiedzi na wskazane wyżej pytanie. W dalszych fragmentach artykułu przybliżona zostanie koncepcja tzw. teizmu umiarkowanego, która wydaje się być zadowalającą odpowiedzią na pytanie Halíka o wspólną, postsekularną drogę teistów i ateistów.

2. Tomáša Halíka postulat dialogu teizmu z ateizmem

Postulat szukania dialogu i swoistej unifikacji teizmu i ateizmu często pojawia się na kartach twórczości Halíka.

Jestem – pisze Halík – przekonany, że dojrzała wiara musi zawrzeć w sobie – ale także wewnątrznie przetworzyć i uczciwie, a nie powierzchownie i łatwo, przejść i przewyciężyć – te doświadczenia z Bogiem i ze światem, które przez jednych określane są patetycznym zwrotem „śmierć Boga”, podczas gdy inni nazywają to „Bożym milczeniem” i „nocą wiary”².

Tym, co należy zaakcentować w cytowanym fragmencie, jest idea „przetworzenia” przekonań ateistycznych, które mogą stać się elementem modyfikującym tradycyjną wiarę, w pewnym stopniu nieprzystającą już do ogólnie rozumianych współczesnych realiów życia społecznego. W innym miejscu autor pisze wprost o konieczności „pozbycia”

² T. Halík, *Cierpliwość wobec Boga. Spotkanie wiary z niewiarą*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2009, s. 11.

się dotychczasowej duchowości, a dokładniej – jej dotychczasowego kształtu, do czego skutecznie może przyczynić się refleksja ateistyczna:

W wielu miejscach w Ewangelii słyszymy Jezusa mówiącego, że tylko ten, kto rozda wszystko, co ma, staje się wolny i może Go naśladować. Może dotyczy to nie tylko dóbr materialnych, a nasze „duchowe bogactwo” jest częścią owych rzeczy, których musimy się pozbyć, abyśmy byli wolni w wierze rozumianej jako droga³.

Postsekularny akcent rozważań filozoficzno-teologicznych Halíka uwiadacznia się wyraźnie w postrzeganiu ateizmu i teizmu jako dynamicznego oddziaływania dwóch przeciwstawnych światopoglądów. Chodzi tu zatem nie o statyczne określenie różnic i podobieństw między postawą wiary i niewiary, lecz o opis i objaśnienie swoistego zderzenia obydwu postaw; o konceptualne przewycięzanie mocnymi elementami jednej strony słabości strony drugiej.

Ateizm jest użyteczną antytezą naiwnej, wulgarniej religii – ale trzeba iść dalej, ku dojrzałej wierze. Dojrzała wiara zna wdech i wydech, noc i dzień – ateizm jest tylko jej fragmentem. [...] musimy być świadomi, że „dojrzała wiara” pozostaje także dla nas wciąż niezrealizowanym zadaniem (żeby je spełnić, musimy potraktować poważnie doświadczenie ateizmu), a nie czymś, czym już dysponujemy i co moglibyśmy uważać za swoją własność⁴.

Spostrzeżenia czeskiego teologa czynią uzasadnionym przywołanie Hegłowskiej triady: teza – antyteza – synteza, którą można w tym kontekście wyrazić następująco: tradycyjny teizm – ateizm – integracja teizmu z ateizmem w postaci nowej, wspólnej religijnej duchowości⁵. Nowej, ale zarazem zachowującej istotne elementy dwóch pierwszych aktorów triady: teizmu i ateizmu⁶. Czy możliwa jest taka synteza?

3 Tenże, *Hurra, nie jestem Bogiem!*, tłum. zbiorowe, Warszawa 2013, s. 77.

4 Tenże, *Cierpliwość wobec Boga. Spotkanie wiary z niewiarą*, s. 50.

5 „Kroczymy – pisze Halík o wierzących chrześcijanach oraz wyznawcach świeckiej wiary w człowieka – już długo przez dzieje obok siebie – być może nadszedł czas, by zastanowić się nad tym, jak przejść następny odcinek drogi wspólnie!”; tamże, s. 88.

6 Integrację teizmu i ateizmu będziemy rozumieli analogicznie, jak pojmuje się ją w rozważaniach metodologicznych dotyczących relacji redukcji (czy inaczej: korespondencji) między teoriami. A zatem integracja dwóch zastanych i opozycyjnych teorii polega na wskazaniu wspólnego założenia konceptualnego leżącego u podstaw obydwu stron i ograniczającego horyzont refleksji w ramach dotychczasowych ujęć,

3. Dwa poziomy prowadzenia dialogu: psychologiczny i teoretyczny

Halík w swych rozważaniach dotyczących spotkania „wiary” z „niewiarą” posługuje się pewnym rozumieniem dialogu, które choć intuicyjne i zrozumiałe, to jednakże utrudnia przedstawienie satysfakcjonującej odpowiedzi na stawiane przez niego pytanie o „wspólną drogę” teizmu i ateizmu. Wydaje się, że założenie innego pojęcia dialogu mogłoby tę trudność usunąć. Różnice w pojmowaniu dialogu, o których teraz mowa, można wyrazić, wykorzystując znaną refleksji filozoficznej koncepcję „trzech światów” Karla Rajmunda Poppera⁷, wcześniej sformułowaną przez niemieckiego logika Gottloba Fregego w postaci idei „trzeciego królestwa”⁸.

Otóż, pokrótce rzecz ujmując, wspomniane wyżej dwie koncepcje zakładają bardziej rozbudowaną ontologię, aniżeli prosty dualizm metafizyczny wskazujący tylko na byty bądź fizyczne, bądź psychiczne. Oprócz nich istnieje inny jeszcze, swoisty i niesprowadzalny do dwóch pierwszych, obszar rzeczywistości: trzeci świat obiektywnych myśli, sensów, teorii itp. A zatem zamiast dualizmu, mamy ujęcie triadyczne:

1. świat fizyczny – świat bytów nieintencjonalnych (nie-myślących);
2. świat psychiczny – sfera przejawiania się bytów intencjonalnych (myślących), czyli świat subiektywnych przekonań, postaw, odczuć, emocji itp.;
3. świat sensów obiektywnych – sfera bytów teoretycznych, idei, systemów światopoglądowych, koncepcji itd. niezależnych od świata psychicznego.

Na gruncie powyższego ujęcia można wyróżnić dwa rozumienia dialogu: psychologiczne i teoretyczne. Dialog rozumiany psychologicznie odnosi się do poziomu „drugiego świata” – czyli chodzi w nim o faktyczną dyskusję w przestrzeni praktyki społecznej między grupami o przeciwstawnych poglądach. Tu spierają się konkretne osoby, chcąc

a następnie jego uchyleniu. To zaś pozwala spojrzeć na problem z perspektywy ogólniejszej koncepcji i dostrzec ograniczenia wyjściowych oponentów.

⁷ Zob. więcej [w:] K.R. Popper, *Wiedza obiektywna*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1992, s. 148 i nast.

⁸ Zob. więcej [w:] G. Frege, *Mysł – studium logiczne* [w:] tegoż, *Pisma semantyczne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 1977, s. 117–118.

przekonać do swojej racji przeciwnika dyskusji. Celem prowadzenia tak pojmowanego dialogu jest przekonanie do racji jednej ze stron, ewentualnie przemilczenie różnic, aby uzyskać zgodę i jedność postaw w życiu społecznym, która pozwala osiągnąć pokój społeczny. Dialog rozumiany teoretycznie dotyczy poziomu „trzeciego świata” – spotkanie nie konkretnych osób, ale konfrontacja dwóch systemów koncepcyjnych (teoretycznych) jest tu elementem zasadniczym. Na tym poziomie nie chodzi o subiektywną zgodę adwersarza co do jakiejś opinii, ale o wypracowanie ogólniejszego ujęcia, które pozwoliłoby dostrzec ograniczenia wyjściowych stanowisk dialogu, ich częściową prawdę i częściowy fałsz, oraz w ten sposób je pogodzić. Charakterystyczne dla tego rozumienia dialogu jest to, że może on być prowadzony przez jedną osobę, rozważając dwa systemy teoretyczne. Przeciwnie rzeczy się mają, jeśli chodzi o dialog rozumiany psychologicznie: tu zawsze muszą się spotkać dwie osoby, dwie przekonujące się nawzajem subiektywności.

Pierwsze rozumienie dialogu, psychologiczne, jest bliższe refleksji prowadzonej przez Halíka⁹. Ujmuje on dialog jako spotkanie realnych osób, w konkretnym czasie historycznym. Podstawowym celem dialogu są pokój społeczny i zażegnanie konfliktów na tle religijnym; stan porozumienia walczących ze sobą grup o odmiennych przekonaniach religijnych stanowi o sensie jego prowadzenia. Czytamy:

Nastał już czas, by chrześcijaństwo nie szukało swej tożsamości na drodze negatywnego wyznaczania granic – przeciwko pogaństwu, judaizmowi, nowo-czesności – ale na drodze dialogu, gdzie nie likwiduje się różnic, ale mile widziany jest właśnie ów dialog jako okazja do poszukiwania porozumienia i zgody¹⁰.

Czeski teolog pisze o „doświadczeniu” religijnym, jakie jest udziałem ludzi wątpiących czy niewierzących:

⁹ W swoim artykule o możliwości racjonalnej debaty między teistami i ateistami Jan Pleszczyński wskazuje na duże zaangażowanie emocjonalne oponentów, które utrudnia racjonalny (według naszego rozróżnienia dialogów: teoretyczny) dyskurs: „Temperaturę sporów wokół «nowego ateizmu» w pewnym stopniu tłumaczy bardzo silne osobiste zaangażowanie [...]. Przypuszczam, że jest to jeden z głównych czynników odpowiadających za to, że komunikacja między «teistami» i «nowymi ateistami» przybrała formę walki” – J. Pleszczyński, *Czy racjonalna debata „teistów” i „nowych ateistów” jest możliwa?* [w:] *Nauki przyrodnicze a nowy ateizm*, red. M. Słomka, s. 151–168.

¹⁰ T. Halík, *Hurra, nie jestem Bogiem!*, s. 82.

Móc przez chwilę zobaczyć, jak wygląda Bóg z perspektywy ludzi poszukujących, wątpiących, pytających – czyż to nie nowe, przejmujące, potrzebne i pożyteczne doświadczenie religijne? I właśnie dlatego będę mówił o nim wielokrotnie w tej książce¹¹.

Perspektywa ateistyczna czy też zbliżona do ateistycznej, przyjmowana instrumentalnie, pozwala wzbogacić doświadczenie religijne osoby wierzącej. Nie chodzi tu zatem o poszerzenie wiedzy, rozwinięcie teoretycznej warstwy rozważań teologicznych, lecz o spotkanie i swoisty dialog dwóch subiektywnych sfer przeżyć osób wierzących i niewierzących. Halík wyraźnie podkreśla psychologiczny aspekt dialogu teizmu z ateizmem, formułując twierdzenia o postawach „rozniewania”, „oskarżeń” czy „nawrócenia”:

Myszę, że największą próbą dojrzałości dla nas, chrześcijan, będzie teraz miara naszej zdolności i chęci dostrzeżenia w świeckich humanistach dnia dzisiejszego nie naszych wrogów, ale naszych – być może często rozniewanych i nie zawsze przyjemnych braci. [...] Dziś jednak nie czas na oskarżenia, tylko na nawrócenie i poszukiwanie tego, co wspólne¹².

Nie teoretyczne, lecz psychologiczne rozumienie przez Halíka dialogu uwidacznia się także w częstym podkreślaniu doniosłej roli „tajemnicy” w naszym poznaniu Boga:

Tradycyjnej metafizyce ontoteologicznej, uważającej się za autorytatywną „naukę o Bogu”, mam do zarzucenia tylko to, że osłabiała paradoksalny charakter Ewangelii i „tajemnicy wiary”, i że z Boga, który nas wciąż na nowo zadziwia, ukazując się na granicy bytu i nicości, bliskości i oddalenia, uczyniła „boga znanego”¹³.

Ekspozowanie kategorii tajemnicy, bardzo istotnej w teologii katolickiej, powoduje, że teoretyczne poszukiwania koncepcji integrującej ujęcie teistyczne i ateistyczne stają się bezsensownym staraniem – Boga i Jego relacji do stworzenia nie da się ostatecznie pojąć rozumem. Pozostaje zatem tylko wspólnota doświadczeń religijnych, subiektywnych odczuć, które – jeśli pozbawione zostaną zasadniczych różnic – pozwolą osiągnąć większą wrażliwość i zrozumienie dla drugiego człowieka i tym

¹¹ Tenże, *Cierpliwość wobec Boga. Spotkanie wiary z niewiarą*, s. 32.

¹² Tamże, s. 92.

¹³ Tenże, *Wzywany czy niewzywany Bóg się tutaj zjawia*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2006, s. 293.

samym pokój społeczny. Ostatecznie, rozważania Halíka, teologa i zarazem księdza, są próbą ożywienia tradycyjnej religii chrześcijańskiej w jej bardziej otwartej i tolerancyjnej postaci, a nie chęcią teoretyczno-doktrynalnych poszukiwań integracji teizmu i ateizmu.

Podsumujmy dotychczasowe rozważania w formie kilku tez, które niech będą punktem wyjścia do dalszej refleksji.

1. Halík stawia ważny i pojawiający się coraz częściej po Soborze Watykańskim II postulat otwarcia się na niewierzących i dialogu z ateizmem;
2. czeski teolog rozumie dialog psychologicznie – jako spotkanie postaw i spór ludzkich potrzeb, pragnień, a nie jako teoretyczny dyskurs doktryn teizmu i ateizmu;
3. dialog jest przez Halíka instrumentalnie wykorzystany do ożywienia wiary chrześcijańskiej, a nie do modyfikacji doktryny wychodzącej naprzeciw twierdzeniom ateizmu, co jest spowodowane psychologicznie rozumianym dialogiem;
4. psychologiczne rozumienie dialogu zawęży obszar analizy spotkania teizmu z ateizmem i nie pozwala na teoretyczną integrację i przezwyciężenie opozycji teizm – ateizm.

4. Teizm umiarkowany jako próba postsekularnej odpowiedzi na pytanie o dialog teizmu z ateizmem

Na poszukiwaną odpowiedź na pytanie o kształt swoistej „wspólnoty przekonań” teistów i ateistów nałożymy dwa warunki: (1.) ma to być odpowiedź postsekularna oraz (2.) wpisywać się w teoretyczne, a nie psychologiczne rozumienie dialogu.

Jeżeli postsekularyzm ujmemy jako refleksję pojawiającą się w momencie swoistego wyczerpywania się sekularnego odwrotu od tradycyjnej religii i polegającą na obnażeniu niewystarczalności całkowicie laickiego światopoglądu, ale zarazem niepostulującą powrotu do tradycyjnej religijności, to postsekularny postulat dialogu między tradycyjną religijnością a światopoglądem ateistycznym powinien zmierzać do integracji teizmu i ateizmu w postaci nowej formuły wiary i niewiary, na gruncie której możliwe byłoby przezwyciężenie słabości wynikających z jednostronności i radykalizmu obu stron dialogu. Drugi warunek związany

jest z formą, jaką powinien przyjąć dialog, żeby zwiększyć szansę na powodzenie projektu integracji teizmu i ateizmu. Z uwagi na wyżej poczynione rozróżnienie dwóch ujęć dialogu: psychologiczne i teoretyczne, stawiamy tezę, że teoretyczne rozumienie dialogu – czyli poszukiwania doktrynalne, a nie analizy subiektywnych odczuć – mogą przynieść zadowalające rozwiązanie sporu między teizmem a ateizmem.

W dalszej części pracy zostanie przywołana koncepcja teizmu umiarkowanego, która spełnia obydwa wspomniane kryteria. Wpisuje się w postsekularną refleksję dotyczącą religii, w szczególności poszukiwań na pograniczu tradycyjnej wiary i światopoglądu ateistycznego, a także jest propozycją teoretyczną – wskazuje na alternatywne rozumienie pojęcia Boga i relacji Bóg – człowiek.

Zanim przejdziemy do przybliżenia w ogólnym zarysie koncepcji teizmu umiarkowanego¹⁴, wymieńmy istotne kryteria, jakie powinna spełnić koncepcja roszcząca sobie pretensje do integracji teizmu i ateizmu, aby mogła stać się poważną alternatywą wobec tendencji sekularyzacyjnej, z jednej strony, i przeżywającego kryzys chrześcijaństwa, z drugiej. Taka koncepcja:

1. powinna wskazać ograniczające założenie lub założenia leżące u podstaw teizmu chrześcijańskiego i ateizmu oraz je uchylić, poszerzając ramy ujęcia kategorii „Boga”¹⁵;

¹⁴ Referując podstawowe założenia teizmu umiarkowanego, wykorzystuję wcześniejsze prace, m.in.: M. Ciesielski: *O Bogu, który był. Nowa interpretacja Jezusa nauki o Bogu*, Warszawa 2016; tenże, *Teologiczny wymiar śmierci: czy możliwe, że piekło jest puste, choć nie wszyscy są zbawieni?* [w:] *Oblicza śmierci. Filozofia – Kultura – Prawo – Medycyna – Sztuka*, red. E. Szurgot-Prus, T. Błaszczyk, Gniezno 2016, s. 33–44; tenże, *Teizm umiarkowany jako integracja klasycznego teizmu i ateizmu. Próba porównania trzech stanowisk w kwestii istnienia Boga*, „Colloquium WNHIS AMW” 2015, nr 4 (20), s. 115–133; tenże, *Problem ciągłości istnienia Boga*, „Gnieźnieńskie Studia Europejskie” 2014, nr 10, s. 109–135; tenże, *Pomiędzy teizmem i ateizmem. O Bogu, który był*, „Humaniora. Czasopismo Internetowe” 2014, nr 6, s. 27–37. Polemikę z przedstawianym ujęciem znaleźć można [w:] P. Kiejkowski, *O Bogu, który jest...*, „Gnieźnieńskie Studia Europejskie” 2016, nr 14, s. 299–304; natomiast odpowiedź niżej podpisanego znajduje się [w:] M. Ciesielski, *Bóg jest czy Bóg był? Odpowiedź na zarzuty wobec książki „O Bogu, który był”*, „Gnieźnieńskie Studia Europejskie” 2017, nr 15, s. 311–328.

¹⁵ Dzięki temu koncepcja integrująca teizm i ateizm byłaby ich korespondencyjnym uogólnieniem – swoistym poszerzeniem i modyfikacją, a nie ich całkowitą falsyfikacją. Na temat związków międzyteoretycznych, w tym także na temat ko-

2. powinna zachować mocne strony światopoglądu chrześcijańskiego i ateistycznego, ale zarazem uniknąć ich słabości;
3. powinna być uwiarygodniona w trojaki sposób:
 - „w sposób rozumowy” – odwołując się do argumentacji rozumowej;
 - „w sposób egzegetyczny” – odwołując się do tradycji religijnej, w szczególności reinterpreterując i na nowo odczytując Pismo św.;
 - „w sposób oparty na znakach Bożych” – dla myślenia religijnego jest ważne, żeby nowa doktryna miała swoiste zakorzenienie w przestrzeni „nadprzyrodzonej”, a nie była tylko filozoficzną grą założeniami koncepcyjnymi, przy czym owa „przestrzeń nadprzyrodzona” powinna być ujęta w sposób akceptowalny również dla perspektywy ateistycznej.

W ramach stanowiska teizmu umiarkowanego mieści się koncepcja istniejącego od-wiecznie osobowego Boga, stwórcy wszechświata, który będąc Bogiem miłosiernym dokonuje radykalnej ofiary dla człowieka, czyli dobrowolnie rezygnuje ze swojego do-wiecznego istnienia i „pozostawia” do-wieczność człowiekowi. W ten sposób człowiek niczym „dziecię Boże” otrzymuje istnienie do-wieczne w drodze testamentalnego dziedziczenia. Bóg jawi się tu jako źródło wszechrzeczy, w tym także podstawowych praw fizykalnych i moralnych, ale który zarazem nie ingeruje w dalszy bieg historii stworzenia, ponieważ wraz z aktem stwórczym przestaje istnieć. Jedyne możliwe dla człowieka „kontakt” z Bogiem to rozpoznawanie pozostawionych przez Boga „śladów”, które pozwalają odczytać prawdę o samounicestwiający się Bogu oraz normę miłości bliźniego opartą na poświęceniu się, której przestrzeganie umożliwia osiągnąć pozostawiony przez Boga dar istnienia do-wiecznego.

Prezentowana tu koncepcja spełnia jak się wydaje wspomniane wyżej trzy kryteria (1–3). Przyjrzyjmy się temu bliżej.

4.1. Teizm umiarkowany uchyla ograniczające założenie teizmu i ateizmu

Można wskazać na wspólne założenie dotyczące istnienia lub nieistnienia Boga, pomimo zasadniczej różnicy pomiędzy teizmem a ateizmem.

respondencyjnego uogólniania teorii, zob. m.in. [w:] K. Paprzycka, *O możliwości redukcjonizmu*, Warszawa 2005.

Założenie to leży u podstaw obydwu stanowisk. Określimy je jako założenie statyczności ontologicznej absolutu (zso):

zso: istnienie lub nieistnienie absolutu ma charakter statyczny, niezmienny.

Założenie to nieco inaczej przejawia się w teizmie i nieco inaczej w ateizmie. W ramach teizmu statyczność ontologiczna Boga polega na przekonaniu, że jest On bytem od-wiecznym i do-wiecznym, czyli Jego istnienie nie ma początku i nie ma kresu. W ramach natomiast ateizmu założenie statyczności ontologicznej absolutu przyjmuje kształt tezy, że Bóg nie istnieje obecnie, jak również Boga nigdy nie było, ani też nie zaistnieje On w przyszłości. Innymi słowy, Jego nieistnienie nie ma początku i nie ma kresu.

Nie rozstrzygając na razie samego problemu samounicestwienia się absolutu, odrzucimy ograniczające założenie statyczności ontologicznej (zso) na rzecz założenia zmienności ontologicznej absolutu (zZO): zZO: istnienie lub nieistnienie absolutu ma charakter zmienny, dynamiczny.

Przyjęcie tego założenia pozwala wyróżnić cztery ujęcia teoontologiczne, powstałe ze skrzyżowania dwóch kryteriów dotyczących początku i kresu istnienia absolutu. Można przedstawić to w formie tabeli:

Tabela 1. Typologia ujęć absolutu ze względu na początek i kres istnienia

Podział ujęć absolutu ze względu na początek i kres istnienia		Początek istnienia absolutu	
		jest	nie ma
Kres istnienia absolutu	jest	1. absolut ma początek i kres istnienia (absolut nie jest od-wieczny i nie jest do-wieczny)	2. absolut nie ma początku, ale ma kres istnienia (absolut jest od-wieczny, ale nie jest do-wieczny)
	nie ma	3. absolut ma początek, ale nie ma kresu istnienia (absolut nie jest od-wieczny, ale jest do-wieczny)	4. absolut nie ma początku i nie ma kresu istnienia (absolut jest od-wieczny i jest do-wieczny)

Zauważmy, że stanowisko zarówno trzech wielkich religii monoteistycznych, jak i ateizmu mieści się w tej samej kategorii (pole czwarte tabeli 1): absolut nie ma początku i nie ma kresu istnienia. Na pytanie, czy Bóg ma początek i kres istnienia, obydwójce, teista i ateista, odpowiadają przecząco. Jest to zrozumiałe, bowiem jedynie ta kategoria zakłada statyczność ontologiczną absolutu (zso). Pozostałe kategorie przedstawiają trzy warianty przyjmujące założenie ontologicznej zmienności (zso).

W przeciwieństwie do teizmu i ateizmu, teizm umiarkowany mieści się w drugim polu tabeli 1, w którym przyjmuje się brak początku istnienia absolutu (czyli zakłada się jego od-wieczne istnienie), ale zarazem uznaje się jego kres istnienia (czyli głosi się, że nie jest on do-wieczny). Bóg zatem nie istnieje (odkąd istnieje wszechświat) – jak chcą ateści, ale zarazem Bóg nie jest urojeniem umysłu ludzkiego, lecz bytem rzeczywistym – jak chcą teści. Bóg po prostu był¹⁶.

4.2. Teizm umiarkowany unika słabości teizmu i ateizmu

Podkreślane przez filozofów i teologów słabe strony ateizmu dotyczą trzech obszarów problemowych: kwestii egzystencjalnej, etycznej i metafizycznej.

¹⁶ Odnotujmy, że Halík trafnie zauważa wpływ greckiego dziedzictwa filozoficznego dotyczący ciągłości istnienia Boga zarówno na chrześcijańską metafizykę, jak i na orientację ateistyczną: „Zdanie «Bóg umarł» jest bezsensowne zarówno w kontekście pozytywistycznego ateizmu, jak i klasycznej metafizyki – Bóg, którego nie ma, i Bóg, który jest ponad wszystkim, Pierwszy Poruszyciel, nie mogą *ex definitione* umrzeć. W tym samym stopniu, w jakim nad teologiczną interpretacją wiary chrześcijańskiej zaciążyła grecka metafizyka, zdanie to jest dla chrześcijan niezrozumiałe i całkiem nie do przyjęcia”; T. Halík, *Wzywany czy niewzywany Bóg się tutaj zjawia*, s. 89–90. Autor jednakże w żaden sposób nie rozwija tego wątku w kierunku zrzucenia ciężaru dziedzictwa greckiego, które ogranicza myślenie o Bogu, i bezrefleksyjnie przyjmuje jego prawdziwość. Tu także uwidacznia się psychologiczne rozumienie dialogu między teizmem a ateizmem i chęć uwspólnienia postaw, a nie postulat nowej, integrującej konceptualizacji doktrynalnej. Ta ostatnia bowiem nakazuje usuwać, choćby hipotetycznie, założenia, która leżą u podstaw dotychczasowych ujęć Boga i dzięki temu formułować nowe wizje, wykraczające poza odziedziczoną refleksję, a które pozwoliłyby świeżym okiem odczytać przesłanie Jezusa (zwłaszcza wtedy, gdy chodzi o założenia „pogańskiej” metafizyki, a nie zasadnicze tezy Jezusa nauki o Bogu).

Problem egzystencjalny związany ze światopoglądem ateistycznym polega na całkowitym braku nadziei na kontynuację życia po śmierci w jakiejś formie pozwalającej na świadomość tejże kontynuacji¹⁷. Zakładana przez ateistów orientacja naturalistyczna wyklucza z rzeczywistości sferę „nadprzyrodzoną”, czego konsekwencją jest negatywna odpowiedź na pytanie o możliwość „życia” po śmierci. Jeśli Boga nie ma, to cały sens egzystencji ludzkiej musi zostać związany ze wydarzeniami życia „tu i teraz”, nie ma bowiem żadnej nagrody (ale też i kary) po śmierci człowieka, a to dlatego, że wraz ze śmiercią następuje definitywny i ostateczny kres świadomego istnienia. Co więcej, bez wiary w życie po śmierci trudno nawet nadać głębszy sens życiu przed śmiercią, ponieważ prawdziwie wartościowe, sensowne życie wymaga odniesienia do sfery aksjologicznie absolutnej.

Etyczny problem ateizmu związany jest z uzasadnieniem norm moralnych. Jeśli nie ma Boga, lub ogólniej: bytu transcendentnego, to wszelkie reguły postępowania społecznego, nakazy i zakazy moralne są mniej lub bardziej arbitralne¹⁸. Bez Boga jedynym źródłem uzasadnienia określonych norm etycznych może być bądź transcendentny świat wartości (istnienie którego ateści negują), bądź świadomy akt ludzki (np. umowa społeczna, respektowanie tradycji), bądź zgodność z jakimiś kryteriami związanymi z biologiczno-fizjologicznym uposażeniem gatunku ludzkiego (np. zwiększenie przeżywalności). Pierwsze źródło nie może być konsekwentnie przyjęte na gruncie naturalistycznie zorientowanego ateizmu, drugie i trzecie natomiast nie jest w stanie uprawomocnić bezwarunkowości i uniwersalności norm etycznych¹⁹.

¹⁷ „Wszystkie bowiem koncepcje [...], które eliminują doktrynę o Bogu jako bycie osobowym i transcendentnym, konsekwentnie prowadzą do wyeliminowania doktryny o człowieku jako osobie transcendentnej w stosunku do świata natury i historii, negują duchowość człowieka i możliwość istnienia po śmierci biologicznej” Z.J. Zdybicka, *Pułapka ateizmu*, Lublin 2012, s. 195.

¹⁸ Hastings Rashdall pisze: „Nasz ideał moralny tylko w takiej mierze może rościć sobie pretensje do obiektywności, w jakiej może być racjonalnie rozpatrywany jako przejaw moralnego ideału istniejącego wiecznie w umyśle Boga” – H. Rashdall, *The Theory of Good and Evil*, Oxford 1907, s. 212, za: J. Hick, *Argumenty za istnieniem Boga*, tłum. M. Kuniński, Kraków 1994, s. 116.

¹⁹ „należy tu podkreślić, że wszystkie (poza Bogiem) «kandydatury» na bycie źródłem lub sankcją norm moralnych cechuje jakaś niemoc (ułomność, ograniczoność, przygodność) metafizyczna lub moralna, a moralność bez absolutnego gwaranta po-

Ostatni problem ateizmu ma charakter metafizyczny i dotyczy ostatecznego wyjaśnienia istniejącej rzeczywistości. Oto dynamiczny obraz wszechświata, w którym rejestruje się zmiany makroskalowe skłania do przyjęcia tezy, że nie istniał on wiecznie w takiej formie, jaką znamy, lecz ewoluował. To każe przypuszczać, że w pewnym momencie niejako „zaistniał”²⁰. Wówczas pojawia się jednak pytanie o przyczynę jego powstania. Hipoteza Boga Stworzyciela, jako bytu nadnaturalnego, wykraczającego poza materialną rzeczywistość, pozwala na proste wyjaśnienie źródeł rzeczywistości w postaci koncepcji kreacjonizmu kosmologicznego. Ateizm natomiast, odrzucając hipotezę Stwórcy musi uznać pojawienie się wszechświata ze stanu absolutnej „nicości” lub przyznać, że substancja rzeczywistości w jakiejś osobliwej formie istnieje wiecznie. Jedna i druga odpowiedź jest problematyczna: pierwsza – podważa związek przyczynowo-skutkowy, jaki przyjmuje się na gruncie naturalizmu (każdy stan rzeczy ma swą przyczynę w innym stanie rzeczy), druga natomiast – przydaje boski atrybut (wieczność) materii, otwierając furtkę panteizmowi.

Słabości ateizmu można streścić w trzech punktach:

1. problem zaspokojenia egzystencjalnej potrzeby istnienia po śmierci;
2. problem ostatecznego uzasadnienia norm moralnych;
3. problem ostatecznego wyjaśnienia kosmologicznego – jak możliwy był początek wszechświata?

Krytycy religii, gdy chodzi o ateizm, wskazują najczęściej na trzy problemy z obszarów: zagadnień związanych z godnością ludzką, aksjologii oraz współżycia społecznego.

Ze strony krytyków religii pada często zarzut dotyczący utrzymywania mas społecznych w świadomości „czci dla bytu wyższego”. Człowiek religijny to taki, który cały czas ma świadomość bycia winnym i grzesznym oraz całkowicie zależnym od swego Stwórcy, co zmusza go

zostaje «zawieszona w próżni»»; J. Wojtysiak, *Czy normy moralne są przykazaniami?*, „Diametros” 2006, nr 7, s. 73.

²⁰ Michał Heller stwierdza: „Ale czy wszechświat jako całość nie spełnia marzenia o *perpetuum mobile*? Czy ostatecznie sam jakoś nie tłumaczy swojego istnienia? – zawsze był i zawsze będzie. Wbrew jego zamierzeniom, Einsteinowi nie udało się zbudować modelu statycznego, wiecznego wszechświata. Wszechświat jest «dynamiczny», a nie wydaje się, by zmienność mogła trwać wiecznie; pojawia się więc «widmo początku»” M. Heller, *Ostateczne wyjaśnienia wszechświata*, Kraków 2008, s. 61.

do ciągłej postawy poddaństwa i służalczości²¹. Głęboka internalizacja takiej postawy uniemożliwia pełną realizację człowieczeństwa, która wymaga raz po raz odrzucenia autorytetów, „zburzenia świątyni” i sięgnięcia po to, co nowe. Religijne przywiązanie do tradycji i autorytetu skutecznie hamuje postęp, tępi zmysł krytyki i buntu, co przekłada się na stagnację życia społecznego²².

Innym problemem jest kwestia pogodzenia dwóch zasadniczych, przynajmniej w kulturze zachodniej, wartości, jakimi są wolność i odpowiedzialność indywidualna z ideą wszechwiedzącego i opiekuńczego Boga-Pasterza. Obraz rodziny ludzkiej jako „trzędki” prowadzonej przez Pasterza, znamieny dla religii monoteistycznych, wyklucza ideę autentycznej wolności człowieka w podejmowaniu decyzji, a co się z tym wiąże, także odpowiedzialności za własne postępowanie²³. Tak długo, jak człowiek widzi siebie jako owcę w stadzie kierowanym przez Boga i Jego przedstawicieli-kapłanów, tak długo nie może być w pełni wolną i odpowiedzialną osobą.

Przemoc religii wobec ludzi różniących się od wyznawców pod względem wyznania religijnego to także często podnoszony zarzut

²¹ Wierzący „nie może zaprzeczyć, że z jego punktu widzenia ludzie nie są panami swego losu, że to, co powinni lub czego nie wolno im czynić, zostało arbitralnie rozstrzygnięte przez nieznanego Władcę, od którego rozporządzeń nie ma odwołania; muszą tedy pogodzić się ze statusem niewolników i wyrzec się swej ludzkiej godności” L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, tłum. T. Baszniak, M. Panufnik, Kraków 1988, s. 232.

²² „Religia jest opium ludu. Prawdziwe szczęście ludu wymaga zniesienia religii jako urojonego szczęścia ludu. [...] Religia jest jedynie urojonym słońcem, które dopóty obraca się dookoła człowieka, dopóki człowiek nie obraca się dookoła samego siebie” K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp* [w:] K. Marks, F. Engels, *O religii*, Warszawa 1962, s. 29. Współcześnie kwestię tę wyraża filozof Jerzy Kochan w taki oto sposób: „Podstawowa funkcja religii polega współcześnie na blokowaniu racjonalizacji rzeczywistości i ludzkich w niej działań, na tabuizacji jak największych obszarów życia społecznego w celu poddania ich swojej kontroli (zwłaszcza tzw. miękkich obszarów, jak seksualność, śmierć, rodzina, moralność). Chodzi o bezwzględne panowanie nie intelektualne czy kulturowe, lecz instytucjonalne, grupowe, ekonomiczne i polityczne” J. Kochan, *De non existentia Dei, czyli o nieistnieniu Boga*, Warszawa 2015, s. 234–235.

²³ Kochan pisze: „Nie mamy ochoty być «owieczką w stadzie», zarządzaną przez straszących nas bogów czy samozwańcych pasterzy, bez których jakoby moglibyśmy ulec zezwierzczeniu i upaść moralnie, poddać się swojej od zawsze przeklętej i grzesznej naturze”; tamże, s. 224.

wobec stanowiska teistycznego²⁴. Wiara w Boga-Władcę tego świata wymaga od Jego poddanych, aby ci zabiegali o pomnożenie Bożych wpływów, co często odbywa się nie tylko środkami perswazji słownej, ale przy wykorzystaniu środków przemocy. Krytycy religii przywołują w tym momencie fragmenty Starego Testamentu, w których Bóg dopuszcza się przemocy i wymierza karę niewiernym, a także ich – wydawałoby się, że niewinnym – dzieciom. W ten sposób argumentują na rzecz tezy, że przemoc nie jest wynikiem błędnej interpretacji ksiąg religijnych, lecz tkwi w samej istocie religijnej postawy. Wykorzeniając religię ze świadomości człowieka, uczynimy świat bezpieczniejszym, bowiem wyeliminujemy jedno z podstawowych źródeł zbiorowej przemocy.

W skrócie zasadnicze słabości teizmu można wyrazić w punktach:

1. problem „postawy służalczej” człowieka wobec Boga;
2. problem pogodzenia wolności i odpowiedzialności człowieka z istnieniem opiekuńczego Boga-Pasterza;
3. problem przemocy motywowanej religijnie.

Teizm umiarkowany z ideą samounicestwiającego się w ofierze Boga unika powyższych słabości ateizmu i teizmu:

1. zaspokaja egzystencjalną potrzebę istnienia po śmierci, dając obietnicę dziedzictwa Bożego, przekazanego drogą testamentalną;
2. zawiera ideę Boga jako źródło moralności, w której radykalne poświęcenie się Absolutu wyznacza doskonałą normę miłości międzyludzkiej i poświęcenia się dla innych;
3. zawiera ideę Boga jako „Pierwszego Poruszydca”, który stworzył świat, chociaż obecnie już nie istnieje i nie ingeruje w zdarzenia – byłaby to próba ostatecznego wyjaśnienia kosmologicznego, polegająca na pogodzeniu kreacjonizmu kosmologicznego z całkowitą nieingerencją Boga w bieg świata;
4. nie wymaga kultu i podtrzymywania społecznej świadomości „czci dla bytu wyższego”, przyjęte jest bowiem przekonanie o radykalnym poświęceniu się Boga i Jego obecnym nieistnieniu;

²⁴ „Pełna przemocy, irracjonalna, nietolerancyjna, powiązana z rasizmem i lojalnością wewnątrz grupy, otoczona niewiedzą i wroga wobec swobody dociekania, przeniknięta pogardą dla kobiet i represyjna wobec dzieci – zorganizowana religia ma na sumieniu naprawdę dużo” Ch. Hitchens, *bóg nie jest wielki*, tłum. C. Murawski, Katowice 2014, s. 61.

5. unika problemu pogodzenia wolności i odpowiedzialności z ideą ludzkiej kondycji jako trzody owiec, albowiem Dobry Pasterz (Bóg), oddając życie (istnienie) swoje za owce, czyni je w pełni wolnymi;
6. przekonanie, że obecnie już nie ma Boga, a pozostał jedynie Testament zawierający Jego ostatnią wolę: „abyście się wzajemnie miłowali” (J 13,34) daje realną szansę na budowę ekumenicznej wspólnoty już nie „wiernych walczących w imię Boga”, lecz osób „spełniających Boży Testament”.

4.3. Trzy drogi uwiarygodnienia teizmu umiarkowanego

Teizm umiarkowany można uwiarygodnić w trojaki sposób: sposób rozumowy, sposób egzegetyczny i sposób oparty na znakach Bożych. Ze względu na ograniczone ramy artykułu i charakter problematyki wymagającej obszernego wykładu, poprzestaniemy w tym miejscu na uwiarygodnieniu rozumowym, odsyłając tym samym Czytelnika do odpowiednich opracowań²⁵.

Jednym z argumentów uwiarygodniających teizm umiarkowany jest autorski dowód z miłosierdzia na obecne nieistnienie Boga. Termin „dowód” używany tu jest w sposób analogiczny jak w przypadku „dowodu ontologicznego”, czyli jest to rozumowanie oparte na przyjętych wcześniej pojęciach i założeniach. Na marginesie poczynimy uwagę, że dowód ten dotyczy natury naszego myślenia o Bogu, a nie Jego samego. Nie możemy mieć pewności, pewności, w sensie pewności naukowej, weryfikowanej empirycznie, jaka jest rzeczywista sytuacja teontologiczna: czy Bóg jest, czy Go nie ma; Bóg wszak jest bytem pozaempirycznym. Możemy jednakże mieć pewność odnośnie do poprawności naszego myślenia o Bogu, gdzie przez poprawne myślenie będziemy rozumieli myślenie niedopuszczające sprzeczności.

Dowód obecnego nieistnienia Boga opiera się na siedmiu założeniach:

1. Bóg jest od-wieczny;
2. Bóg jest istotą osobową;
3. Bóg jest istotą wszechmogącą;
4. Bóg jest stwórcą wszechświata (całej rzeczywistości);

²⁵ Najpełniejsza prezentacja omawianej problematyki znajduje się [w:] M. Ciesielski, *O Bogu, który był. Nowa interpretacja Jezusa nauki o Bogu*.

5. Bóg jest czymś, ponad co nic miłsierniejszego nie może być pomyslane;
6. miłosierdzie Boga polega na złożeniu przez Niego ofiary, poświęceniu się;
7. wielkość miłosierdzia jest wprost proporcjonalna do wielkości złożonej ofiary.

Otóż powyższe sformułowane założenia, akceptowalne jak się wydaje na gruncie teizmu chrześcijańskiego, pozwalają zbudować następujące rozumowanie złożone z czterech przesłanek (1–4) oraz wniosku (w).

Jeżeli

1. Bóg jest czymś, ponad co nic miłsierniejszego nie może być pomyslane,
 2. wielkość miłosierdzia Bożego wobec człowieka wyraża się wielkością poniesionej przez Niego ofiary,
 3. największa ofiara jaką może uczynić Bóg, to rezygnacja ze wszystkich atrybutów boskości,
 4. jednym z atrybutów Boga jest Jego istnienie,
- to (w) Bóg, będąc czymś, ponad co nic miłsierniejszego nie może być pomyslane, ofiarował swoje istnienie i obecnie nie istnieje.

Można powiedzieć inaczej: jeżeli Bóg jest czymś, ponad co niczego miłsierniejszego nie można pomyśleć, a miłosierdzie będziemy pojmować m.in. jako akt poświęcenia się, to musimy zarazem myśleć o Nim jako o Bogu, który obecnie nie istnieje, bowiem dokonał największego aktu miłosierdzia, jakim jest ofiara polegająca na całkowitej rezygnacji z tego wszystkiego, co najcenniejsze, przede wszystkim – ze swojego do-wiecznego istnienia. Inny tok rozumowania narażony jest na sprzeczność. Nie można bowiem utrzymywać, że Bóg jest czymś, ponad co niczego miłsierniejszego nie można pomyśleć i zarazem twierdzić, że Bóg ten dokonał ofiary innej, aniżeli rezygnacja ze swojego istnienia, wówczas bowiem można pomyśleć coś miłsierniejszego, a mianowicie Boga, który poświęcił wszystkie swoje atrybuty boskości, w tym i istnienie. Tylko i wyłącznie największy akt ofiary Boga, jakim jest poświęcenie swojego istnienia, da się pogodzić z tezą, że Bóg ten jest bytem, ponad który nic miłsierniejszego nie może być pomyslane²⁶.

²⁶ Dotykamy tu jednego z istotniejszych problemów doktrynalnych religii chrześcijańskiej; problem ten można wyrazić w pytaniu: na czym ostatecznie polega

5. Zakończenie

Nie ulega wątpliwości, że ścieranie się dwóch opozycyjnych stanowisk: teistycznego i ateistycznego jest współcześnie jednym z ważniejszych zjawisk kulturowo-religijnych świata zachodniego. Refleksja postsekularna próbuje określić owo ścieranie się nie jako walkę bez nadziei na pojednanie, lecz przeciwnie jako spotkanie dwóch opozycyjnych stanowisk, z którego może wyłonić się wartość dodatkowa, nowa i niesprowadzalna w zupełności do nich obu. Jeżeli postsekularyzm – inaczej mówiąc – rozumiemy jako dążenie do przewyciężenia opozycji między teizmem a światopoglądem ateistycznym, to wówczas można sformułować próbę realizacji tego dążenia w postaci konceptualizacji wizji Boga, która integruje teizm i ateizm. Jedną z takich prób jest przedstawiony wyżej – w sposób bardzo skrótowy – teizm umiarkowany.

Teizm umiarkowany można potraktować jako postsekularną odpowiedź na pytanie Halíka o dialog i integrację teizmu z ateizmem. Wydaje się, że koncepcja ta – odpowiednio rozwinięta i wysubtelniona – może stać się przekonującym stanowiskiem światopoglądowym o charakterze postsekularnym dla współczesnego człowieka kultury zachodniej, który, z jednej strony, odrzuca rozbudowaną ontologię tradycyjnego teizmu (po oświeceniowym „wieku rozumu” trudno autentycznie wierzyć w „zastępy aniołów”, „czyścic” i „kotły piekielne”), a z drugiej strony, nieprzerwanie i wciąż stawia pytania egzystencjalne o swój los po śmierci, nie chcąc zgodzić się z odrzucającym nadzieję ateizmem.

poświęcenie się i ofiara, jaką Bóg składa człowiekowi, owo zbawienne uniżenie się Boga? Ofiara i uniżenie Boga – dodajmy – który ma być (zgodnie z wizją chrześcijańską) bytem doskonałym i niecierpiętliwym? Trudności, jakie stwarzają próby pogodzenia tezy o poświęceniu się Boga z ideą Jego niecierpiętliwości wyraźnie widać w każdym opracowaniu teologii dogmatycznej. Na gruncie teizmu umiarkowanego natomiast zawierającego ideę samounicestwiającego się Boga, da się przekonująco utrzymać zarówno tezę o radykalnej ofierze Boga, jak i tezę, że jest On bytem niecierpiętliwym: ofiara Boga polega nie na cierpieniu, lecz na rezygnacji z boskiego do-wiecznego istnienia i pozostawieniu go w formie testamentu człowiekowi; Bóg zatem nie musi cierpieć, żeby ponieść miłosierną ofiarę dla człowieka. Zob. więcej [w:] tamże, s. 76–82.

Bibliografia

- Ciesielski M., *Problem ciągłości istnienia Boga*, „Gnieźnieńskie Studia Europejskie” 2014, nr 10.
- Ciesielski M., *Pomiędzy teizmem i ateizmem. O Bogu, który był*, „Humaniora. Czasopismo Internetowe” 2014, nr 6.
- Ciesielski M., *Teizm umiarkowany jako integracja klasycznego teizmu i ateizmu. Próba porównania trzech stanowisk w kwestii istnienia Boga*, „Colloquium WNHIS AMW” 2015, nr 4 (20).
- Ciesielski M., *O Bogu, który był. Nowa interpretacja Jezusa nauki o Bogu*, Warszawa 2016.
- Ciesielski M., *Teologiczny wymiar śmierci: czy możliwe, że piekło jest puste, choć nie wszyscy są zbawieni?* [w:] *Oblicza śmierci. Filozofia – Kultura – Prawo – Medycyna – Sztuka*, red. E. Szurgot-Prus, T. Błaszczuk, Gniezno 2016.
- Ciesielski M., *Bóg jest czy Bóg był? Odpowiedź na zarzuty wobec książki „O Bogu, który był”*, „Gnieźnieńskie Studia Europejskie” 2017, nr 15.
- Frege G., *Mysl – studium logiczne* [w:] tenże, *Pisma semantyczne* tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 1977.
- Halík T., *Cierpliwłość wobec Boga. Spotkanie wiary z niewiarą*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2009.
- Halík T., *Hurra, nie jestem Bogiem!*, tłum. zbiorowe, Warszawa 2013.
- Halík T., *Wzywany czy niewzywany Bóg się tutaj zjawia*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2006.
- Heller M., *Ostateczne wyjaśnienia wszechświata*, Kraków 2008.
- Hitchens Ch., *bóg nie jest wielki*, tłum. C. Murawski, Katowice 2014.
- Hick J., *Argumenty za istnieniem Boga*, tłum. M. Kuniński, Kraków 1994.
- Iwanicki J., *Procesy sekularyzacyjne a filozofia sekularna i postsekularna: tradycja i współczesność*, Poznań 2014.
- Kiejkowski P., *O Bogu, który jest...*, „Gnieźnieńskie Studia Europejskie” 2016, nr 14.
- Kochan J., *De non existentia Dei, czyli o nieistnieniu Boga*, Warszawa 2015.
- Kořakowski L., *Jeśli Boga nie ma*, tłum. T. Baszniak, M. Panufnik, Kraków 1988.
- Paprzycka K., *O możliwości redukcjonizmu*, Warszawa 2005.
- Pleszczyński J., *Czy racjonalna debata „teistów” i „nowych ateistów” jest możliwa?* [w:] *Nauki przyrodnicze a nowy ateizm*, red. M. Słomka, Lublin 2012.

Popper K.R., *Wiedza obiektywna*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1992.

Rashdall H., *The Theory of Good and Evil*, Oxford 1907.

Marks K., *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp* [w:]
K. Marks, F. Engels, *O religii*, Warszawa 1962.

Mazanka P., *Źródła sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze europejskiej*,
Warszawa 2003.

Wojtysiak J., *Czy normy moralne są przykazaniami?*, „Diametros” 2006,
nr 7.

Zdybicka Z.J., *Pułapka ateizmu*, Lublin 2012.

Joanna Kogut

UNIwersytet KAZIMIERZA WIELKIEGO W BYDGOSZCZY

New Age jako postsekularna forma duchowości

Rozum oświecła nam świat, w którym bytujemy,
ale wiara nadaje mu sens.
Albowiem „sens pochodzi jedynie od *sacrum*”,
[...] nie mogą go wyprodukować żadne empiryczne poszukiwania.

Andrzej Szczeklik, *Nieśmiertelność. Prometejski sen medycyny*

Dzisiejsza duchowość¹ zdecydowanie wykracza poza ramy instytucjonalnych religii. Tradycyjne wierzenia, które funkcjonowały dotychczas, nie wystarczają już współczesnemu człowiekowi. Swoje zainteresowania kieruje on często ku obszarom obcym, wcześniej nie eksploatowanym, sprzecznym z tradycyjnymi wartościami kultury europejskiej. W epoce technologii i narastającego konsumpcjonizmu pozostaje on jednak „istotą metafizyczną” i bardziej niż kiedykolwiek dąży do uniwersalnej idei, która mogłaby wprowadzić ład i porządek w jego poglądy i uczucia. Poszukując mądrości, moralnej busoli, współczesny człowiek nie opiera się już na zewnętrznych i tradycyjnych źródłach wiedzy (na przykład na *Biblii*), lecz na własnych wyobrażeniach. Chcąc żyć bez trudów, stresu, chorób i niedostatków materialnych – poszukuje drogowskazu: jakiejś transcendencji nadającej sens jego istnieniu.

Beata Guzowska w książce *Duchowość ponowoczesna. Idee, perspektywy, prognozy* podejmuje próbę zdiagnozowania współczesnej duchowości na drodze analizy różnych dziedzin życia ludzkiego, w których *sacrum*

¹ Termin ten rozumiany jest w szkicu jako tak zwana nowa duchowość, duchowość ponowoczesna. Zob. J. Mariański, *Nowa duchowość – alternatywa czy dopełnienie religijności?* [w:] *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska, Kraków 2010, s. 20.

odgrywa istotną rolę. Zwraca ona uwagę na fakt, iż *sacrum* nie zostało wyparte ze świata, lecz diametralnie zmieniło swą formę. Przeniesiono je ze sfery publicznej do sfery prywatnej. Przyczynia się to – zdaniem autorki – do powstawania nowych form religijności, które, dostosowując się do wymogów współczesnego świata, jednocześnie usiłują sprostać oczekiwaniom duchowym poszczególnych jednostek. Zdaniem innych badaczy, jest to związane z odrodzeniem religijnym, określanym mianem „powrotu *sacrum*”². Peter L. Berger, wybitny współczesny socjolog kultury, jest zdania, że pogląd, iż żyjemy w świecie zsekularyzowanym, jest fałszywy. Twierdzi on, że „współczesny świat – z małymi wyjątkami – jest bardziej religijny niż kiedykolwiek wcześniej”³. Można zatem wnioskować, że w sferze religii i religijności zachodzą dziś zjawiska, które w dużej mierze są sobie przeciwstawne. Z jednej strony jest to proces sekularyzacji i kryzysu kościołów tradycyjnych, z drugiej, desekularyzacji przejawiającej się wzmożonym zainteresowaniem religijnością indywidualną, a przede wszystkim duchowością człowieka. Zjawisko to, zdaniem Ryszarda Strzeleckiego, jest ruchem „pomiędzy” – między *sacrum* a *profanum*. Badacz wskazuje, że jest ono określane zazwyczaj mianem „desekularyzacji” i ma swój odpowiednik w postmodernistycznej kategorii „postsekularności”⁴. Możemy więc mówić o tak zwanej duchowości postsekularnej, która, wykorzystując religie tradycyjne, posiłkując się nimi, tworzy własną koncepcję religijną. Reprezentatywnym przykładem tejże duchowości jest New Age.

Ruch ten ujmowany jest zazwyczaj jako duchowość nowoczesna, jako alternatywa zarówno dla religii tradycyjnej, jak i dla szeroko pojmowanego światopoglądu ateistycznego; skierowany jest on przede wszystkim do jednostek poszukujących jasnych, uproszczonych odpowiedzi na

² Termin wprowadzony przez Danièle Hervieu-Léger. Zob. D. Hervieu-Léger, *Religia jako pamięć*, tłum. M. Bielawska, Kraków 1999. Zob. także: B. Guzowska, *Duchowość ponowoczesna. Idee, perspektywy, prognozy*, Rzeszów 2011, s. 145–181.

³ Wypowiedź P.L. Bergera z 1999 roku w książce: *The desecularization of the World*, cyt. za: R. Strzelecki, *Sacrum w kulturze współczesnej* [w:] *Idee i wartości w języku i kulturze*, red. I. Matusiak-Kempa, A. Naruszewicz-Duchlińska, Olsztyn 2015, s. 92.

⁴ New Age, podobnie jak postmodernizm, dąży do stworzenia nowego – alternatywnego do kartezjańskiego – paradygmatu kulturowo-naukowego. Zob. B. Guzowska, *Duchowość ponowoczesna. Idee, perspektywy, prognozy*, s. 115–119. Zob. także: R. Strzelecki, *Sacrum w kulturze współczesnej*, s. 92.

nurtujące je pytania egzystencjalne i pragnących nowych wartości pozwalających wypełnić ich dotychczasową pustkę aksjologiczną. Duchowość New Age należy zatem rozumieć szerzej, niż tradycyjne rozumienie tego pojęcia: nie tylko jako duchowość opartą na sferze *sacrum*, lecz jako formę życia duchowego wyrażającą się w określonym stylu życia. New Age aspiruje bowiem do dwóch wizji przyszłości: wizji nowego człowieka i wizji nowego świata, kładąc przy tym nacisk na transformację świadomości, autokreację i przekształcenie struktur społecznych. Określany jest mianem „religii niewidzialnej”⁵, gdyż przenika niemal każdą dziedzinę życia społecznego i doskonale rozwija się w dzisiejszej rzeczywistości kulturowej. Jawi się więc nie tyle jako przejaw kryzysu duchowego, ile jako realna szansa rozwoju i samorealizacji człowieka, a także – poprzez utworzenie nowego, sprawiedliwego i pokojowego ładu – jako postulat globalnej przemiany społecznej. Czy możemy się z tym zgodzić?

Chcąc dostrzec rosnące zainteresowanie wszelakimi formami religijności, które mieszczą się w nurcie określanym mianem New Age, należy cofnąć się do lat 60. XX wieku. Wówczas to nastąpiły zmiany modelu kultury, który obowiązywał dotychczas, a jednocześnie ujawnił się zmierzch tradycyjnych idei i wartości organizujących postrzeganie rzeczywistości. Zmierzch ten widoczny był w różnych obszarach życia społecznego, w tym również w sferze światopoglądowej. Rozwój technologiczny i dostępność środków masowego przekazu spowodowały, iż świat zamieniał się w „globalną wioskę”⁶, w której tradycyjne więzi rodzinne coraz bardziej zaczęły słabnąć, a Kartezjańska perspektywa postrzegania świata wydawała się tracić swych zwolenników. Duchowe podwaliny cywilizacji europejskiej zostały nadwyrężone, a tradycyjne wartości kultury helleńskiej były coraz jawniej kwestionowane. Człowiek drugiej połowy XX wieku nie poprzestał jednak na bezradnym

⁵ Zob. T. Luckmann, *Niewidzialna religia*, tłum. L. Bluszcz, Kraków 2006, s. 37. Kategoria przyjęta przez Tomasa Luckmanna omówiona w artykule wstępnym do tego studium przez Huberta Knoblauch.

⁶ Termin Marshalla MacLuhana (ang. *global village*). W książce *The Gutenberg Galaxy (Galaktyka Gutenberga)* opisuje on trend, w którym masowe media elektroniczne przekraczając bariery czasu i przestrzeni dały ludziom możliwość komunikowania się na skalę masową. Por. M. MacLuhan, *Galaktyka Gutenberga*, tłum. A. Wojtasik, Warszawa 2017.

przyglądaniu się erozji dotychczasowych wartości, lecz zaczął poszukiwać nowej organizacji aksjologicznego bezpieczeństwa i ładu. Tradycje pozaeuropejskie proponowały inne, egzotyczne perspektywy postrzegania rzeczywistości i formuły życia duchowego. Fascynowano się coraz częściej ideami pochodzącymi z Azji, które były zasadniczo odmienne religijnie od kultury zachodniej. Bartłomiej Dobroczyński, jeden ze współczesnych badaczy tegoż zjawiska, uważa, że były to koncepcje bardzo pociągające. Proponowały bowiem postawy dotychczas nieznanne, lecz bardzo atrakcyjne pod względem kształtowania świadomości jednostki. W książce *New Age* postawy owe charakteryzuje autor w ten sposób: „osiągnięcie niezależności od zmiennych warunków świata zewnętrznego, panowanie nad sobą, dysponowanie wyższymi, kosmicznymi mocami, niewrażliwość na cierpienia czy możliwość ostatecznego duchowego wyzwolenia”⁷. Ponadto – zauważa Dobroczyński – odżyły postawy irracjonalne, banalność, baśniowe wzorce połączone z tzw. quasi-naukami. Świadczy o tym żywe zainteresowanie wiedzą tajemną, magią, okultyzmem, astrologią, parapsychologią, gnozą, szamanizmem i wierzeniami pradawnymi. W licznych dziełach popkultury pojawiają się coraz częściej wątki pochodzące z Orientu, traktujące o medytacji, reinkarnacji, buddyzmie i hinduizmie. Ludzie zapragnęli doświadczać cudów, znaków, zjawisk nadprzyrodzonych, zdarzeń niewytłumaczalnych i cudownych uzdrowień. Trafna wydaje się w tej kwestii wypowiedź badacza, Alvina Tofflera, iż: „ludzie rozpaczliwie czegoś szukają, czegokolwiek, w co mogliby uwierzyć”⁸. Silny głód mistyki⁹ zapoczątkował „powrót do religijności”, lecz jednak nie

7 B. Dobroczyński, *New Age*, Kraków 1997, s. 34.

8 A. Toffler, *Trzecia fala*, tłum. E. Wojdyło, Warszawa 1986, s. 267.

9 Termin „mistyka” rozumiany jest tutaj jako doświadczenie przeżyciowe mistyków chrześcijańskich, a także jako pewna forma transcendencji. W języku łacińskim pojęcie transcendencji oznacza: „*trans*” – poza, ponad, „*scandere*” – wznosić się, przekraczać. Mistyka tak rozumiana może być zatem rozpatrywana nie tylko w kontekście relacji Bóg – człowiek, lecz w kontekście szerszym: relacji Bóg – świat, rozum – cała rzeczywistość, świadomość – świat. Z tym, co niepoznawalne, tajemnicze, nadprzyrodzone związane są zazwyczaj różne koncepcje transcendencji i w tym też kontekście rozumiany jest w niniejszym szkicu termin „mistyka”. Zob. S. Judycki, *Transcendencja* [w:] *Leksykon filozofii klasycznej*, Lublin 1997, s. 520–522, a także hasło *Transcendencja* [w:] A. Podsiad, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 2000, s. 896.

do jej chrześcijańskich dogmatów. Nie do wiary we Wszechmogącego Boga, lecz do wiary we własne możliwości, do przeświadczenia o wszechmocy człowieka jako istoty duchowej, kładąc przy tym nacisk na jej samorealizację i autokreację.

Według reprezentantów New Age nadeszła nowa era, która miała przezwyciężyć to, co dotychczas wydawało się stare, niezrozumiałe i bezładne. Wśród nich funkcjonowało przekonanie o istnieniu wewnętrznej harmonii naszej planety, która porządkowana jest przez „mistrzów mądrości”, czyli istoty duchowe. Z nimi właśnie podjęła dialog autorka książki o wymownym tytule *Powrót Chrystusa*, Alice Ann Bailey¹⁰. Była ona medium spirytystycznym i odbierała – według swego przekonania – dyktowane jej idee od tybetańskiego „mistrza mądrości” Djwhala Khula. Przesłania te głosiły połączenie poglądów dwóch Synów Bożych: Buddy i Jezusa, a także rychłe powtórne przyjście Chrystusa – „mistrza mądrości”, uzdrowiciela i zbawcy. Jednak Chrystus Bailey nie przypominał Osoby znanej z Biblii, lecz raczej ezoterycznych nauczycieli, którymi zachwycała się ta autorka. Mówiła też o tak zwanym „planie” zjednoczenia świata, na którego czele stanie jeden nauczyciel – awatar, zwany także Maitreya¹¹. Dla chrześcijan będzie to więc Chrystus, dla Żydów – Mesjasz, dla wyznawców Gautamy – piąty Budda, Imam Mahdi dla islamistów, a także Kriszna dla wyznawców hinduizmu. Bailey, będąc pod wpływem orientalnych założeń mistycznych i religijnych oraz idei okultystycznych, zręcznie łączyła dogmaty wielu religii i głosiła przekonanie o ich równoprawności. Przygotowała grunt dla przyjęcia poglądów mówiących o jedności wszystkich religii. Jej zdaniem wywodzą się one ze wspólnego „korzenia”, co w konsekwencji prowadzić ma do powstania jednego ogólnoswiatowego kościoła. W 1922 roku Bailey założyła w Nowym Jorku towarzystwo wydawnicze „Lucifer Trust”, za pośrednictwem którego propagowała swe myśli. Poglądy te cieszyły się ogromnym

¹⁰ Angielka, która wyemigrowała do Ameryki, uczennica założycielki Towarzystwa Teozoficznego – Heleny Pietrowej von Rottenster, znanej jako Helena Bławacka. Towarzystwo Teozoficzne powstało w 1875 roku, a jego działalność obejmowała liczne elementy charakterystyczne dla późniejszych koncepcji New Age.

¹¹ Awatar – w wierzeniach hinduskich – oznacza bóstwo, które wstąpiło na ziemię pod cielesną postacią.

zainteresowaniem wśród Amerykanów i dały podwaliny późniejszym koncepcjom New Age, który zdobył zwolenników na całym świecie.

Z kwestią szerzenia przez zwolenników New Age idei okultystycznych powiązane jest także pewne wydarzenie. W Szkocji, w mieście Findhorn, wizjonerka, Eileen Candy, podczas medytacji doświadczyła – według swego przekonania – wyjątkowego przeżycia, nawiązując kontakt z tak zwanymi dewami¹². Wkrótce po tym zdarzeniu, jak głoszą apologetci New Age, jej piaszczysty, jałowy kawałek ziemi zamienił się w urodzajny, kwitnący ogród. Rodzina Candych, która przekonywała, że nawiązała współpracę z istotami nadnaturalnymi, zgromadziła wokół siebie dużą grupę zwolenników kultu przyrody, dla których centralną kategorią stało się pojęcie Matki Ziemi, a Findhorn ukazane zostało jako ziemski raj, na który zsyłane są wszelkie błogosławieństwa. Metafora raj, do której tak chętnie odwołują się zwolennicy New Age, odsyła do tradycji judeochrześcijańskiej, w której raj ukazany jest jako ziemski ogród. To nie jedyne porównanie biblijne, które wykorzystuje New Age w swych koncepcjach¹³.

Angielski pisarz, Aldous Huxley – uznawany przez zwolenników New Age za „ojca duchowego”¹⁴ – w *Filozofii wieczystej* przedstawił swe kontrowersyjne poglądy na temat odwiecznej prawdy obecnej w różnych religiach. Według Huxleya, cała wiedza ludzka posiada niestały i ograniczony charakter, a stanowiska uczonych ciągle ulegają zmianie i trudno jest mówić o jakiejś uniwersalnej wiedzy o materialnym świecie. Nauka wciąż ewoluuje i jedynym stałym prawem jest tu ciągła zmiana przekonań, zastępowanie dotychczasowych i mniej adekwatnych teorii nowszymi i bardziej trafnymi opisami rzeczywistości. Istnieje jednak, zdaniem Huxleya, wyjątkowa płaszczyzna funkcjonowania ludzkiego, w której – niezależnie od miejsca i czasu – spotykamy się z niezwykłą, dającą do myślenia stałością. Płaszczyzną tą jest mistyka, która wyraża się we wszystkich rozwiniętych religiach. Nie jest ona podatna na zmiany, trendy czy przejściowe mody. Poglądy głoszone przez praktykujących

¹² Nieposiadające ciała fizycznego istoty nadprzyrodzone, bogowie lub półbogowie, występujące w religiach dharmicznych i mitach kultur azjatyckich.

¹³ Mowa tutaj głównie o postaciach biblijnych, jak na przykład postać Jezusa czy aniołowie, a także koncepcji miłości do siebie i do bliźnich.

¹⁴ Tego określenia użył Bartłomiej Dobroczyński. Zob. B. Dobroczyński, *New Age*, s. 60.

przedstawiciele różnych religii są do siebie podobne we wszystkich czasach i kulturach, niezmienna prawda zaś, którą przekazują to, według Huxleya, *philosophia perennis* – czyli filozofia wieczysta¹⁵. Niezależnie od tego, czy jest się chrześcijaninem, buddystą czy hinduistą, wierzy się w osobowego Boga lub bezosobową energię wszechrzeczy, końcowy efekt będzie taki sam, bo jedna jest „Ostateczna Rzeczywistość”. Zaawansowany mistyk praktykujący w ramach któregośkolwiek ze wspomnianych systemów religijnych przekonuje do jednej i tej samej prawdy – obwieszcza prawa kierujące światem duchowym. W myśl tego poglądu, różnice doktrynalne, podkreślane przez wyznawców poszczególnych religii, nie są więc istotne. Wynikają one z różnic językowych i odmienności kultur, z jakich wywodzą się propagatorzy religijni. W gruncie rzeczy, uważa Huxley, nieważne jest, jaką religię się praktykuje, bo każda z nich może doprowadzić do wewnętrznego spełnienia. Jeżeli więc pewien system religijny odpowiada komuś bardziej niż pozostałe, lub w sytuacji, gdy ten, w którym został wychowany, nie spełnia jego oczekiwań, wówczas powinien dokonać zmiany i wybrać satysfakcjonującą ścieżkę religijną. Paradoksalnie, należy jednocześnie mieć świadomość, iż wybrany system religijny nie jest ani lepszy, ani gorszy od pozostałych. Dobroczyński, wyjaśniając koncepcję Huxleya, stwierdza, iż: „Pogląd taki jest zapewne jednym z powodów, dla których zwolennicy RNE¹⁶ tak często z sympatią odnoszą się do religii i duchowości w ogóle, równocześnie z niechęcią do konkretnych kościołów i grup wyznaniowych”¹⁷. W tym miejscu należałoby przytoczyć myśl kardynała Godfried Danneelsa, który uważa, że New Age jest pewnego rodzaju „nadreligią”, która czerpie swe inspiracje z różnych istniejących już wcześniej systemów religijnych. W książce *Nowy ład, nowa ludzkość, nowa religia, New Age* autor pisze: „New Age jest otwarty na wszystkie religie, jest to rodzaj nadreligii, która unosi się wysoko ponad wszelkim dogmatem, autorytetem, klerem i świętymi księgami”¹⁸. Synkretyzm

¹⁵ Szerzej na ten temat A. Huxley, *Filozofia Wieczysta*, tłum. J. Prokopiuk, K. Środa, Warszawa 1989. Pisze o tym również K. Wilber, *Niepodzielone. Wschodnie i zachodnie teorie rozwoju osobowości*, tłum. T. Bieroń, Poznań 1996.

¹⁶ RNE – Ruch Nowej Ery, czyli New Age. Takiego skrótu używa B. Dobroczyński w swoich publikacjach.

¹⁷ B. Dobroczyński, *New Age*, s. 60.

¹⁸ G. Danneels, *Nowy ład, nowa ludzkość, nowa religia, New Age*, tłum. K. Skorulski, P. Kostełko, Kraków 1992, s. 23.

New Age jest więc oczywisty i według adeptów tej myśli nie jest ważne, w jakie konkretne bóstwa się wierzy.

Opisywane wyżej przeświadczenia mają wspólny mianownik: zjednoczenie. Dla starożytnej mądrości chińskiej, do której również odwołuje się New Age, cała rzeczywistość jest jednym żywym organizmem, którego przeciwstawne siły – *jang* i *jin* – utrzymują się wzajemnie w harmonii. Siła *jin* jest żeńska, ciemna, powierzchniowa, bierna, natomiast *jang* to pierwiastek męski, jasny, aktywny i twórczy. Człowiek – wedle tego poglądu – może być szczęśliwy tylko wtedy, gdy realizuje w sobie podstawowe prawo natury, czyli równowagę między *jin* i *jang*. Problem jedności to istotny rys pojmowanych całościowo poglądów New Age, zwany holizmem. Właściwa New Age holistyczna wizja rzeczywistości zasadza się na przekonaniu, że świat duchowy i świat fizyczny nie są odrębnymi sferami bytu, lecz stanowią całość, tak zwaną „jednorodną rzeczywistość”. To przeświadczenie zakorzenione jest w długiej tradycji ezoteryzmu. Współczesny badacz New Age, Michel Lacroix, zauważa, że:

New Age chętnie przyznaje się do zapożyczeń z różnych nurtów, jest jednak zadziwiająco dyskretny w przypadku filozofii Jedności. Tymczasem poglądy Platona, Spinozy, Leibniza, które mogłyby rzucić światło na problematykę holizmu, są rzadko cytowane w literaturze New Age podpierającej się przede wszystkim autorytetami współczesnej nauki¹⁹.

Także obraz Boga jest poddawany w nurcie New Age częstym interpretacjom, coraz bardziej zacierającym Jego pierwotne, tradycyjne ujęcie. Współczesny teolog, Piotr Sikora, zwraca uwagę na dość powszechne zjawisko traktowania Boga w sposób przedmiotowy, jako swego rodzaju narzędzia służącego do realizacji partykularnych albo nawet: egocentrycznych celów człowieka. W artykule *Obrazy Boga* pisze:

Jeśli myślę, że moje działanie religijne ma dać jakiś konkretny wynik, to traktuję Boga przedmiotowo. Natomiast po praktykach, które podejmuję, [...] nie oczekuję technicznej skuteczności, lecz jestem otwarty na nieprzewidywalne, to wtedy mam doświadczenie spotkania z Bogiem osobowym²⁰.

¹⁹ M. Lacroix, *Ideologia New Age*, tłum. M. Gałuszka, Katowice 1999, s. 35–36.

²⁰ P. Sikora, *Debata „Znak”*. *Obrazy Boga*, red. J. Siemienowicz, „Znak” 2014, nr 5 (708), s. 25.

Inaczej jednak jest przedstawiany obraz Boga przez zwolenników „nowej duchowości” odwołujących się często do buddyjskich i hinduistycznych przekonań. Można powiedzieć, że według nich Bóg nie jest uważany za osobę. Apologeci New Age głoszą, iż Bóg jest „kosmiczną energią”, „miłością”, „bezkresem” itp. W myśl tej nauki zaciera się zatem granica między tym, co jest Bogiem, a tym, co Nim nie jest. Przyjmują panteistyczny pogląd, że wszystko jest Bogiem lub też emanacją Boga. W ujęciu takim człowiek traci swoją zasadniczą odrębność od świata, a nawet sam może stać się Bogiem. Joseph Murphy, popularny autor „nowej myśli”, w swych książkach poświęconych tematyce pozazmysłowego poznania siebie, bardzo często radzi, w jaki sposób osiągnąć boską władzę nad życiem. „Jesteś tym, co kontemplujesz – Bogiem albo ziemskim pyłem”²¹ – stwierdza niejednokrotnie. Podobne słowa znajdujemy w licznych publikacjach poruszających omawianą tematykę.

Dobroczyński, wspomniany już wcześniej znawca współczesnej duchowości i ruchu New Age, zauważa, że wśród zwolenników „nowej myśli” często możemy spotkać się z przekonaniem, że człowiek lub jakaś jego część, na przykład dusza, jest Bogiem. W książce *New Age* czytamy: „Ostateczna Rzeczywistość nie jest odrębnym od człowieka bytem, ale Czymś, co w tajemniczy i nie do końca zrozumiały sposób jest z nim tożsame i jemu równe”²². Krytycy poglądów New Age zwracają uwagę, iż takie przesvědzenie wywodzi się niewątpliwie z religii orientalnych, w których dość częste jest przekonanie o jedności człowieka i Absolutu. Dobroczyński twierdzi, że: „Najczęściej przywołuje się w tym kontekście hinduistyczną ideę głoszącą, że Atman, czyli jednostkowa ludzka dusza, jest tak naprawdę identyczny z Brahmanem, a więc duchem uniwersalnym, Bogiem czy Absolutem”²³. Zaciera się także kategoria grzechu, bowiem – jak się sądzi – człowiek stopiony z Bogiem w jedną całość nie może tak naprawdę grzeszyć. Czy jest zatem niezdolny do grzechu? A może raczej bezgrzeszny i święty jak Jezus Chrystus?

Nieprawdopodobne – dla adeptów New Age – wydaje się więc to, że Chrystus zbawił świat właśnie przez cierpienie na krzyżu. W duchowości New Age cierpienie nie odgrywa żadnej pozytywnej roli. Jest ono,

²¹ J. Murphy, *Dar intuicji*, tłum. J. Konarski, Katowice 2007, s. 24.

²² B. Dobroczyński, *New Age*, s. 62.

²³ Tamże, s. 62.

według przekonania propagatorów ruchu, bezsensowne i bezowocne. Nie wnosi nic twórczego, nie jest pomocne w drodze do wewnętrznego rozwoju osobowego. Należy więc unikać cierpienia i w miarę możliwości o nim nie mówić. Chrystus, w tej koncepcji, nie był postacią historyczną. Jest pewną ideą, duchem bądź też duszą, która przenika wszystko i która za każdym razem wciela się w jednostki, które miały ku temu odpowiednie duchowe predyspozycje, na przykład: Budda, Zaratustra, Kriszna i wielu innych. Jezus jest więc postrzegany tu nie jako istota ludzka zrodzona z Marii w Betlejem za cesarza Augusta, w czasie, gdy Kwiryniusz ogłosił spis ludności (zob. Łk 2)²⁴, nie jako Syn Boży, który powstał z martwych, lecz jako awatar, który się objawił, podobnie jak wiele innych. Ciało Chrystusa było tylko pozorne, a Jego zbawienie poprzez cierpienie jest iluzją. Zbawienie pochodzi, jak głoszą zwolennicy New Age, ze zbawczych technik rozwijających predyspozycje adepta, poszerzających jego świadomość, ze środków pomocnych w relaksacji i udostępnieniu lub powiększeniu ludzkiego potencjału energetycznego.

Duchowość New Age, roztaczając swą wizję harmonijnego życia, zgodnie z prawami natury, bez cierpienia, trudu i trosk, jawi się jako idealny sposób na realizację duchowych ambicji człowieka. „Ujawnia logikę serca – pisze Danneels – myślenie «w fotelu na biegunach», moralność polegającą na szczęśliwości «kąpeli w pianie». Nic nie jest naprawdę dobre czy złe, a wszystkie ewentualne błędy można będzie naprawić w następnym życiu”²⁵. Są one „reperowane” automatycznie poprzez kolejne reinkarnacje. W tej perspektywie nietrudno jest ulec złudzeniu, iż zło jako takie nie istnieje. Zostają usunięte wszelkie przeciwności i przeszkody, które mogłyby stanąć na drodze ku euforycznej egzystencji. Człowiek tkwiąc w tych przekonaniach „kocha to «uczucie kosmiczne»” – pisze Danneels – „które niesie go na falach tajemniczej energii, jakby na słonecznym rydwanie”²⁶. Będąc, zdaniem zwolenników New Age, wcieleniem całej mądrości, władzy, poznania i wszystkiego, co kiedyś było, człowiek nie jest już odrębnym bytem, natura przestaje być mu obca, a nawet stanowi z nim jedno.

²⁴ Cytaty biblijne zaczerpnięte są [z:] *Biblia, to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, Warszawa 1985.

²⁵ Tamże, s. 24.

²⁶ G. Danneels, *Nowy ład, nowa ludzkość, nowa religia, New Age*, s. 23.

W konsekwencji – zauważa Danneels – człowiek nie jest już naprawdę wolny ani odpowiedzialny za swe czyny: on jedynie bierze udział, nawet jeśli tego nie czuje. Wszystko jest więc jednym „monizmem”; nawet Bóg jest częścią kosmosu „panteizmu”. [...] Ponieważ wszystko jest jednym, wszystkie różnice są wymazane: pomiędzy duszą a ciałem, Bogiem a światem, rozumem a uczuciem, wewnątrz a zewnątrz, sferami świadomymi a nieświadomymi; pomiędzy niebem a ziemią²⁷.

Zmienia się także koncepcja Boga, gdyż boskość traci charakter oddzielonej, transcendentnej rzeczywistości. „Bóg stapia się z człowiekiem – wyjaśnia Lacroix – odmienność ustępuje miejsca fuzji. Samotność traci rację bytu, przeszłość i przyszłość łączą się, a nawet śmierć zostaje pokonana”²⁸.

Zbliżając się do końca tych rozważań, podkreśliśmy, że wiara – według nauczania Kościoła Katolickiego²⁹ – jest aktem wolnym, nie niszczy ludzkiej autonomii, ale dzięki łasce danej człowiekowi od Boga, przeciwnie, staje się jej fundamentem. Dla New Age wiara jest tylko jedną z form doświadczenia siebie. Czy człowiek jest zatem jest samowystarczalny i może zbawić się sam? Czy może go uratować ezoteryczna koncepcja zbawienia, techniki przez niego stworzone, czy też wspólny wysiłek milionów świadomości? Danneels pisze: „Marzenie o człowieku samowystarczalnym wydaje się niemożliwe dziś do wykorzenia. Tak więc, zaakceptować ideę naszej zależności w stosunku do Boga, znaczy właśnie: wierzyć”³⁰. Nie jest zatem prawdą, że człowiek jest samowystarczalny, że jest bez grzechu i że nie jest w stanie grzeszyć. Jest wolny, może więc wybierać. Nie stoi on ponad prawem. Istnieje zatem moralność i przykazania, które mu wskazują drogę. „Nie ma równoważności: trzeba wybierać”³¹ – stwierdza Danneels, odwołując się do słów św. Pawła, który głosił: „Prawdę Bożą przemienili oni w kłamstwo i stworzeniu oddawali cześć i służyli jemu, zamiast służyć Stwórcy, który jest błogosławiony na wieki” (Rz 1,25).

²⁷ Tamże, s. 12.

²⁸ M. Lacroix, *Ideologia New Age*, s. 35.

²⁹ Zob. Papieska Rada Kultury, Papieska Rada do spraw Dialogu Międzyreligijnego, *Jezus Chrystus dawca wody życia. Chrześcijańska refleksja na temat New Age*, Kraków 2003, s. 19.

³⁰ Tamże, s. 30–31.

³¹ Tamże, s. 27.

Bibliografia

- Biblia, to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, Warszawa 1985.
- Danneels G., *Nowy ład, nowa ludzkość, nowa religia, New Age*, tłum. K. Skorulski, P. Kostyłko, Kraków 1992.
- Dobroczyński B., *New Age*, Kraków 1997.
- Guzowska B., *Duchowość ponowoczesna. Idee, perspektywy, prognozy*, Rzeszów 2011.
- Hervieu-Léger D., *Religia jako pamięć*, tłum. M. Bielawska, Kraków 1999.
- Huxley A., *Filozofia Wieczysta*, tłum. J. Prokopiuk i K. Środa, Warszawa 1989.
- Idee i wartości w języku i kulturze*, red. I. Matusiak-Kempa, A. Naruszewicz-Duchlińska, Olsztyn 2015.
- Lacroix M., *Ideologia New Age*, tłum. M. Gałuszka, Katowice 1999.
- Leksykon filozofii klasycznej*, red. B. Bejze, Lublin 1997.
- Luckmann T., *Niewidzialna religia*, tłum. L. Bluszcz, Kraków 2006.
- Papieska Rada Kultury, Papieska Rada do spraw Dialogu Międzyreligijnego, *Jezus Chrystus dawcą wody życia. Chrześcijańska refleksja na temat New Age*, Kraków 2003.
- Podsiad A., *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 2000.
- Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska, Kraków 2010.
- MacLuhan M., *Galaktyka Gutenberga*, tłum. A. Wojtasik, Warszawa 2017.
- Murphy J., *Dar intuicji*, tłum. J. Konarski, Katowice 2007.
- Sikora P., *Debata „Znaku”. Obrazy Boga*, red. J. Siemienowicz, „Znak” 2014, nr 5 (708).
- Szczeklik A., *Nieśmiertelność. Prometejski sen medycyny*, Kraków 2012.
- Toffler A., *Trzecia fala*, tłum. E. Wojdyłło, Warszawa 1986.
- Wilber K., *Niepodzielone. Wschodnie i zachodnie teorie rozwoju osobowości*, tłum. T. Bieroń, Poznań 1996.

Karina Jarzyńska

UNIwersytet Jagielloński

Bywaliśmy świeccy

Postsekularne spojrzenie na polską formację modernistyczną

Gospodarowanie terminami „postsekularyzm” i „postsekularność” w odniesieniu do kultury polskiej jest wciąż oszczędne, choć wydarza się niemal od dziesięciu lat¹. Największą liczbę interpretacji w tej perspektywie uzyskała literatura, a za najpoważniejszą inwestycję na tym polu uznać można książkę Piotra Bogaleckiego *Szczęśliwe winy teolingwizmu. Poezja polska po roku 1968 w perspektywie postsekularnej* (Kraków 2016), pożytki z której sam autor niejako ekstrapolował w artykule *Kamień odrzucony? Postsekularyzm jako perspektywa interpretacyjna literatury i kultury polskiej*². Ceniąc owe pożytki, chciałabym uczynić stojące za nimi założenia punktem wyjścia dla propozycji szerszej ramy, która pozwoli je, jak sądzę, pomnożyć.

Chcąc oddać sprawiedliwość późnonowoczesnej proveniencji postsekularyzmu, z której wynikać ma jego „indywidualistyczny duch” i krytyczny stosunek do „wielkich narracji”, Bogalecki proponuje obraz polskiej literatury postsekularnej jako zbioru „mniej lub bardziej

¹ Termin wszedł do korpusu polszczyzny wraz z tłumaczeniem artykułu *Wierzyć i wiedzieć* Jürgena Habermasa pióra Małgorzaty Łukasiewicz („Znak” 2002, nr 9, s. 8–21), szerzej omówił go Michał Warchała w numerze tematycznym „Krytyki Politycznej” z 2007 roku (nr 13: „Wakacje z prawicą”, s. 178–190), tytułując swój tekst: *Co to jest postsekularyzm. (Subiektywna) próba opisu*. Próby aplikacji myśli postsekularnej do analizy kultury polskiej datują się od początku drugiej dekady XXI wieku, zob. m.in. T. Mizerkiewicz, *Poezja reanimacji. Próba postsekularnej lektury*, *Widokówki z tego świata* Stanisława Barańczaka [w:] *Interpretować dalej. Najważniejsze polskie książki poetyckie lat 1945–1989*, red. A. Kałuża, A. Świeściak, Kraków 2011, s. 479–490.

² P. Bogalecki, *Kamień odrzucony? Postsekularyzm jako perspektywa interpretacyjna literatury i kultury polskiej*, „Wielogłos” 2016, nr 3(29), s. 113–130.

wyzolowanych wysp [...], na których – z dala od silnie spolaryzowanego centrum – miały szansę rozwinąć się frapujące, nierzadko endemityczne, formy duchowej wrażliwości”³. Przykładem takich wysp byłyby twórczość Czesława Miłosza i Tadeusza Różewicza, w mniejszej izolacji natomiast rozwijałoby się np. poeci lingwistyczni, o których traktuje wspomniana książka, czy prozaicy debiutujący po roku 1989 – w takich przypadkach badacz proponuje mówić o postsekularnych archipelagach. Takich formacji wymienia więcej, co symptomatyczne – cofając się w czasie przez Leśmiana, Żuławskiego i Micińskiego aż po Prusa. Choć przyznaje, że interesują go „literackie reakcje na obserwowane procesy zeświecczenia”⁴, konsekwentnie wzbrania się przed opowiedzeniem historii, w którą owe reakcje (wraz z wywołującymi je procesami) mogłyby się układać.

Przyjęta przez Bogaleckiego procedura badawcza skutkuje błyskotliwymi interpretacjami, uważnie obcującymi z idiomatycznością poszczególnych tekstów. Zgadzam się, że to praktyka wartościowa i zgodna z postsekularnym duchem, a przynajmniej z jedną z jego postaci, możliwą do wyodrębnienia ze spektrum znaczeń uruchamianych przez tę kategorię. Postsekularyzm ma jednak więcej wcieleń, których konsekwencje dla badań literackich mogą być co najmniej równie płodne, zarazem oddając sprawiedliwość zarówno założeniom tej perspektywy lekturowej, jak i poszczególnym tekstom kultury. Dlatego interesuje mnie, co ten termin i jego pochodne mogą wnieść do historii literatury polskiej jako wypracowane w toku namysłu nad historią nowoczesności.

1. Postsekularna historia nowoczesności

Relacja między prefiksem a członem głównym interesującego nas pojęcia wprowadza w sam środek kontrowersji hamującej rozwój myśli postsekularnej w Polsce. Można ją sprowadzić do pytania: czy kultura musi przejść przez fazę sekularyzacji, by móc ją interpretować w tych kategoriach? Bywa ono stawiane jeszcze mocniej: czy możemy być postsekularni, skoro nie zostaliśmy zsekularyzowani? To pytanie

3 Tamże, s. 118.

4 Tamże, s. 122.

słyszałam z niejednych ust; jeśli potraktować je poważnie, mamy szansę dowiedzieć się czegoś o interesującym nas przedmiocie i własnych uwarunkowaniach badawczych. Już fakt, że istotnie wciąż bywa ono zadawane, uważam za symptomatyczny i wart uwagi.

Można odpowiedzieć na nie tak: postsekularność to pojęcie mające nie tyle opisywać fazę kultury następującą „po” sekularyzacji, ile – na co wskazuje znany z innych obszarów teorii przedrostek „post-” – ruch myśli profitujący zarówno z idei sekularyzacyjnej, jak i jej krytycznego przezwyciężenia⁵. To perspektywa interpretacji kultury i jej tekstów wypracowana przez – owszem – myślicieli mających za sobą doświadczenie życia w społeczeństwach stanowiących forpocztę modernizacji, co jednak nie oznacza: „zsekularyzowanych”. Parafrazując frazę Bruno Latoura: „nigdy nie byliśmy nowoczesni”⁶, myśl postsekularna głosi maksymę: „nigdy nie byliśmy świeccy”, czy raczej: odkąd społeczeństwa zachodnie uznały świeckość za jeden ze swoich ideałów, odtąd istniały zjawiska bądź przeczące możliwości jego realizacji, bądź krytyczne wobec niego w imię innych, równie istotnych dla nowoczesności wartości, takich jak wolność, równość, poznanie, wspólnota czy człowieczeństwo, a przede wszystkim autokrytycyzm, czyli stała gotowość do refleksji nad własnymi założeniami⁷. Owym spekulacjom przychodzą w sukurs rozpoznania socjologów, piszących obecnie wręcz o desekularyzacji współczesnego świata⁸. Ważnym nurtem komplikującym relacje między religią a nowoczesnością jest myśl postkolonialna, kwestionująca

5 Piotr Bogalecki przypomina rozumienie przedrostka post- zaproponowane przez Jeana-Françoise Lyotarda, (tenże, *Postmodernizm dla dzieci. Korespondencja 1982–1985*, tłum. J. Migasiński, Warszawa 1998, s. 108) i tłumaczy, że podobnie „jak postmodernizm pomyślany został jako zadanie zdiagnozowania, dekonstrukcji i dyskontynuacji nowoczesności, tak stawką postsekularyzmu byłaby próba ponownego, krytycznego przemyślenia fundującej go «wielkiej narracji» – czyli tezy sekularyzacyjnej i ideologicznych następstw wynikających z jej przyjęcia” – P. Bogalecki, *Szczęśliwe winy teolingwizmu, Poezja polska po roku 1968 w perspektywie postsekularnej*, Kraków 2016, s. 21–22.

6 B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowoczesni. Studium z antropologii symetrycznej*, tłum. M. Gdula, Warszawa 2011.

7 Podobnym torem idzie Agata Bielik-Robson pisząc, że „od religii uciec nie sposób” [w:] tejsze, *Na pustyni. Kryptoteologie późnej nowoczesności*, Kraków 2008, s. 7.

8 Por. m.in. K. Zielińska, *Spory wokół teorii sekularyzacji*, Kraków 2009; T. Kunz, *Indywidualizacja i więź wspólnotowa. Religia jako narzędzie samoidentyfikacji w świecie*

„hegemonię zachodnich narracji sekularyzacyjnych i problematyzująca samą relację między tym, co świeckie i tym, co religijne”, co więcej: samą ramę pojęciową, w której „religia” zyskała swój nowoczesny sens, jako należąca do porządku orientalizującego⁹.

Interesująca jest w tym kontekście koncepcja Shmuela N. Eisenstadta, teoretyka cywilizacji, który genezy nowoczesności upatruje w tzw. Epoce Osi – wychodząc od rozpoznań Karla Jaspersa – czyli okresie przejścia od kosmologii mitycznej do religii historycznych, łączących się z otwartością na refleksyjność i zmianę społeczną, a także wykształcenie się nowych elit, mających poczucie odpowiedzialności za wizję pożądanego kształtu społecznego świata i pracującą nad jego wprowadzaniem w życie, także na drodze (mniej lub bardziej intelektualnych) konfliktów¹⁰.

Przywołane fakty dyskursywne prowadzą do wniosku, że warunkiem możliwości interpretacji postsekularnej nie jest uprzednie zeświecczenie kultury, w jakiej powstał interesujący nas tekst. Przeciwnie, jeśli chcemy skorzystać z narzędzi, które są postsekularne, owe fakty mogą wręcz prowokować stanowisko, zgodne z którym nie ma znaczenia, kiedy ani gdzie powstał tekst. Podobnie możemy czytać psychoanalitycznie teksty (choćby) starożytne – i warto, abyśmy to robili. Skutkuje to jednak ahistorycznością lektury, co pozostaje w sprzeczności z myślą, której główną stawką jest rozpoznanie warunków nowoczesnego wyznawania wiary czy posiadania przekonań w ogóle. To dlatego nawet te lektury postsekularne, które sięgają daleko wstecz, w centrum swojej interpretacji stawiają pytania o nowoczesność. Przykładem jest analiza *Raju utraczonego* Johna Milтона autorstwa Lee Morriseya, prowadząca do wniosku, że poemat ów jest zapisem doświadczenia przełomowego okresu, jakim na Wyspach Brytyjskich było formowanie się wczesnej nowoczesności, a przy tym „narracją o dającym nadzieję wyjściu z ustabilizowanego świata rządzonego przez ekonomię opartą na rolnictwie”¹¹. Milton

późnej nowoczesności, „FA-art” 2013, nr 1–2, s. 3–12; *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, red. P.L. Berger, Gran Rapids–Cambridge 1999.

⁹ M. Bobako, *Islamofobia jako technologia władzy. Studium z antropologii politycznej*, Kraków 2017, s. 294–195.

¹⁰ S.N. Eisenstadt, *Utopia i nowoczesność. Porównawcza analiza cywilizacji*, tłum. A. Ostolski, Warszawa 2011.

¹¹ L. Morrisey, *Literature and the Postsecular: „Paradise Lost”, „Religion and Literature”* 2009, nr 41, s. 105.

czytany jako pierwszy postsekularysta wyprowadza konsekwencje z filozofii Rogera Bacona i koncepcji Galileusza, akceptując swoją epokę jako moment końca wszelkich pewników, a zarazem początek nowej (słabszej) nadziei. Taki autor jest interesujący właśnie ze względu na kontekst historyczno-kulturowy, w którym tworzył, a nie pomimo niego.

Istnieją zatem granice anachronizmu, na jaki można sobie pozwolić, wykorzystując postsekularną etykietę – jeśli pamiętamy o stawce, w imię której operuje myśl postsekularna. Kluczowe jest tu przyjęte rozumienie nowoczesności i moment, w którym sytuujemy „koniec wszelkich pewników”. Niektórzy badacze lokują go jeszcze wcześniej niż w XVII-wiecznej Anglii, choć są to przede wszystkim filozofowie, rzadziej literaturoznawcy czy (bodaj nigdy) socjologowie. Ci pierwsi dostrzegają ziarna sekularyzacji już w Biblii hebrajskiej czy wskazują na śmierć Chrystusa na krzyżu jako moment wycofania się Boga ze świata, samoponizenia (*kenosis*), otwierającego ludziom pole do samostanowienia. Jeśli natomiast zająć pozycję środkową i zapytać o nowocześniejszą literaturę, odpowiedź okazuje się jeszcze bardziej skomplikowana.

2. Polska literatura nowoczesna w perspektywie postsekularnej

Zastanawiając się nad możliwościami otwieranymi przez zmieniający się zasób narzędzi dyskursywnych będących w dyspozycji nauk humanistycznych, Ryszard Nycz postuluje wypracowanie nowej teorii procesu historycznoliterackiego, zrywającej z teleologią charakterystyczną dla koncepcji funkcjonujących dotychczas. Badacz proponuje dwie takie koncepcje: narodowy model historii literatury, o genezie romantycznej, który „wciągał wszystko w pochód i samorozpoznawanie się ducha narodowego”, oraz model estetyczno-formalistyczny, wykształcony w XX wieku, który był zainteresowany poszukiwaniem istoty literackości i „samourzeczywistnieniem się tożsamości literatury i jej form w wędrówce przez dzieje i kultury”¹². Kulturowo-antropologiczny zwrot w humanistyce miałby prowadzić do desubstancjalizacji tak narodowego

¹² R. Nycz, *Możliwa historia literatury* [w:] tegoż, *Poetyka doświadczenia. Teoria – nowoczesność – literatura*, Warszawa 2012, s. 162–163.

ducha, jak literackości literatury, a także podważać zasadność wyjaśniania zjawisk w kategoriach „ukrytego porządku”, zamiast tego proponując „poszukiwanie metod opisu cech zjawisk [...] w wielowymiarowych kontekstach cywilizacji i kultury”¹³.

I tak, opisując polską formację modernistyczną, Nycz proponuje uznanie wielości i różnorodności mieszczących się w niej wariantów artystyczno-ideowych za jej dyskursywną własność, zamiast – jak bywało wcześniej – usilnych starań o wyodrębnienie spośród nich tych „prawidłowych” czy paradygmatycznych¹⁴. Formułując swoje marzenie o historii literatury, pragnie jej opisanie „taką, jaką była za sprawą właśnie tych konkretnych, historycznych, empirycznych okoliczności swego istnienia oraz realnych warunków rozwoju – a nie niezrealizowanych możliwości, wzorców, do których aspirowała, czy ideałów których miała (chciała? musiała?) być depozytariuszką”¹⁵. Dlatego tak ważne są dla niego geopolityczne uwarunkowania decydujące o procesie konstituowania się modernistycznej formacji polskiej literatury, nie tylko oddziałujące na jego moment początkowy, ale stanowiące „inherentny składnik tyleż jej ideowo-formacyjnej charakterystyki, co interpretacyjnego rozumienia i lekturowego doświadczenia”¹⁶. Wymienia wiele tego typu czynników mających wpływ na wspólnotowe doświadczenie i jego literackie artykulacje, wręcz – jak twierdzi – przekładających się na poetykę polskiego wariantu literatury nowoczesnej. Zaznacza równocześnie, że wariant ów, oprócz wymiaru lokalnego, idiosynkratycznego (do którego dostęp obwarowany jest uczestnictwem w zbiorowym doświadczeniu), posiada wymiar transkulturowy (powinowactwo z literaturą tworzoną „w warunkach politycznej opresji, wygnańczej, migracyjnej, hybrydycznej tożsamościowo, doświadczonej Zagładą”¹⁷) i globalny, pozwalający odnieść ją do kontekstu literatury światowej.

Perspektywa postsekularna może być sojuszniką w procesie opisywania historii polskiej literatury nowoczesnej w jej złożoności i skomplikowaniu sieci geopolityczno-instytucjonalnych zależności, w które

¹³ Tamże, s. 163.

¹⁴ R. Nycz, *Literatura nowoczesna: cztery dyskursy* [w:] tegoż, *Poetyka doświadczenia. Teoria – nowoczesność – literatura*, s. 182–183.

¹⁵ Tamże, s. 180.

¹⁶ Tamże, s. 184.

¹⁷ Tamże, s. 187.

była i jest uwikłana, choćby dlatego, że jej przyjęcie uwrażliwia na rolę religii we wspomnianej sieci. Pozwala też zadać pytanie, jaka jest reakcja literatury polskiej na „wielką opowieść” sekularyzacyjną, zarazem nie zapoznając znaczenia okoliczności, w jakich została ona opowiedziana, oraz tożsamości narratora. Dzięki stawianiu takich pytań możemy też mieć nadzieję na dowiedzenie się od literatury czegoś na temat długiego trwania religii w kulturze polskiej, zwłaszcza przemian poszczególnych denominacji pomiędzy okresem przednowoczesnym a ponowoczesnym. Moglibyśmy się przyjrzeć wzajemnemu oddziaływaniu procesów cywilizacyjnych (ekonomicznych i politycznych), religijnych (historia chrześcijaństwa i sekularyzacji) i kulturowych (zwłaszcza artystycznych). Wymaga to stałego brania pod uwagę dziejów nowoczesności w regionie Europy Środkowo-Wschodniej, lokalnego pejzażu religijnego i – abstrahując od geografii – historii języka polskiego i powstającej w nim literatury jako elementu globalnego pejzażu kulturowego. Ten horyzont interpretacyjny wyznacza ramy bardzo szerokiego projektu, którego realizację wyobrażam sobie raczej jako serię krytycznych wąglądów niż zamkniętą dyskursywną całość.

Na tym etapie badań można zaledwie zarysować listę postsekularnych momentów kultury polskiej, gdy była ona szczególnie responsywna względem sekularyzacyjnych bodźców – z uwagi na ich wyjątkową siłę bądź stopień inwencyjności wyartykułowanej odpowiedzi. Propozycję podobnej ramy interpretacyjnej zaproponowali Michał Łuczewski i Stanisław Burdziej, wskazując na trzy fale postsekularyzmu: romantyczną, modernistyczną i tę najnowszą, datującą się od lat 60. XX wieku¹⁸. Podobną opowieść na temat relacji między religią a nowoczesnością budował Czesław Miłosz, za swoich patronów przyjmujący takich romantycznych krytyków i zarazem sprzymierzeńców oświeceniowego projektu, jak William Blake i Adam Mickiewicz, a następnie równie krytycznych modernistów: Oskara Miłosza, Mariana Zdziechowskiego czy Stanisława Brzozowskiego. Również Agata Bielik-Robson¹⁹,

¹⁸ S. Burdziej, M. Łuczewski, *Przełom postsekularny*, „Stan Rzeczy” 2013, nr 5, s. 209–213; M. Warchala, *Co to jest postsekularyzm*.

¹⁹ A. Bielik-Robson, *Inne nawrócenie. O specyficznym katolicyzmie Stanisława Brzozowskiego* [w:] *Brzozowski. Przewodnik Krytyki Politycznej*, oprac. zbiorowe, Warszawa 2011.

inspirowana pracami Meyera H. Abrama i Harolda Blooma, i Michał Warchał²⁰ w romantyzmie upatrują początku interesujących nas zjawisk, zadając pytanie o ich polską specyfikę. Od tego zatem zaczniemy.

a) Romantyzm i zaborczy kolonializm

Dzieje nowoczesności w regionie Europy Środkowo-Wschodniej zderzane są peryferyjnym położeniem wobec centrum wyłaniania idei oświeceniowych oraz polityczną zależnością zamieszkujących ten teren narodów od rozwijających się w wieku XIX imperiów. Przez ponad sto lat nie istniało suwerenne państwo polskie, co skutkowało m.in. zahamowaniem lub brakiem akceptacji społecznej głębokich reform, silną pozycją formacji feudalistycznej²¹, znacznym zróżnicowaniem ludności (podległej różnym zaborcom, o różnej tożsamości narodowej i religijnej), problematyczną pozycją uwikłanych w struktury władzy (i wiedzy) elit oraz przejściem funkcji głównej instytucji życia publicznego przez literaturę.

Wrażliwość na konsekwencje lokalnej wersji nowoczesności dla funkcji pełnionej w literaturze przez religię niewątpliwie wskazuje Maria Janion, tropiąca meandry polskiego mesjanizmu²². Choć mesjanizm bywa wskazywany przez postsekularystów jako arcynowoczesna (postępowa, heretycka) forma realizowania się religijnego impulsu (*vide* Hegel, Marks), w wersji polsko-romantycznej miewa on charakter bardziej reakcyjny, motywowany chęcią obrony lokalnej tożsamości przed zaborczym hegemonem poprzez jej uniformizację i gotowość do poniesienia ofiary. Różnorodność polskiego romantyzmu pozwoliła mu

²⁰ Zwłaszcza *Romantyzm i narodziny myśli postsekularnej*. Badacz proponuje tam rozumienie postsekularyzmu „jako nie tyle kapitulacji nowoczesności wobec sił bardziej od niej pierwotnych, ile raczej przejawu wewnętrznej refleksyjnej pracy, swoistej «autokorekty» zachodniej *modernitas*, której celem jest ograniczenie «niezamierzonych konsekwencji» własnego rozwoju” – „Logos i Ethos” 2014, nr 1, s. 73.

²¹ Por. J. Sowa, *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Kraków 2011.

²² Zob. zwłaszcza M. Janion, *Gorączka romantyczna*, Warszawa 1975; tejsze, *Do Europy tak, ale razem z naszymi umarłymi*, Warszawa 2000; tejsze, *Niesamowita Słowiańszczyzna: fantazmaty literatury*, Kraków 2006.

jednak zaowocować także nowatorstwem na gruncie myśli religijnej (herezje, synkretyzm, gnoza, ezoteryka...), o czym najwięcej możemy się dowiedzieć z opracowań dotyczących twórczości Juliusza Słowackiego czy Adama Mickiewicza²³.

b) Samostanowienie a świeckość

Choć już przełom antypozytywistyczny zaowocował w języku polskim takimi tekstami, jak *Pamiętnik* Stanisława Brzozowskiego (1910/11) czy Tadeusza Micińskiego *Xsiądz Faust* (1913), Ryszard Knapek w pracy *Tropy sekularyzacji w polskiej prozie późnego dwudziestolecia*, zastanawiając się nad przebiegiem lekcji świeckości w kulturze polskiej, słusznie zwraca uwagę, że dopiero „dwudziestolecie międzywojenne jest krótkim okresem w nowożytnej historii Polski, kiedy brak zewnętrznej zależności państwowej sprawił, że swobodnie rozwijać się mogło polskie społeczeństwo, a szereg nowoczesnych ruchów nie był postrzegany jako «kolonizujący»”²⁴. Wybierając ten właśnie okres celem przesłedzenia „jak literatura opowiada swoją rolę w sekularyzującym się świecie”, tłumaczy się następująco:

Nie chodzi więc ostatecznie o to, że właśnie w tym krótkim czasie mamy do czynienia z intensyfikacją procesów społecznych mieszczących się w grząskiej definicji sekularyzacji. Ważne natomiast jest to, że w tym właśnie czasie jest to proces najbardziej świadomy, postrzegany jako wewnętrzna sprawa społeczna [...] i podległy najobszerniejszym rozważaniom. Nie jest to oczywiście tylko sprawa literatury, ale także myśli filozoficznej czy socjologicznej²⁵.

Do najważniejszych rozpoznań tej interesującej pracy należy zwrócenie uwagi na rolę pokoleniowych sekularyzacyjnych lektur, o których autorzy wspominają w tekstach autobiograficznych i które wkładają w ręce swoim bohaterom – *Żywot Jezusa* Ernesta Renana (*Niebo w płomieniach* Jana Parandowskiego, *Zmory* Emila Zegadłowicza), a także *Doświadczenia*

²³ M. Kuziak, *Inny Mickiewicz*, Gdańsk 2012.

²⁴ R. Knapek, *Tropy sekularyzacji w polskiej prozie późnego dwudziestolecia*, Katowice 2016, s. 11.

²⁵ Tamże.

religijne Williama Jamesa (Jarosław Iwaszkiewicz, Czesław Miłosz); równoległe bodziec świeckości działał na przyszłych intelektualistów poprzez instytucję szkoły i zestandaryzowany w skali europejskiej program nauczania, obejmujący m.in. teorię ewolucji Karola Darwina. Istotną rolę odegrał wówczas także rozprzestrzeniający się poprzez mniej lub bardziej formalne organizacje (a pominięty w analizie Knapka) marksizm, bez znajomości którego nie byłoby *Bezrobotnego Lucyfera* Aleksandra Wata ani *Ma lat 22* Tadeusza Peipera.

Knapek słusznie zwraca też uwagę na literaturę podejmującą misję kształtowania świeckiej obyczajowości i etyki, za którą można uznać przedsięwzięcie translatorskie Tadeusza Boya-Żeleńskiego, polegające na przyswojeniu polskiemu czytelnikowi największych dzieł literatury francuskiej od Villona po Balzaka (równoległe do jego działalności publicystycznej i społeczno-politycznej, prowadzonej wraz z Ireną Krzywicką).

Intelektualiści II Rzeczypospolitej byli beneficjentami odzyskanej niepodległości, a także spadkobiercami transnarodowego, kosmopolitycznego stylu życia funkcjonującego w epoce imperiów i jako tacy odczuwali doświadczany kryzys religijny czy tendencje awangardowe jako wyraz *Zeitgeistu*, choć były to zjawiska dostępne raczej jednostkom czy też formacji intelektualnej, niż społeczeństwu. Wskazując *Pasje błędmirskie* Iwaszkiewicza (1938) jako znamię porażki wdrażania (świeckiej) nowoczesności w społeczeństwie polskim, Knapek parafrazuje opinię autora tej powieści:

Cała nowoczesność dwudziestolecia jest iskierką na wietrze, która utrzyma się może w ciasnych ścianach pojedynczych pokoi poetów i intelektualistów, ale wyprowadzona na szerokie pole, szybko zgaśnie. Dla Iwaszkiewicza Polska to przede wszystkim nie miasta, ale małe miasteczka, ziemiańskie dwory, wsie i wielka, otwarta przestrzeń. [...] Znamienne jest, że dla połączenia wszystkich symbolicznych ośrodków polskości, Iwaszkiewicz wybiera właśnie miasteczko, formę pośrednią, czyli nijaką, a przy tym w stereotypie niosącą najgorsze skojarzenia obłudnego konserwatyizmu ekonomicznego i obyczajowego. Spotykające się tam dyskursy nie mają szans na dialog czy wzajemne pozytywne oddziaływanie²⁶.

To oczywiście opinia wymagająca dalszego krytycznego namysłu i egzemplifikacji. Cytując ją, chcę zwrócić uwagę na coraz lepiej

²⁶ Tamże, s. 255–256.

rozpoznawane znaczenie różnorodności obiegów, w jakich funkcjonuje polska kultura nowoczesna. Procesowi temu sprzyja świadomość problematycznej pozycji elit intelektualnych kraju półperyferyjnego oraz wewnętrznej złożoności nowoczesnego dyskursu, który Nycz proponuje opisać za pomocą czterech modeli: elitarno-autonomicznego (gdzie sytuuje się *gros* twórczości Iwaszkiewicza), elitarno-zaangażowanego (tu m.in. Stanisław Brzozowski i Stanisław Barańczak), popularno-zaangażowanego (np. konwencjonalna artystycznie poezja sympatyków lewicy i prawicy) oraz popularno-autonomiczny (po stronie krytyki: Tadeusz Boy-Żeleński)²⁷.

c) Traumatyczność II wojny światowej

Doświadczenie xx-wiecznych totalitaryzmów i wojny, związanych tyleż z przemocą co chaosem, rozpadem struktur społecznych i dewaluacją wartości – zwłaszcza ludzkiego życia – to czynnik silnie zeświecczający i zarazem bardzo istotny dla kultury polskiej. Opowiada o tym choćby *Mój wiek* Aleksandra Wata, o którym Agata Bielik-Robson pisze we wprowadzeniu do tomu swoich esejów poświęconych literaturze, jako o świadectwie doświadczenia zeświecczającego, gdyż każącego wątpić w wyznawane dotąd idee²⁸. Ma na to wskazywać już tytuł tego wywiadu rzeki (zarówno „wiek” jak i „świeckość” to po łacinie *saeculum*).

Warto jednocześnie pamiętać o jednej z genealogii postsekularyzmu: to (także) ruch powstały w Europie Środkowej w reakcji na xx-wieczne totalitaryzmy, wykorzystujący elementy dyskursu teologicznego do wewnętrznej krytyki nowoczesności. Uznawanymi reprezentantami tak zdefiniowanej myśli postsekularnej są myśliciele niemieckiego pochodzenia żydowskiego, tacy jak Jacob Taubes, Franz Rosenzweig, Walter Benjamin, Ernst Bloch, Theodor W. Adorno, Max Horkheimer czy Hannah Arendt. Ich myśl jest pokrewna literackim inkarnacjom nowoczesnych idei stworzonym w języku polskim, silnie infekowanym doświadczeniem II wojny światowej, takim jak *Legenda nowoczesności* Miłosza czy *twórczość* Tadeusza Różewicza, w której znajduje wyraz problematyka śmierci

²⁷ R. Nycz, *Literatura nowoczesna: cztery dyskursy*, s. 193–194.

²⁸ A. Bielik-Robson, *Cienie pod czerwoną skalą*, Gdańsk 2016, s. 11–12.

Boga w świecie Zagłady²⁹. Nie należy jednak zapominać, że żydowskie Szoa nie było jedynym horrendum, jakiego doświadczyli twórcy języka polskiego w toku wojny i okresie bezpośrednio po niej następującym; traumatyczność owych doświadczeń wpłynęła na ich literacką pracę nad własną tożsamością, (skonfliktowaną/konfliktogenną) pamięcią i wiarą w możliwość nowej umowy społecznej.

d) Polska Rzeczpospolita Ludowa: przemoc i opór w kulturze

Relację między sekularyzacją zadekretowaną przez władzę komunistyczną, jaka nastąpiła w powojennej Polsce, a powstającą w PRL-u literaturą, celnie zdiagnozował Piotr Bogalecki w cytowanej już książce. Zaistnienie świeckiego państwa z uwagi na swój przemocowy charakter poskutkowało dodatkową legitymizacją Kościoła katolickiego w odbiorze społecznym. Stąd, według badacza, religia nie tyle zostaje wyparta z polskiej sfery publicznej (jak to ma miejsce na Zachodzie), lecz spolematyzowana, „przeistoczona”, „uwikłana w autoimmunologiczne dylematy”, przez co lokalna praktyka twórcza i refleksja intelektualna mogły stać się wręcz ciekawsze, bo bardziej zniuansowane. Można powiedzieć, że zamiast prostego wyparcia religii ze sfery publicznej doszło do wykształcenia się nowego obiegu społecznego, w którym ważną rolę odgrywała infrastruktura kościołów jako galerii wystawienniczych, katolicka prasa czy Katolicki Uniwersytet Lubelski. Warto też pamiętać, że osobny bodziec do refleksji nad miejscem religii w nowoczesności dało lokalnym intelektualistom doświadczenie próby realizacji utopii komunistycznej, czego owocem była m.in. myśl Leszka Kołakowskiego, zaliczanego do grona postsekularystów (tymczasem głównie w recepcji anglosaskiej).

Bogalecki analizuje twórczość poetów lingwistycznych, uznając obecny w niej „moment” religijny za „polityczny gest etycznego sprzeciwu wobec totalitaryzmu, nader często skutkujący zresztą decyzją o podjęciu

²⁹ Por. J. Jarzębski, *Bóg ateistów: Schulz, Gombrowicz, Lem [w:] Religijne aspekty literatury polskiej XX wieku*, red. M. Jasińska-Wojtkowska, J. Świąch, Lublin 1997, s. 183–199.

emigracji: tej fizycznej (Berlin Zachodni Wirpisy, Chicago Karpowicza, Harvard Barańczaka) lub tej wewnętrznej («domowość» Miłobędzkiej)³⁰. Lingwiści nie tylko sprzeciwiali się totalitarnej przemocy; byli też nieufni wobec dalece upolitycznionej w PRL-u religii. Zaowocowało to – pisze Bogalecki – „pojawieniem się unikalnej poetyckiej formuły poszukiwań duchowych, która z dzisiejszego punktu widzenia jawi się jako postsekularna *avant la lettre*, a której niezbywalną, formotwórczą energią okazała się stała dyspozycja lingwistyczna”.

Na gruncie eseistyki zaś można wskazać na Miłoszowy *Zniewolony umysł*, w którym komunizm zostaje uznany za religiopodobną (jeśli posłużyć się określeniem Marcina Kuli³¹) Nową Wiarę, a zarazem hegemona, z którym autor mierzy się (w perspektywie tak kulturowej, jak i biograficznej), by wypracować lokalny modus emancypacji, oparty na tradycji religijnej, lecz traktujący ją z punktu widzenia trochę poganina, trochę heretyka. Nie był zresztą odosobniony w swoich spostrzeżeniach i wysiłkach – można je zestawić z *Gustami* Witolda Kuli i *Przemija postać świata* Hanny Malewskiej, w których – podobnie jak u Miłosza – pogaństwo reprezentują tradycję tracącą swoje podstawy społeczne i mentalnościowe oraz sceptycyzm wobec perspektywy zaangażowania w to, co przychodzące z zewnątrz, narzucone, reprezentowane z kolei przez chrześcijaństwo. Jako pogańskie kwalifikował Miłosz również swoje pierwotne doświadczenie kulturowe dzieciństwa spędzonego w powiecie kiejdańskim, wskazując na kolonialny charakter relacji między tą tradycją a polskim katolicyzmem, co, jak sądzę, również przemawia za uznaniem, że postrzegał własną kulturę jako efekt splotu charakterystycznych dla nowoczesności czynników.

e) Transformacja ustrojowa 1989 i dalej

Okres, jaki w kulturze polskiej wyznaczyła cezura roku 1989, charakteryzuje się przyspieszonym wejściem w globalny obieg produkcji kulturowej i możliwością nieskrępowanych podróży lokalnych intelektualistów po rozmaitych zakątkach nowoczesnego świata. Być może byłby to zarazem

³⁰ P. Bogalecki, *Szczęśliwe winy teolingwizmu*, s. 25.

³¹ M. Kula, *Religiopodobny komunizm*, Kraków 2003.

koniec specyfiki polskiego literackiego postsekularyzmu, gdyby nie owo przyspieszenie właśnie, oraz tradycja zbudowana przez pokolenia podlegające uwarunkowaniom, o których była mowa wcześniej. Stąd, z jednej strony takie hurraprofanacyjne powieści, jak *Balladyny i romanse* Ignacego Karpowicza czy *Masakra Profana* Jarosława Stawireja, czy z drugiej strony, sięgające do genezy polskiej nowoczesności *Matka Makryna* Jacka Dehnela i *Księgi Jakubowe* Olgi Tokarczuk³².

* * *

Poczucie dyskomfortu towarzyszące korzystaniu z pojęć wypracowanych na gruncie języków obcych do badania literatury naszego regionu jest mi znane i chętnie się nad nim zatrzymuję, mając nadzieję na pracę pojęć podjętą w duchu „nowej humanistyki”, zgodnie z postulatami, by sytuować wytwarzaną przez nas wiedzę możliwie lokalnie. Posługiwanie się etykietą postsekularyzmu jest obciążone ryzykiem autokolonizacji, uznającej dyskursywną władzę zachodniego centrum, które wypracowało owo pojęcie, służące m.in. do wprowadzania tematyki religijnej na świeckie salony. Jednocześnie istnieje pokusa utożsamienia tego, co w polskiej kulturze świeckiej, z wpływem nowoczesnego hegemonu-zaborcy, lokalnej tradycji zaś – z mocną religijnością. Ten prosty podział pociąga jednak za sobą wiele pytań, jak choćby: jaka religijność jest „prawdziwie polska”, rdzenna? Może religie przedchrześcijańskie? Co ze stale obecnym na tych terenach judaizmem z jego różnymi odmianami? Co z prawosławiem, protestantyzmem czy myślą ezoteryczną? Co z setkami, a może tysiącami „półwiar”, wypracowanych w toku afirmatywnej krytyki nowoczesnych idei w medium sztuki czy bardziej prywatnymi środkami ekspresji?

Myślę, że potrzebujemy samoświadomości własnych uwarunkowań oraz narracji na temat perypetii w relacjach między literaturą a religią

³² Por. K. Jarzyńska, *Powieść postsekularna po polsku (rekonesans)* [w:] *Metamorfozy religijności w literaturze nowoczesnej*, red. A. Bielak, Lublin 2016, s. 171–189; K. Kantner, *O religijności z marginesu. Dyskurs postsekularny w prozie Olgi Tokarczuk* [w:] *Ślady, zerwania, powroty... Metafizyka i religia w literaturze współczesnej*, red. E. Sołtys-Lewandowskiej, Kraków 2015, s. 391–404.

w perspektywie długiego trwania. Dopóki nie wypracujemy nowego uchwytu dyskursywnego, etykietę postsekularyzmu uważam za poręczną. Pozwala ona dostrzec tak podobieństwa, jak i różnice między kolejnymi okresami wzmożonej krytyki projektu oświeceniowego z pozycji religijnych, przebiegającej zarazem wewnątrz niego i w imię bliskich mu ideałów. Stąd przedstawiona propozycja zestawienia momentów, w których – jako wspólnota narodowo-językowa – bywaliśmy świeccy, a raczej: intelektualisci, a zwłaszcza literaci pracujący nad kulturą (samo)świadomością nowoczesnej Polski odbijali się od tendencji sekularyzacyjnych, by wypracować własne wobec nich stanowisko.

Bibliografia

- Bielik-Robson A., *Cienie pod czerwoną skalą. Eseje o literaturze*, Gdańsk 2016.
- Bielik-Robson A., *Na pustyni. Kryptoteologie późnej nowoczesności*, Kraków 2008.
- Bobako M., *Islamofobia jako technologia władzy. Studium z antropologii politycznej*, Kraków 2017.
- Bogalecki P., *Kamień odrzucony? Postsekularyzm jako perspektywa interpretacyjna literatury i kultury polskiej*, „Wielogłos” 2016, nr 3 (29).
- Bogalecki P., *Szczęśliwe winy teolingwizmu. Poezja polska po roku 1968 w perspektywie postsekularnej*, Kraków 2016.
- Burdziej S., Łuczewski M., *Przełom postsekularny*, „Stan Rzeczy” 2013, nr 5.
- Eisenstadt S. N., *Utopia i nowoczesność. Porównawcza analiza cywilizacji*, tłum. A. Ostolski, Warszawa 2011.
- Habermas J., *Wierzyć i wiedzieć*, tłum. M. Łukasiewicz, „Znak” 2002, nr 9.
- Janion M., *Niesamowita Słowiańszczyzna: fantazmaty literatury*, Kraków 2006.
- Janion M., *Do Europy tak, ale razem z naszymi umarłymi*, Warszawa 2000.
- Janion M., *Gorączka romantyczna*, Warszawa 1975.
- Jarzębski J., *Bóg ateistów: Schulz, Gombrowicz, Lem* [w:] *Religijne aspekty literatury polskiej XX wieku*, red. M. Jasińska-Wojtkowska, J. Święch, Lublin 1997.
- Jarzyńska K., *Powieść postsekularna po polsku (rekonesans)* [w:] *Metamorfozy religijności w literaturze nowoczesnej*, red. A. Biela, Lublin 2016.

- Kantner K., *O religijności z marginesu. Dyskurs postsekularny w prozie Olgi Tokarczuk* [w:] *Ślady, zerwania, powroty... Metafizyka i religia w literaturze współczesnej*, red. E. Sołtys-Lewandowskiej, Kraków 2015.
- Knapek R., *Tropy sekularyzacji w polskiej prozie późnego dwudziestolecia*, Katowice 2016.
- Kula M., *Religiopodobny komunizm*, Kraków 2003.
- Latour B., *Nigdy nie byliśmy nowoczesni. Studium z antropologii symetrycznej*, tłum. M. Gdula, Warszawa 2011.
- Lyotard J.-F., *Postmodernizm dla dzieci. Korespondencja 1982–1985*, tłum. J. Migasiński, Warszawa 1998.
- Mizerkiewicz T., *Poezja reanimacji. Próba postsekularnej lektury „Widokówki z tego świata” Stanisława Barańczaka* [w:] *Interpretować dalej. Najważniejsze polskie książki poetyckie lat 1945–1989*, red. A. Kałuża, A. Świeściak, Kraków 2011.
- Morrissey L., *Literature and the Postsecular: „Paradise Lost”, „Religion and Literature”* 2009, nr 41.
- Nycz R., *Poetyka doświadczenia. Teoria – nowoczesność – literatura*, Warszawa 2012.
- Sowa J., *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Kraków 2011.
- The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, red. P.L. Berger, Gran Rapids–Cambridge 1999.
- Warchala M., *Co to jest postsekularyzm. (Subiektywna) próba opisu*, „Krytyka Polityczna” 2007, nr 13.
- Warchala M., *Romantyzm i narodziny myśli postsekularnej*, „Logos i Ethos” 2014, nr 1.
- Zielińska K., *Spory wokół teorii sekularyzacji*, Kraków 2009.

Magdalena Piotrowska-Grot

UNIwersytet śląski

Wyrastanie z raj?u?

Rola eschatologii w polskiej poezji po roku 1989¹

Pod wieloma względami kultura współczesna rozsmakowała się w tendencjach nihilistycznych, w schyłkowości wielkich systemów wartości, krańcowości narracji. Mówiąc słowami wiersza Jakobe Mansztajna: „na pytanie o życie wieczne matka odpowiada: pobaw się matchboxem”². Słowo „kryzys” święciło więc triumfy³, jednak przywołuję je na początku niniejszego artykułu jedynie po to, by przeciwstawić mu poetyckie próby poszukiwań, które te tendencje, powracające i nasilające się w różnym stopniu od drugiej połowy xx wieku, próbują niwelować. Kierunków owych dociekań jest wiele, jednym z bardziej interesujących zdaje się

¹ Artykuł jest swego rodzaju wyciągiem treści zawartych w przygotowywanej do publikacji książce podoktorskiej, która stanowić będzie skróconą wersję rozprawy *Wizje zaświatów w polskiej poezji współczesnej. Wybrane reprezentacje* (wersja książkowa – *Przemebłowanie (w) wieczności. Wizje zaświatów w polskiej poezji współczesnej* ukaże się nakładem wydawnictwa Uniwersytetu Śląskiego w roku 2018). Dysertacja stała się podstawą do nadania przez Radę Wydziału Filologicznego Uniwersytetu Śląskiego stopnia doktora nauk humanistycznych w listopadzie 2016 roku. W niniejszym artykule znajdują się jednak utwory nieomawiane w rozprawie, a wnioski wysnute z interpretacji poezji najnowszej w oczywisty sposób zdecydowanie różnią się od zawartych w konkluzjach monografii.

² J. Mansztajn, *Studium przypadku* [w:] tegoż, *Studium przypadku*, Poznań 2014.

³ Wystarczy zapoznać się z treścią książki: *Scenariusze końca. Zmierzch, kres, apokalipsa*, red. D. Czaja, Wołowiec 2015, aby stwierdzić niezwykłą frekwencyjność ideologii nihilistycznych. W tym kontekście warto również przyrzeć się pracom: Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, tłum. T. Kunz, Kraków 2006; tenże, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2004; tenże, *Ponowoczesny świat i jego wyzwania*, „Res Humana” 2003, nr 2(63); tenże, *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, tłum. N. Leśniewski, Warszawa 1998.

jednak rozwój indywidualnej duchowości w świecie właściwie pozbawionym Boga, choć niejednokrotnie przepełnionym religią, która przybiera kształt zabarwionych fanatyzmem dążeń do podporządkowania sobie wszystkich aspektów społecznego funkcjonowania; w którym wciąż debatuje się o pozytywnym lub zgubnym wpływie różnych odmian sekularyzacji na nowoczesne społeczeństwo oraz o miejscu postsekularyzmu we wszelkich odmianach dyskursu⁴. W przeprowadzonych analizach skupię się jedynie na poetyckich wizjach zaświatów, jakie pojawiają się w twórczości powstającej po 1989 roku, ukazując nie tylko ich zaskakującą frekwencję, ale także unaoczniając proces kształtowania się nowego sposobu artystycznego wyrażania i wykorzystania symboliki religijnej. Postsekularyzm polskiej poezji współczesnej jest poniekąd następstwem zjawisk, które zaszły w polskiej literaturze w latach 60. XX wieku⁵, o czym pisał Piotr Śliwiński w kontekście poezji Zbigniewa Herberta: „Kosmiczna architektura rozleciała się, jak wszystko, co było dziełem symbolicznej działalności człowieka. Poezja na rumowisku gmachu chrześcijańskiej kultury może sobie znaleźć miejsce jedynie z największym trudem i niezbyt eksponowane”⁶.

Choć religia zinstytucjonalizowana budzić może liczne wątpliwości i sprzeciw (niektórym wręcz przeciwnie wydaje się bezpieczną gwarancją stabilizacji), próby odkrycia, czy wręcz wykreowania swojej „drugiej przestrzeni”, nie zostały porzucone i dotyczą w ostatnich dziesięcioleciach coraz silniej możliwości mówienia o wierze i religii,

4 Zob. *Drzewo poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, red. A. Mitek-Dziemba, P. Bogalecki, Katowice 2012; A. Bielik-Robson, *Cienie pod czerwona skalą. Eseje o literaturze*, Gdańsk 2016; A. Bielik-Robson, „*Na pustyni*”. *Kryptoteologie późnej nowoczesności*, Kraków 2008; P. Bogalecki, *Szczęśliwe winy teolingwizmu. Polska poezja po roku 1968 w perspektywie postsekularnej*, Kraków 2016; *Narracje po końcu (wielkich) narracji. Kolekcje, obiekty, symulakra...*, red. H. Gosk, A. Zieniewicz, Warszawa 2007; A. Gleń: „*W tej latarni...*”. *Późna twórczość Mirona Białoszewskiego w perspektywie hermeneutycznej*, Opole 2004.

5 Oczywiście przy zachowaniu pełnej świadomości, iż nic w literaturze nie dzieje się poza procesem historycznym, a źródeł tych zjawisk należy szukać przynajmniej w literaturze młodopolskiej, czego najlepszym przykładem jest choćby twórczość Bolesława Leśmiana.

6 P. Śliwiński, *Poezja, czyli bunt* [w:] *Czytanie Herberta*, red. P. Czapliński, P. Śliwiński, E. Wiegandt, Poznań 1995, s. 46.

bez odwoływania się do systemów usankcjonowanych, jak w wierszu Dariusza Suski *Podwojenie*:

Więc to jest całe życie nie będzie nic więcej? Wąska
asfaltowa szosa powoli znikająca w trawie podwajająca
szare spękane niebo to wszystko to dzieciństwo

niewyraźnego chłopaczka do zapomnienia jeden krok
jeden jedyny i cichy protest niepewne stąpanie przeciw
takiemu światu którego nie – i klamra tak klamra deszczu⁷.

Pomimo metaforycznej klamry, ściany deszczu zaburzającej widzenie, zagłuszającej szumem odgłosy świata (ale także oczyszczającej), wymowa wiersza Suski pozostaje otwarta. To świat, którego nie ma, nie akceptujemy go, nie znamy... Podmiot nie wysnuwa jasnych i ostatecznych wniosków, a jedynie zadaje pytania, artykułuje lęk człowieka współczesnego, jednocześnie nie godzi się na taki stan rzeczy ostatecznych. To także cichy protest, bardzo niepewny sprzeciw wobec wizji narzucanej przez kulturę popularną, trywializującą życie, jak w słowach sparafrazowanej w wierszu piosenki „do zakochania jeden krok” – bowiem życie pozbawione nadziei na istnienie czegoś poza doczesnością, skazane jest na zapomnienie.

Unieważnienie tradycyjnego porządku teologicznego przyniosło człowiekowi przełomu wieków XIX i XX niemożność „wstąpienia” w zaświaty, które oferowała choćby religia chrześcijańska. Człowiek współczesny, pozornie pogodzony z brakiem przewodnika, niczym *Ślepcy* Maurice’a Maeterlincka, skazany na długie czekanie, nie nasłuchuje już fantomowych kroków⁸. Nie zgadza się jednak na całkowitą ciszę, samodzielnie kreując formy zastępcze. Impas ten przełamuje wyraźnie właśnie współczesna poezja. Podobnie, jak roztacza przed nami nowe spojrzenie na czas, historię i tradycję, tak i – konsekwentnie – oferuje zupełnie nowe zaświaty, zindywidualizowane, efemeryczne, niejednokrotnie niekompletne i przynoszące rozczarowanie, jednak w pewnym stopniu prawdziwsze, bo sprawiające wrażenie realniejszych, dostępniejszych:

7 D. Suska, *Podwojenie* [w:] tegoż, *Ściszone nagle życie*, Kraków 2016, s. 52.

8 Zob. M. Maeterlinck, *Ślepcy*, tłum. Z. Bytkowski, Lwów 1902.

A co się w piekle robi jeszcze? W piekle się pisze odwołania.
 I dosyć wystawnie w soboty jada. W piekle nie ma sprawy
 Inspirującej mistrza Boscha, ani włochaczy mierzących
 Żelazem w ciało, jak przed stu laty u Najświętszej Panny
 Wchodzącej w okno, w którym się siorbało
 Gorące kakao.

W piekle kładzie się o piekielnej porze –
 Może tylko z większą nadzieją na przebudzenia.
 Nie pękają tu płomienie ani się w piekle nie rodzą transgresje.
 Panuje rutyna, spokój się udaje⁹.

Artur Szlosarek opisuje piekło jako specyficzną przestrzeń – to codzienność człowieka współczesnego, ale to także jedyne miejsce, z którego zobaczyć można obce niebo, niedostępną przestrzeń zbawienia, niedostępną, ale widoczną z poziomu piekła rutyny. Jak zaznacza Paweł Próchniak, piekło Szlosarka przenika światło, może być to światło *anastasis*, jedyna możliwość wiary w zaświaty, budowanie „przestrzeni obecności”¹⁰ Siły Wyższej.

Owo budowanie odbywa się jednak w nieprzerwanym poczuciu straty i wszechogarniającego braku, zagrożenia wielopoziomą nicością:

Szkoda, że cię tu nie ma, nie było, nie będzie.
 Ten brak nazywamy tu życiem: jeśli rośnie,
 to właśnie w twoją stronę, czyli do nicości,
 jeżeli prawdą jest, że adres twój i śmierci

są dziwnie zbieżne – gdzieś tam, w nieskończoności
 Gdzie indziej może mieszkać tak skończona całość?¹¹.

Utwór Tomasza Różyckiego, operujący Barańczakową frazą z *Widokówki z tego świata*, nawiązuje do zmagania z próżnią (także utratą języka: „Nie ma z kim pogadać, / lecz nawet jeśli już jest, to przecież najbardziej / brakuje słów”¹²). Cała książka poetycka opolskiego twórcy powraca do epistolarnego dialogu z nieobecnym. Nie jest to oczywiście

9 A. Szlosarek, *Fiszka do piekła* [w:] tegoż, *Pod obcym niebem*, Kraków 2005, s. 45.

10 P. Próchniak, *W koronie uludy*, „Tygodnik Powszechny” <https://www.tygodnikpowszechny.pl/w-koronie-uludy-130029> [dostęp: 11.03.2017].

11 T. Różycki, *Nie ma odpowiedzi* [w:] tegoż, *Litery*, Kraków 2016, s. 25.

12 T. Różycki, *Nie ma odpowiedzi*, s. 25.

jednoznacznie figura Boga, ale nie brakuje leksykalnych przesłanek, kierujących w tę stronę interpretację poszczególnych wierszy. Różycki nie korzysta z tego konceptu jako pierwszy, przykładów takich poetyckich rozważań można wyliczyć wiele. Jak stwierdza Agata Bielik-Robson, w kontekście następstw postępującej w Europie sekularyzacji:

Ruch, który miał zmienić relacje między Stwórcą a stworzeniem, przesuując uwagę ze Stwórcy na stworzenie, okazał się więc w istocie ryzykowny. Nagle nie mamy już Stwórcy, nie mamy stworzenia. Jest tylko świat – taki kawałek materii, który nie ma celu...¹³.

Leksyka wiersza zdradza, że nieobecność (Boga, Siły Wyższej, Sensu), nie pozostaje obojętna dla świata doczesnego. Poczucie braku ogarnia poszczególne dziedziny życia, które samo w sobie staje się dążeniem do nicości. Śmierć zaś jawi się w słowach podmiotu jako, pozorne jedynie, zmierzanie w nieskończoność. Wieczność to bowiem wyłącznie koncepcja, adres „kogoś”, kto jest skończony, nie tylko w znaczeniu filozoficznym, esencjonalnym – komplementarnej całości, ale także w potocznym rozumieniu zwrotu „jesteś skończony”. Człowiek kieruje się więc do czegoś lub kogoś, co nie staje się źródłem jakiegokolwiek nadziei. Możliwe są jednak przynajmniej dwie interpretacje tego elementu semantycznego. Słowa podmiotu mogą być kierowane do nieobecnego Boga, Absolutu, który we współczesnym świecie staje się adresatem nieoczywistym, ale także do bliskiej osoby, której „już tu nie ma”. Wówczas wiersz staje się wyrazem lęku wobec utraty, nicości pochłaniającej bliskie istnienie.

Jeżeli wiersze współczesne nawiązują do eschatologii, projektując zaświatowe przestrzenie, jest to jeden ze sposobów na wyciszenie lęku przed nicością i brakiem nadziei na zbawienie czy choćby wybawienie. Poeci rzadko czynią to jednak w oderwaniu od codzienności. Owey ludzkiej doczesności w laickich wizjach zaświatów panuje, właściwie rzecz ujmując, nadmiar.

¹³ A. Bielik-Robson w rozmowie z Joanną Bielską-Krawczyk. Zob. *Religia to nie książka telefoniczna* [w:] *Wiara w czasach niewiary. Rozmowy o współczesnej religijności*, red. J. Bielska-Krawczyk, Kraków 2017, s. 130. W kontekście polskiej poezji warto zwrócić uwagę na definicję sekularyzacji [w:] A. Bielik-Robson, *Cienie pod czerwoną skałą. Eseje o literaturze*, Gdańsk 2016.

Przechodzenia, dochodzenia do ciebie
 Prawie mam ciebie, prawie się zbliżam
 Poczekalnie na przejście w ścisku do uścisku
 Korytarzem długim wędruję i wrzeszczę.

Fragment *Pieśni przejściowej* Bianki Rolando pozornie łączy się z eschatologicznymi wyobrażeniami tylko dlatego, iż zamieszczony został w cyklu zatytułowanym *Niebo*. Bez szerszego kontekstu uchodzić może za metaforyczne, ale dość szablonowe, ujęcie zmienności życia, ludzkich relacji, zawieszenia w wiecznym „pomiędzy”. Poetka jednak wplata cytowany tekst w kontekst przejścia w przestrzeń poza życiem, co przynosi właśnie efekt scalenia wyobrażeń o raju z ludzką egzystencją.

Na plaży dostrzegłem resztki po ludziach
 Zbiornik je zabierze, poszerzając swoje reguły
 lingwistyczne
 Bliskość morza sprawiała, że piasek rumienił się
 był poświęcony wielokrotną ilość razy
 na wszelki wypadek uświęcany stale
 Miewa swoje ledwo słyszalne harmonie
 Niechący porzucone muszle dające echa
 wyrzeźbione w kruchej powłoce wapiowej
 wspominają pracownie rzeźb z plasteliny
 zwiastują perfekcję w niedoskonałym tworzywie¹⁴

Postapokaliptyczna wizja, wpisana w kolejny utwór artystki, staje się obrazem pustki nie tylko sakralnej (kolejne uświęcenia „na wszelki wypadek” zdają się nie przynosić efektu), ale także egzystencjalnej. Przejmująca samotność, „resztki po ludziach”, echa dźwięków dawnej wiary w harmonię. Niczym w poezji Zbigniewa Herberta¹⁵, doskonałość nie jest stanem pożądanym, jest sztuczna i płynna. Zaświatowa przestrzeń staje się jedynie nietrwałym projektem, pustką wyludnionej plaży. To, co ludzkie, to także mowa, pochłonięte przez metaforyczne morze „reguły lingwistyczne” odczłowieczają opisywaną przestrzeń, pozostaje jedynie „uświęcenie”, które nie jest związane z aspektem ludzkim.

¹⁴ B. Rolando, *Pieśń dziewiąta. Wybrzeże* [w:] tejsze, *Biała książka*, Poznań 2009, e-publicacja, sekcja 10. Wydanie pierwsze: Poznań, 2009. E-publicacja: Poznań, 2014.

¹⁵ Zob. S. Barańczak, *Uciekinier z Utopii. O poezji Zbigniewa Herberta*, Wrocław 1994, s. 105–107.

Nie do przyjęcia okazują się zaświatowe wizje, które nie są związane z codziennością – zdają się wówczas sztuczne, nietrwale i puste. Muszą więc być tak osadzone, skoro właśnie tutaj czai się nicość, na którą stanowiąc mają swoje remedium. Poetycko poszukiwany Watowski „arcysen”¹⁶ niekoniecznie przybiera formę uniwersalną, może zachować indywidualny charakter i ową indywidualność jednostki może pomóc pielęgnować. Chodzi przy tym także o indywidualne, jednostkowe mówienie o własnych duchowych potrzebach, bez oddzielana *sacrum* od *profanum* czy duszy od ciała.

W maju wysiadam.
Nie ma już pór roku.
Jest piekło-niebo.
Niebo-piekło.

W maju się wyklamuję
po ostatnie kłamstwo.
Wyrajam się i mówię
dużymi literami.

A Ziemia Obiecana
zaniechana. Ciało
w coś na kształt duszy
obleczone¹⁷.

W wierszu Marcina Świetlickiego owo wieloznaczne „wyrażanie się”, poza znaczeniami wywiedzionymi od „roić sobie” (imaginować sobie – siebie, wyobrażać) i od „roju” (wyrażać się – jak uzyskiwać podmiotowość w roju nieuchwytną), jest w tym przypadku przede wszystkim wyrastaniem z raju. Podmiot wyrasta z wiary w klasyczne podziały, jak wyrasta się z naiwnej wiary w bajki, a „piekło-niebo” i „niebo-piekło” zlewa się niejako w jedno (Świetlicki nawiązuje przy tym do języka poetyckiego Różewicza, stosując przestawienie dwumianu nieodwracalnego, tradycyjnie bowiem niebo stoi na pierwszym miejscu). Wyrastanie z raju, zaniechanie Ziemi Obiecanej, to w wierszu wstępowanie w dorosłość, co sugerować może także majowy

¹⁶ A. Wat, *Mój wiek. Pamiętnik mówiony*, rozmowy prowadził i przedmową opatrzył C. Miłosz, cz. 2., przyg. do druku L. Ciołkoszowa, Warszawa 1990, s. 76.

¹⁷ M. Świetlicki, *Rajenie* [w:] tegoż, *Nieoczywiste. Wiersze religijne według Wojciecha Bonowicza*, Kraków 2007, s. 99.

czas. Negowanie nadrzędnych sensów kulturowych ujawnia się w jeszcze jednym odwróceniu – dusza obleka ciało. Nie chodzi jednak tylko o przeniecanie porządku, ale o epatowanie duchowością, która traci w ten sposób swój wyjątkowy, nadprzyrodzony, tajemniczy status, stając się strojem, maską i czymś tylko na kształt duszy. Słowa Świetlickiego sugerują więc pewne niebezpieczeństwa poszukiwania w poezji, szerzej rzecz ujmując – w kulturze, nowych dyskursów duchowości. Nadmierne obnażanie duszy sprawić może bowiem, iż ta stanie się słowem niewygodnym, pozbawioną sensu leksykalną wydmuszką. Jak pisze Adam Wiedemann:

nie nawykła mi dusza z Szatanem wojować
nie nawykła też z Bogiem nawet i rozmawiać
cóż ja z duszą poradzę gdy mi ciało zlegnie
gdzie ona mnie za rękę ciągnąca pobiegnie
czy jej wygodne nieba rozkosze statyczne
czy też piekła wybierze bole dynamiczne
a może mnie pochłonie iżby mną się stała
a może mnie zostawi na podobieństwo ciała
i będę się unosił świat zwiedzając stary
a ona niewidzialne odwiedzi obszary
i kiedy w czas zmartwychwstania pozbierać się będzie można
ona bez mojej pomocy ciała mojego nie pozna
i kompletnie duchowa zniszczy na podobieństwo płomyka
a ja do końca cielesny nawet nie ujrzę jak znika¹⁸.

Dusza zagrożona jest więc w dwojaki sposób – przez nicość, która skazuje ją na absolutną zagładę i przez kulturę, która eksploatuje ją, pozbawiając semantycznej pełni. Czesław Miłosz, w eseju *O piekle*, pisze o kryzysie wyobraźni w kontekście zmian i przewartościowań, jakie przyniosła współczesność¹⁹. Anihilacja podstawowych kulturowych sensów jest swoistą katastrofą. W przypadku polskiej poezji powstającej po roku 1939 takich katastrof było kilka, wspomnieć wystarczy najdramatyczniejszą z nich, czyli II wojnę światową, ale także rok 1956 czy okres stanu wojennego, jako katastrofy mniejszej może skali, ale obfitujące w podobne skutki, odzwierciedlone w poetyckim światobrazie współczesności. Pomimo tego, zdaje się, iż poezja najmłodszych pokoleń twórców

¹⁸ A. Wiedemann, ***[*nie nawykła mi dusza...*] [w:] tegoż, *Domy schadzek*, Poznań 2012, s. 228.

¹⁹ C. Miłosz, *O piekle* [w:] tegoż, *Ogród nauk*, Lublin 1991, s. 101.

wychodzi z owego diagnozowanego kryzysu „obronnym piórem”. To właśnie z tego unieważnienia mogą powstać nowe jakości semantyczne, obrazy i wartości. Pragnienie wiary i rodząca się z niej potrzeba oryginalnych konstruktów oraz nowego dyskursu duchowości niejednokrotnie prowadzą do impasu (objawiającego się choćby w zawieszeniu pomiędzy więzami tradycyjnych obrazów „drugiej przestrzeni” a ich nieprzystawalnością do potrzeb współczesnego człowieka). Nawet jego permanentność nie skutkuje jeszcze całkowitym zawieszeniem czy kryzysem właśnie.

Nie zawsze jednak proces generowania nowych sensów przynosi oczekiwane rezultaty. Co począć bowiem z duszą, skoro już forma współczesnego dialogu duszy i ciała, jaką przyjmuje Wiedemann w dalszej części przytaczanego wiersza, staje się groteskowa i w pewnym sensie umniejsza powagę omawianego tematu? W tej nieco żartobliwej formie autor przeprowadza czytelnika bardzo sprawnie przez przeróżne koncepcje zbawienia i postrzegania „miejsca” duszy. Wszystkie po kolei przynoszą niesatysfakcjonujący skutek oddzielenia, które w utworze staje się między innymi metaforą nie tylko sztuczności tych podziałów, ale także zwykłego zatracenia duszy, która „ulatuje” ze współczesnego ciała w nieznaną: „lecz kiedy ci już odpadnie problem mojego zbawienia / ciała też miał nie będziesz będziesz tylko sobą”²⁰. Poezja współczesna staje wobec wyzwania, jakie rodzi potrzeba oswobodzenia duchowości z dyskursu teologicznego, ale także z ograniczeń definiowanej na różne sposoby metafizyki. Nie jest to poezja religijna ani metafizyczna, ale jedynie współbrzmiąca z tym wszystkim, co za tymi określeniami ukrywamy, przy jednoczesnym przekraczaniu granic pomiędzy duszą a ciałem, życiem a zbawieniem, immanencją a metafizycznością właśnie.

Analizy kreowanych w poezji współczesnej obrazów zaświatowych przestrzeni, tak bliskich codzienności, pozwalają obserwować zmieniającą się konstrukcję podmiotu (lub rezygnację z podmiotowości na rzecz wydobycia natury samego problemu, nie filtrowanego przez daną subiektywną podmiotowość) i poetyckiego świata. Każdorazowo z metaforyki tych tekstów wyczytać można także egzystencjalne problemy współczesności, nie tylko jednostkowe, ale także społeczno-polityczne czy obyczajowe, jak choćby w wierszu Różyckiego *Boska komedia*, pochodzącego z najnowszego tomu poetyckiego:

²⁰ A. Wiedemann, ***[*nie nawykła mi dusza...*] [w:] tegoż, *Domy schadzek*, s. 229.

Widzisz wciąż obraz,
 ale nie słyszysz dźwięku: na powietrznej harfie
 na słonecznych promieniach gra muzyka bez głosu,
 i kręcą się gołębie jak w nerwowym tańcu,

plac jest zalany słońcem, które rzuca złotem
 we wszystkie okna miasta, iście po królewsku,
 by zapamiętał komedię każdy przechodzień,
 jakby pożegnanie to miało być na wieczność²¹.

Krajobraz, pozbawiony muzyki sfer, symbolizowanej przez harfę, tylko pozornie zdaje się być wizją przyjemną i piękną. Nerwowy taniec, niczym akt szaleńca czy wynik transu, skompilowany z ciszą i „pożegnaniem na wieczność” zaburza wrażenie harmonii. Odwołanie do boskiej komedii przywołuje na myśl nie tylko rozważania eschatologiczne, ale także akt artystycznej kreacji, niemającej wiele wspólnego z realnością. To świat wytworzony, wyobrazony, odbity, niczym światło w okiennych szybach. Zwraca uwagę także status obserwatora – to przechodzień, ktoś, kogo za chwilę nie będzie, odejdzie na wieczność.

Wizje zaświatów powinny stanowić swoistą odtrutkę na lęk przed brakiem, eschatologiczną pustką, odejściem na wieczność. Niejednokrotnie udaremnione ucieczki przed nicością, nie skutkują więc całkowitym porzuceniem przez poetów tematu zaświatów, kontaktu z inną przestrzenią czy też poszukiwania nieobecnego Boga. Elementy te wielokrotnie pojawiają się w poezji Marka Baczewskiego:

Jestem pracownikiem metafizycznym. Jak to jest:
 Być pracownikiem metafizycznym? Twarde
 metafizyczne
 mięśnie, metafizyczna choroba zawodowa,
 po piętnastu
 latach wysługi metafizyczne inwalidztwo. Jestem
 pracownikiem metafizycznym. Osiem godzin bez
 przerwy,
 macham metafizyczną łopatą, kopię metafizyczne
 groby²²,

²¹ T. Różycki, *Boska komedia* [w:] tegoż, *Litery*, Kraków 2016, s. 112.

²² M.K.E. Baczewski, *Ars poetica xv: Metafizyczny pracownik* [w:] tegoż, *Wybór wierszy*, Sopot 2000, s. 44.

Eugeniusza Tkaczyszyna-Dyckiego²³:

daj mi słowa abym kres
nazwał umiejętnie kresem
i w nim tańczył (żebym
z radością zatoczył koła

które będą kołami nicości
i moimi kresami) i abym pojął
abym szalony nie wybiegł
z domu bo i dokąd zawiedzie mnie

natchnienie jak nie do Pana Boga²⁴.

Oczywiście nie jest tak, iż obrazy te służą tylko jako przeciwieństwo nicości. Rola zaświatowych obrazów poetyckich nie może zostać ujęta w żadne, nawet najszersze ramy. Za każdym razem jest to bowiem odmienny, zindywidualizowany projekt. Teksty te wymagają od czytelnika lektury dogłębnej, otwartej na liczne konotacje, które wiążą się z symboliką raj, piekła czy czyścica, ale też ostrożnej i rozważnej, odczytującej sensy danego wiersza.

Potrzeba kreowania i poetyckiego poszukiwania zaświatów nie zmienia jednak faktu, iż funkcjonowanie i „frekwencja” owych wizji w poezji współczesnej ulega istotnym przeformułowaniom, *sacrum* zaś zostaje przeniesione poza mury świątynne²⁵, a nawet zupełnie inaczej lokuje się jego źródła:

Być może istnieją sanktuaria Matki Bożej z żyłakami
od zbyt ciężkich reklamówek reklamujących pustki
gdzie przez pomyłkę komuś śnią się niewłaściwe sny²⁶.

²³ Nie wspominając o wielu młodych poetach, którzy także korzystają między innymi z zakorzenionej w języku „zaświatowej” metaforyki. Zob. K. Janowska, *Przewodnik po polskiej poezji współczesnej. Federacja niepodległych nisz*, <http://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/spoleczenstwo/150512,1,przewodnik-po-polskiej-poezji-wspolczesnej.read> [dostęp: 11.12.2015]; J. Klejnocki, *Poezja polska w ostatnich 20 latach XX wieku*, <http://culture.pl/pl/artykul/poezja-polska-w-ostatnich-20-latach-xx-wieku> [dostęp: 11.12.2015].

²⁴ E. Tkaczyszyn-Dycki, *Daj mi słowa* [w:] tegoż, *Piosenka o zależnościach i uzależnieniach*, Wrocław 2008, s. 16.

²⁵ Co najlepiej odzwierciedla zapewne poezja Mirona Białoszewskiego.

²⁶ B. Rolando, *Pieśń pierwsza. Strojne przygotowania*, sekcja 10.

Niebo w pieśniach Bianki Rolando jawi się jako przestrzeń powrotu do pewnej pierwotności, a przywiązanie do rytuału, obrzędowości jest wyrazem tęsknoty za naturalnością ludzkiej cielesności:

Przygotowałam się odpowiednio do pisania pieśni
 Nocne rzucania kamieniami w zwierzęce skowity
 Stroiłam się, zerkając na małe, schowane lusterko
 takie kosmetyczne, takie żeby nikt nie widział
 Wkładałam różne wersje ubrań, chcąc robić wrażenie
 niebieskie spodnie, czarna bluzka, biały stanik
 Nic jednak nie pasowało w mojej garderobie²⁷.

Figura odwrócenia – zrzucania ubrań, zamiast przywdziewania szat stosownych do okoliczności – staje się w wierszu metaforą wyzwolenia z obyczajowych zobowiązań. Wiersz staje się także wyrazem refleksji metapoetyckiej. Pisanie pieśni, pieśni o życiu i przeznaczeniu jednostki ludzkiej, przefiltrowane jest przez emocje jednostki, przede wszystkim jednak kreacja poetycka wiąże się z ciałem. Poszczególne słowa, niczym małe lusterko, odzwierciedlają naturę człowieka z wiersza, jego uczucia i przyzwyczajenia. Strój przesłaniać ma zwierzęce cechy jednostki, kształtować głos, pozwalać uczestniczyć w porządku kultury. Wszystkie wykreowane przez Rolando quasi-zaświatowe krajobrazy są osadzone w przestrzeni „pomiędzy”, która w usankcjonowanych wizjach stanowi raczej cechę dystynktywną czyśćca, miejsca przejścia, oczyszczenia, spłacenia długu wobec Stwórcy. W sprywatyzowanych zaświatach²⁸ wykreowanych w tej poezji kompilacji zostają poddane nie tylko kulturowe wyobrażenia, ale także wszelkie problemy dnia codziennego. Za-światy stanowią przyczynek do współlistnienia ze światem. W poezji współczesnej można odnotować także pewne referencje do przestrzeni oczyszczenia. Reprezentacje i „użycia” obrazu czyśćca w tych nielicznych przykładach prowokują do wysnucia wniosku, iż ekonomia jest właśnie tą siłą, która bodaj najwyraźniej wiąże się z przestrzenią pokuty. Ekonomiczne prawa wymiany rządzą oczywiście zarówno niebem, jak i piekłem, ale tam rachunek zostaje

²⁷ Tamże.

²⁸ O takiej konwencji przestrzeni zaświatowej w poezji Rolando pisał już Paweł Koziół. Zob. P. Koziół, *Prywatyzacja zaświatów*, „Lampa” 2009, 5 (*Biała księżka*).

zamknięty²⁹. Po „podliczeniu” wszystkich popełnionych za życia czynów zostaje się nagrodzonym lub ukaranym. Jak przypomina Jacek Sokolski: „Czyściec nigdy nie był «rzeczą ostateczną» w ścisłym tego słowa znaczeniu. W pośmiertnych losach duszy stanowił on tylko etap przejściowy, a po Sądzie Ostatecznym miał po prostu przestać istnieć”³⁰. Rachunek pozostaje więc wciąż otwarty, choć „dusza czyścicowa” ma na swoim koncie zaciągnięty znaczny dług i staje przed ostatnią możliwością spłacenia go na drodze pokuty, zachowując duszę i odzyskując jedność ze Stwórcą³¹. Taki kształt przybierze czyściec w utworze Zbigniewa Herberta:

bez podróży
przyjaciół
książek

za to
pod dostatkiem czasu
jak chory na płuca
jak cesarz na wygnaniu

pewnie będzie zamiatał
wielki plac czyścica³².

Podobne pole semantyczne uruchamia obraz czyścica pojawiający się w wierszu Julii Hartwig, *Pamiętliwi*, opublikowanego w tomie *Jasne niejasne* z 2009 roku:

²⁹ O związkach ekonomii i literatury, uruchamiając nowatorskie sposoby lektury dzieł literackich, pisze Marta Baron-Milian. Zob. M. Baron-Milian, *Wat plus Vat. Związki literatury i ekonomii w twórczości Aleksandra Wata*, Katowice 2015.

³⁰ J. Sokolski, *Staropolskie zaświaty. Obraz piekła, czyścica i nieba w renesansowej i barokowej literaturze polskiej wobec tradycji średniowiecza*, Wrocław 1994, s. 245.

³¹ Jednym z ciekawszych powiedzeń potwierdzających ten wniosek jest włoskie przysłowie: „Kobieta jest czyścem dla sakiewki, rajem dla ciała i piekłem dla duszy”.

³² Z. Herbert, *Przeczcucia eschatologiczne Pana Cogito* [w:] tegoż, *Wiersze zebrane*, Kraków 2008, s. 473–474. W kontekście czasu i zaświatów w poezji Herberta zob.: D. Opacka-Walasek, „...pozostać wiernym niepewnej jasności”. *Wybrane problemy poezji Zbigniewa Herberta*, Katowice 1996, s. 132; D. Opacka-Walasek, *Chwile i eony. Obrazy czasu w polskiej poezji drugiej połowy XX wieku*, Katowice 2005, s. 204; J. Grądziel-Wójcik, *Przestrzeń porównań. Szkice o polskiej poezji współczesnej*, Poznań 2010, s. 164.

W Czyścicu Danta te same urazy
 co na ziemi
 Ci co się tu nie pojednali
 tam już niezdolni są do pojednania
 [...]

 Urazy idą śladem czyścicowej wędrówki³³.

Zauważyć trzeba, iż czyściec staje się w słowach wiersza jedynie przedłużeniem win i cierpień doczesności. Pozbawiony jest pokutnego wymiaru i przedstawiony został jako kara. Szala rozważań przechyla się na stronę egzystencji. W tym kontekście powrócę jeszcze do zbioru Rolando, która proces pokuty obrazuje za pomocą mechanicznej, rozumianej dosłownie, czynności oczyszczania (w utworze *Pralnia chemiczna*):

W pustce, w znużeniu rysują się nowe kształty
 musisz przyzwyczać swój wzrok do mroku
 by zauważyć ich śladowe muśnięcia na boku
 Oto leżę teraz w ciemności mnogiej, wielokrotnej
 Me usta zawiązane są w kokardy drapowane
 Tak wygląda drugi początek końca³⁴.

Tak wykreowane zaświaty nie stanowią wizji nowego życia, ale kolejnym, zapętłonym niejako zanikaniem. Są mroczne (co unaocznia hiperbola zwielokrotnionej ciemności), puste, nieprzystępne, przede wszystkim przepełnione śmiercią poddanej specyficznym zabiegom estetyzacji. Obraz odpoczynku oferowanego znużonemu ciału, mrok, do którego przyzwyczajają się wzrok, zawiązane na kokardę usta, to przecież nic innego, jak relacja z grobu, projektowana narracja trupa. Jedyne oczyszczenie kryje się więc w chemicznym procesie balsamowania zwłok, a obowiązek przyzwyczajania się do pustki wyrażony w słowach podmiotu nicuje wszelką nadzieję, dając do zrozumienia, iż po śmierci nie czeka człowieka nic (poza samotnością i brakiem).

Prezentowane przykłady z rozmysłem nie zostały pogrupowane wedle klasycznej chrześcijańskiej eschatologicznej triady. W poezji powstającej po unieważnieniu klasycznych kulturowych porządków

33 J. Hartwig, *Pamiętliwi* [w:] tejsze, *Wiersze wybrane*, Kraków 2010, s. 451.

34 B. Rolando, *Czyściec. Pieśń pierwsza. Pralnia chemiczna*, sekcja 95,1.

wizje nieba nie zawsze wyraźnie różnią się od wyobrażeń o przestrzeni pokuty, a piekło przestało przypominać apokryficzne opowieści o kołtach palącej smoły czy infernalnym ogniu. Pomimo nieprzerwanych poszukiwań i prób artystycznej kreacji, piekło jest piekłem codzienności, niebo stało się niedostępne w swej sztuczności, a wszelka przestrzeń przejścia jawi się jako niewystarczalne, ale też jedyne dostępne nieraz narzędzie poskramiające lęk przed eschatologiczną pustką. Próby zwalczania kryzysu nie zawsze przynoszą więc pozytywny skutek. Ów stan nieukojonego lęku i zawieszenia pomiędzy nadzieją a racjonalizmem podpowiadającym, iż człowiekowi dane jest jedno życie, pozbawione przestrzeni pozadoczesnej, odzwierciedla utwór Bohdana Zadury:

i wszystko poszło nie tak
poszło tak jak nie trzeba
jedno w nicość do piekła
drugie w nicość do nieba³⁵.

Bibliografia podmiotowa

- Baczewski M.K.E., *Wybór wierszy*. Sopot 2000.
 Hartwig J., *Wiersze wybrane*, Kraków 2010.
 Herbert Z., *Wiersze zebrane*, Kraków 2008.
 Mansztajn J., *Studium przypadku*, Poznań 2014.
 Rolando B., *Biała książka*, Poznań 2009 (wydanie elektroniczne: 2014).
 Różycki T., *Litery*, Kraków 2016.
 Suska D., *Ściszone nagle życie*, Kraków 2016.
 Szlosarek A.: *Pod obcym niebem*, Kraków 2005.
 Świetlicki M., *Nieoczywiste. Wiersze religijne według Wojciecha Bonowicza*, Kraków 2007.
 Tkaczyszyn-Dycki E., *Piosenka o zależnościach i uzależnieniach*, Wrocław 2008.
 Wiedemann A., *Domy schadzek*, Poznań 2012.
 Zadura B., *Nocne życie*, Wrocław 2010.

35 B. Zadura, *Happy end* [w:] tegoż, *Nocne życie*, Wrocław 2010, s. 51.

Bibliografia przedmiotowa

- Barańczak S., *Uciekinier z Utopii. O poezji Zbigniewa Herberta*. Wrocław 1994.
- Baron-Milian M., *Wat plus Vat. Związki literatury i ekonomii w twórczości Aleksandra Wata*, Katowice 2015.
- Bielik-Robson A., *Cienie pod czerwona skalą. Eseje o literaturze*, Gdańsk 2016.
- Bogalecki P., *Szczęśliwe winy teolingwizmu. Polska poezja po roku 1968 w perspektywie postsekularnej*, Kraków 2016.
- Czytanie Herberta*, red. P. Czapliński, P. Śliwiński, E. Wiegandt, Poznań 1995.
- Drzewo poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, red. A. Mitek-Dziemba, P. Bogalecki, Katowice 2012.
- Gleń A., „*W tej latarni...*”. *Późna twórczość Mirona Białoszewskiego w perspektywie hermeneutycznej*, Opole 2004.
- Grądział-Wójcik J., *Przestrzeń porównań. Szkice o polskiej poezji współczesnej*, Poznań 2010.
- Janowska K., *Przewodnik po polskiej poezji współczesnej. Federacja niepodległych nisz*, <http://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/spolecznostwo/150512,1,przewodnik-po-polskiej-poezji-wspolczesnej.read> [dostęp: 11.12.2015].
- Klejnocki J., *Poezja polska w ostatnich 20 latach XX wieku*, <http://culture.pl/pl/artukul/poezja-polska-w-ostatnich-20-latach-xx-wieku> [dostęp: 11.12.2015].
- Kozioł P., *Prywatyzacja zaświatów*, „Lampa” 2009, nr 5 (*Biała książka*).
- Opacka-Walasek D., *Chwile i eony. Obrazy czasu w polskiej poezji drugiej połowy XX wieku*, Katowice 2005.
- Opacka-Walasek D., „...pozostać wiernym niepewnej jasności”. *Wybrane problemy poezji Zbigniewa Herberta*, Katowice 1996.
- Próchniak P., *W koronie uludy* [w:] „Tygodnik Powszechny”, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/w-koronie-uludy-130029> [dostęp: 11.12.2015].
- Scenariusze końca. Zmierzch, kres, apokalipsa*, red. D. Czaja, Wołowiec 2015.

Pozostałe

- Bauman Z., *Płynna nowoczesność*, tłum. T. Kunz, Kraków 2006.
- Bauman Z., *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2004.
- Bauman Z., *Ponowoczesny świat i jego wyzwania* [w:] „Res Humana” 2003, nr 2(63).
- Bauman Z., *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, tłum. N. Leśniewski, Warszawa 1998.
- Bielik-Robson A., „*Na pustyni*”. *Kryptoteologie późnej nowoczesności*, Kraków 2008.
- Maeterlinck M., *Ślepcy*, tłum. Z. Bytkowski, Lwów 1902.
- Miłosz C., *Ogród nauk*, Lublin 1991.
- Narracje po końcu (wielkich) narracji. Kolekcje, obiekty, symulakra...*, red. H. Gosk, A. Zieniewicz, Warszawa 2007.
- Scenariusze końca. Zmierzch, kres, apokalipsa*, red. D. Czaja, Wołowiec 2015.
- Sokolski J., *Staropolskie zaświaty. Obraz piekła, czyścica i nieba w renesansowej i barokowej literaturze polskiej wobec tradycji średniowiecza*, Wrocław 1994.
- Wat A., *Mój wiek. Pamiętnik mówiony*, rozmowy prowadził i przedmową opatrzył C. Miłosz, cz. 2., przyg. do druku L. Ciołkoszowa, Warszawa 1990.
- Wiara w czasach niewiary. Rozmowy o współczesnej religijności*, red. J. Bielska-Krawczyk, Kraków 2017.

Zofia Zarębianka

UNIwersytet Jagielloński

Rodzaje i funkcje biblijnych śladów w poezji Marcina Świetlickiego w kontekście światoodczucia lirycznego „ja”

Marcin Świetlicki, przedstawiciel barbarzyńskiego odłamu *BruLionu*, kojarzony bywa raczej z nurtem kontrkulturowego buntu i obyczajowej kontestacji niż z kimś zagłębiającym się w kwestie religijne. Przy dokładniejszej lekturze okazują się one wszakże odgrywać w jego dziele znaczącą, choć niejednoznaczną, rolę. Sfera religii jako przynależna ze swej istoty do kultury „nadaje się” też doskonale na przedmiot demistyfikacji i reinterpretacji. Można więc przypuszczać, znając tendencje ideowe determinujące kształt świata poetyckiego Marcina Świetlickiego, iż takie kontrkulturowe podejście okaże się znamienne również w zakresie obowiązującego w tych wierszach stosunku do religii. Podobnie, wolno sądzić, przedstawia się kwestia występujących w jego twórczości – nadspodziewanie licznych – aluzji biblijnych, czynionych zazwyczaj w celu wzmocnienia światopoglądowej postawy i poglądów lirycznego ja, bliskich katastrofizmowi i swoistemu egzystencjalnemu nihilizmowi, zbieżnemu w gruncie rzeczy w wielu punktach z filozofią Jeana-Paula Sartre’a.

Niestandardowy i wieloznaczny charakter wątków religijnych w tej poezji trafnie oddaje w syntetycznym skrótce brzmienie tytułu ułożonej przez Wojciecha Bonowicza antologii wierszy poety, zawierającej teksty religijne. Określona została owa religijność mianem „nieoczywistej”. Nieoczywista – naturalnie – nie dlatego, iż poezja Świetlickiego u niewielu czytelników wywołuje jakiegokolwiek asocjacje z kwestiami metafizycznymi, ale z powodów o wiele istotniejszych i nie zawaham się powiedzieć – głębszych: egzystencjalnych i filozoficznych, wynikających

z istoty rozedrganego światoodczucia prezentowanego przez bohatera tej twórczości.

Na postawione sobie samemu pytanie: „co się dzieje wewnątrz?” pada wymowna odpowiedź:

Głód wewnętrzny. Wewnętrzna wiara.
Wiara rozwiana – i krystalizująca się,
tak na przemian¹.

Wypowiedź ta ukazuje bohatera jako kogoś poszukującego, ale zarazem także kogoś rozdartego między światopoglądowymi skrajnościami. Z jednej strony, określa go zatem silnie odczuwany wewnętrzny głód, a więc niewątpliwie – jakaś tęsknota, pragnienie znalezienia stałego punktu oparcia w rzeczywistości odczuwanej jako „ruchoma kra”², a zatem rzeczywistości skrajnie niestabilnej, niepewnej i wywołującej neurotyczny lęk. Na taki stan psychicznej i duchowej dezorientacji i zagubienia wiara mogłaby stanowić swego rodzaju antidotum, mogłaby stać się dla lirycznego ja jakimś fundamentem oraz czynnikiem scalającym jego rozbitą jaźń. Bohater wszak:

Umiera na brak Eucharystii.
Umiera na pusty peron.
Umiera na smutek wymyślny.
Umiera na silva rerum³.

Przytoczona poetycka charakterystyka opisuje stan wewnętrzny lirycznego ja jako głęboką i wielopoziomową – duchową oraz egzystencjalną – dezintegrację („ta niezrównana całość która się rozpadła”⁴), której przyczyny trudno wskazać z całkowitą pewnością, zasadniczych wszakże upatrywać wolno w braku poczucia jakiegokolwiek ostatecznego sensu, w braku perspektywy metafizycznej, wobec której mógłby on określić swoje życie: „A Ziemia Obiecana / zaniechana”⁵. Biblijny znak w postaci Ziemi Obiecanej zostaje dyskursywnie unieważniony.

¹ M. Świetlicki, *Jablczanka i bigos* [w:] tegoż, *Nieoczywiste. 77 wierszy religijnych Marcin Świetlickiego według Wojciecha Bonowicza*, Kraków 2007, s. 22.

² Tenże, *Kierowca nocnej ciężarówki* [w:] tegoż, *Nieoczywiste*, s. 97.

³ Tenże, *Umieranie* [w:] tegoż, *Nieoczywiste*, s. 33.

⁴ Tenże, *Uklucia* [w:] tegoż, *Nieoczywiste*, s. 93.

⁵ Tenże, *Rajenie* [w:] tegoż, *Nieoczywiste*, s. 99.

Nie wiadomo, bo nie zostaje to w utworze dopowiedziane, czy owo unieważnienie następuje wskutek wycofania się Boga z Przymierza z człowiekiem, czy też dlatego, iż sam człowiek zakwestionował ideę Boga i tym samym unieważnił cały system kulturowych symboli pośredniczących w wyrażaniu rzeczywistości transcendentnej. Stwierdzenie pustki i dokonywana przez ja liryczne dzień po dniu obserwacja jej rozrastania się wywołuje w końcu odruch lęku. W tym kontekście decyzją nieobojętną jest wejście do kościoła:

Boję się. Aż
wszedłem do kościoła⁶.

Rytuał jednak okazał się jedynie pustym, atawistycznym, magicznym na poły gestem, a wymruczane niczym zaklęcia modlitwy nie odmieniły ani rzeczywistości wewnętrznej bohatera, ani rzeczywistości wokół niego.

Przytoczenie w wierszu ewangelicznej modlitwy celnika „Panie, nie jestem godzien” nabiera właściwie wydźwięku ironicznego, zintensyfikowanego wyrażeniem o „przemruczanych modlitwach”. Użyty w utworze fragment modlitwy celnika stanowi, podobnie jak wzmianka o Ziemi Obiecanej, ważne nawiązanie biblijne. W tym wypadku pojawia się ono wprost, poprzez przytoczenie i służy wyostreniu rozdźwięku między postawą bohatera, niezdolnego do obudzenia w sobie wiary, a pełnym pokornej i żywej wiary nastawieniem celnika. Uzyskany w ten sposób kontrast pogłębia dysonans między stanem lirycznego ja a stanem postaci biblijnej.

Tak przywołany biblijny ślad uzyskuje w całości wiersza znaczenie sprzeczne z pierwotnym i współbrzmi ze światopoglądową rozterką lirycznego ja, niezdolnego do wiary uosobionej w postaci celnika. Nawiedzenie kościoła okazuje się więc nieporozumieniem, porażką i utwierdza jedynie bohatera w wewnętrznej ciemności:

Jedyne, co się teraz tutaj dzieje
– to ciemność⁷.

Jednocześnie, w innym miejscu, własną wiarę definiuje on jako rzeczywistość zmienną, dynamiczną, obserwuje jej zanikanie, unaocznione

⁶ Tenże, *Czwartek* [w:] tegoż, *Nieoczywiste*, s. 18.

⁷ Tenże, *Szmaty [fragment]* [w:] tegoż, *Nieoczywiste*, s. 19.

przez zmysłowy obraz rozwiewania się (można dopowiedzieć: na wie-
trze, a więc pod wpływem życiowych burz: „Burze dzień cały./ Cały
dzień zburzony”⁸, jak powie w fenomenalnym językowo wierszu *Burzenie*). Oznajmienie z pierwszego wersu można tu rozumieć na kilka
sposobów. Najprostszym, najbardziej literalnym i zarazem najmniej
przekonywającym odczytaniem: jako informację o pogodzie. Można
by ją uznać za modalną ramę tekstu, punkt wyjścia do dalszych prze-
kształceń, dla których meteorologiczna informacja stanowiłaby źródło
twórczej inwencji i artystycznej inspiracji. Można też powyższy wers
odczytywać w trybie symbolicznym, jako wiadomość zmetaforyzowaną,
równocześnie zatem już nie neutralną, wiadomość o podminowanym
jakimiś wydarzeniami dniu, który wskutek tychże zdenerwowań, iry-
tacji, napięć i stresu ulega „zburzeniu”, destrukcji. Sam tytuł *Burzenie*
daje się czytać odczasownikowo i wtedy oznacza jakiś rozpad, ale też
może być tłumaczony jako pochodzący od rzeczownika burza i wów-
czas owo burzenie pojmowane jako rozpad, byłoby niejako wynikiem
działania wielkiej burzy, burzenia, powodującego w efekcie określony
stan wewnętrzny bohatera, polegający na wzburzeniu, rozbiciu, dez-
integracji. Zarysowany we wcześniej przywołanym wierszu *Jabłczanka
i bigos* dynamizm duchowy polegający na silnej sinusoidalnej fluktuacji
odzwierciedlać by mógł rzeczywisty przebieg rozwoju wiary i w tym
sensie byłby psychologicznie uprawomocniony. W kontekście zapre-
zentowanej rekonstrukcji sytuacji lirycznej (tożsamej *de facto* z sytuacją
wewnętrzną bohatera) odwoływanie się do reguł dynamiki wiary wydaje
się jednak nieumotywowane. Można więc na powyższe wyznaczenie boha-
tera spojrzeć z innej strony i potraktować je jako wyraz bezskutecznych
prób odzyskania czegoś, co bezpowrotnie (wskutek nadmiernego „bu-
rzenia”?) zostało utracone. Wówczas „burzenie”, pojmowane jako ruj-
nowanie czegoś, mogłoby być uznane za działanie świadome, powzięte
z premedytacją i mające na celu wyzwolenie się z opresji narzuconej
przez myślenie religijne, uwikłane w sieć religijnych asocjacji i symboli.
Na takie rozumienie naprowadza ostatnia sekwencja cytowanego wyżej
wiersza: „Kocham się uparcie / z resztkami wyobraźni”⁹, którą można
rozumieć dwojako. Wiara zostaje tu sprowadzona do gry wyobraźni

⁸ Tenże, *Burzenie* [w:] tegoż, *Nieoczywiste*, s. 29.

⁹ Tenże, *Jabłczanka i bigos* [w:] tegoż, *Nieoczywiste*, s. 22.

i jest uznana za jej chory wytwór, swego rodzaju obsesję prześladowającą lirycznego bohatera – na obsesyjność czy kompulsywność mogłoby wskazywać słowo „uparcie”, albo też, w innym odczytaniu, wiara byłaby uznana za coś, co trwa jedynie jako zacierająca się pamięć kulturowego kodu. Ten wariant interpretacyjny bazuje natomiast na wyrażeniu „z resztkami”, semantycznie powracającym zresztą również w innym jeszcze utworze, określającym Boga przy pomocy skądinąd biblijnego wyrażenia jako resztkę¹⁰, co wskazany trop czyni szczególnie istotnym.

W Piśmie Świętym słowo „reszta” odnosi się do Izraela jako Narodu Wybranego i ma konotacje pozytywne, związane z wiecznym Przymierzem, a więc z obietnicą Bożej opatrności, opieki i błogosławieństwa. W wierszu wyrażenie reszta Boga implikuje natomiast sensory negatywne. Bóg jawi się tu jako coś zużytego, niepotrzebnego, anachronicznego. Jest więc – podobnie jak człowiek oraz świat – skazany na nicość, jest rzeczywistością, która zniknie i zniszczyje, pochłonięta przez nicość i ciemność niebytu:

Próżnia spada w przepaść.

W przepaść bez dna.

Przepaść bez dna¹¹.

Religijność opisana jako „nieoczywista” jawi się w ten sposób, jak można sądzić, samemu bohaterowi wierszy, czego potwierdzenie przynosi inny utwór, w którym padają następujące, nabrzmiałe treścią, słowa:

[...] Ja mam

w sobie niedużo Boga, pielęgnuję

ten strzęp,

skrzep¹².

Trudno wobec tego sformułowania się nie zatrzymać, gdyż można je chyba uznać za zwornik duchowego doświadczenia wpisanego w omawianą poezję. Strzęp i skrzep semantycznie wskazują na jakąś pozostałość, są też związane z jakąś traumą, czy raną, powstałą – być może – wskutek nazbyt gwałtownego pozbycia się, wyrwania, eliminacji

¹⁰ Por. tenże, *Granica* [w:] tegoż, *Nieoczywiste*, s. 81.

¹¹ Tenże, *Ładnienie* [w:] tegoż, *Nieoczywiste*, s. 51.

¹² Tenże, *Piosenka chorego* [w:] tegoż, *Nieoczywiste*, s. 87.

Boga z horyzontu życia i horyzontu wyobraźni bohatera. Strzęp i skrzep mają nacechowanie zdecydowanie negatywne, stąd może dziwić, iż bohater je pielęgnuje... Czyżby przedstawiały jakąś wartość? Były tą resztką, wspomnieniem po Bogu, po którym została jedynie „biała przepaść” oraz „Nic”?

Zasadnicze dla uchwycenia specyfiki nastawień lirycznego ja wobec wymiaru religijnego wydaje się więc poczynione spostrzeżenie dotyczące negatywnego charakteru jego doświadczenia wewnętrznego. Fundamentalną rolę odgrywa tutaj fakt, iż owo doświadczenie, choć w jego skład wchodzi reminiscencje religijne, posiłkujące się szczątkowymi nawiązaniami biblijnymi, sytuuje się w horyzoncie kultury postchrześcijańskiej ze wszystkimi konsekwencjami z faktu tego wynikającymi. Po pierwsze zatem, bohater porusza się w przestrzeni zsekularyzowanej i pozbawionej Boga, a zarazem w przestrzeni odczuwanej przezeń jako przestrzeń deficytu. Wzmiankowany przez niego głód wewnętrzny, motywowany poczuciem dotkliwie doznawanego braku, pustki oraz ostatecznie nie dającego się ukoić lęku, nie znajduje żadnego zaspokojenia, gdyż: „kościół jest zamknięty i zepsuty”¹³, a Bóg głuchoniemy, co odczytywać można dwojako: najpierw jako przekonanie o jego bezsilności, a więc „nieużyteczności” dla lirycznego ja. W wersji drugiej określenie Boga jako głuchoniemego eksponuje jego „kalekość”, „niepełnosprawność”, co w zasadniczy sposób kwestionuje tradycyjnie przypisywane Bogu przez teologię atrybuty, wśród których najważniejszymi są wszechmoc, wszechwiedza i doskonałość. Bóg głuchoniemy to Bóg wybrakowany. Takie ujęcie Boga wydaje się uderzać w samą ideę bytu absolutnego, jest więc bardzo radykalnym gestem, którego wymowa współbrzmi z podejmowaną w poezji Świetlickiego kontestacją, kwestionującą perspektywę metafizyczną. Psychologicznym skutkiem poruszania się w przestrzeni pozbawionej odniesień do Boga, staje się wielokrotnie i na różne sposoby wyrażane przez bohatera przeświadczenie o wszechwładzy nicości i ciemności, zagarniającej stopniowo coraz większe obszary:

Oto się ciemność powoli rozszerza
i wchodzi wszędzie. I wewnątrz wszystkiego
maszeruje jak robak¹⁴.

¹³ Por. tenże, *Satysfakcja* [w:] tegoż, *Nieoczywiste*, s. 16.

¹⁴ Tenże, *Rozwinięcie* [w:] tegoż, *Nieoczywiste*, s. 104.

Jawne odwołanie biblijne, powtórzone również w innym jeszcze wierszu¹⁵, wydaje się tu mieć podwójne zaplecze. Z jednej strony, widać tu wyraźnie patronat Eklezjasty z jego wołaniem o marność wszystkiego. Z drugiej strony, rozpoznawalna jest aluzja do mola i rdzy, które to określenia w tekście kanonicznym odnoszą się do rzeczywistości materialnej, ściślej – do postawy nadmiernego gromadzenia dóbr doczesnych, tu zaś mają zastosowanie bardziej totalne, służąc wzmocnieniu wizji pełzającej i ogarniającej wszystko ciemności i beznadziei, co wszakże jakoś pozostawałoby w zgodzie z wydzwiękiem lamentacji. Mamy więc w tym wypadku sytuację bardziej skomplikowaną, gdyż – jak się wydaje – uruchomione zostało odwołanie podwójne. Jeden trop, ten z robakiem, molem i rdzą, zakomunikowany jako jednosłowna aluzja, a więc w postaci bardzo zredukowanej, generuje w wierszu Świetlickiego sensy rozmijające się z przesłaniem płynącym z pierwotnego, biblijnego, kontekstu. Natomiast czające się gdzieś w tle odwołanie do Eklezjasty generalnie służy wzmocnieniu wyrażanego przez bohatera przeświadczenia o daremności i marności wszystkiego. Wydaje się, iż jedynie to wołanie biblijnego autora pozostaje dla bohatera twórczości Świetlickiego frazą z Pisma w pełni zaakceptowaną i harmonijnie wpisującą się w światopogląd wyrażany w wierszach.

Dominacja w lirycznym obrazie ciemności równoznacznej, jak wolno sądzić, z brakiem jakiegokolwiek instancji ostatecznej unieważnia też nadzieję: „A przyszłość to jest rozkład”¹⁶, przynosząc jednocześnie zakwestionowanie nośności kulturowego kodu biblijnych narracji, użytych w celu zakomunikowania sensu odmiennego od pierwotnego. Nie chodzi więc tylko o utratę przez jednostkowego bohatera wiary w prawdziwość Bożej obietnicy, ale też, co może nawet istotniejsze z pewnego punktu widzenia, o podważenie paradygmatu, w którym dyskurs biblijny stanowił punkt odniesienia jako źródło wartości, przedmiot wiary i fundament poczucia bezpieczeństwa, ładu i sensu.

Odkrycie w utworach Świetlickiego mocno zaznaczającej się obecności różnego typu nawiązań biblijnych, nie jest w tym kontekście zaskakujące. Nawiązania te jawią się wszakże jako równie nieoczywiste i niejednoznaczne, co sama religijność wpisana w analizowaną

¹⁵ Tenże, *To mnie umiera* [w:] tegoż, *Nieoczywiste*, s. 64.

¹⁶ Tenże, *Rozkład* [w:] tegoż, *Nieoczywiste*, s. 103.

poezję. Biblijne tropy, dające się odnaleźć w tkance wierszy Świetlickiego, funkcjonują też nie tyle na poziomie nawiązań stylistycznych, ile czegoś, co nazwać by można „biblijnymi sugestiami”. Pojawiają się zatem najczęściej nie wprost, lecz jako mniej lub bardziej odległe parafrazy biblijnych fraz oraz ślady po nich. Występują one w różnych wariantach i pełnią rozmaite funkcje. Najczęściej jednak stanowią element wzmacniający negatywny przekaz bohatera na temat religii oraz utwierdzają jego ciemną, ocierającą się o nihilizm wizję świata, pojmowanego jako *wnętrze krzyża*, a zatem postrzeganego jako narzędzie tortur i instrument udręki. Podobną wizję rzeczywistości odsłania wiersz nawiązujący do biblijnej historii Jonasza, któremu imię proroka dało tytuł¹⁷. Nieprzyjazna, mokra, pełna roztopiającego się śniegu, pogrążona w wieczornym mroku (więc znów ciemność!) wielkomiejska ulica zostaje w liryku zestawiona z morskim potworem, pochłaniającym nieposłusznego Bożym wezwaniom Jonasza. Cel przywołania opowieści o Jonaszu nie jest jasny. Może chodzić o porównanie ulicy z wielorybem, co pozwala uwydatnić negatywny obraz miasta, odczuwanego przez liryczne ja – trochę na wzór zanegowanej miejskości modernistycznej, rodem z Charlesa Baudelaire’a i Émile’a Verhaerena, jako molocho pochłaniającego swoje ofiary. Może też chodzić o utożsamienie postaci starotestamentowego proroka Jonasza z osobą lirycznego bohatera, który wówczas dawałby się identyfikować jako poeta. Prorok Jonasz był posłany do Niniwy, aby przestrzec mieszkańców miasta przed zagrożeniem. Sytuacja liryczna wiersza ukazuje wszakże miasto już – w sensie symbolicznym – zniszczone, co oznacza, iż wysiłek poety jest daremny. W taki sposób w wierszu *Jonasz* dochodzi do reinterpretacji biblijnej opowieści i takiego zmodyfikowania zawartego w niej przesłania, iż współtworzy ono katastroficzne poglądy bohatera wiersza.

Symbolika zaczerpnięta ze Starego Testamentu bywa też niekiedy używana w celu metaforycznego opisu sytuacji politycznej i wyartykułowania niezgody, protestu ja lirycznego na panujące w kraju stosunki społeczne. Taką funkcję pełni, jak się wydaje, historia Hioba, przywołana w wierszu *Kraków 1982*¹⁸. Inny zabieg reinterpretacji biblijnej narracji przynosi wiersz *Poniedziałek*. Mechanizm polega na odwróceniu

¹⁷ Tenże, *Jonasz* [w:] tegoż, *Nieoczywiste*, s. 17.

¹⁸ Tenże, *Kraków 1982* [w:] tegoż, *Nieoczywiste*, s. 15.

przekazu, stworzeniu alternatywnej opowieści, w której znaczeniowym centrum pozostaje – w miejsce kreacji – destrukcja. Sama aluzja biblijna pojawia się tu w wersji mocno okrojonej, jako wzmianka o „pierwszym dniu stworzenia”. Także i tym razem więc biblijne nawiązanie zostaje podporządkowane wizjom ciemnym, katastroficznym:

[...] Wali się
w jednej sekundzie z nóg całe stworzenie¹⁹.

Opowieść o początku świata, o dziele stworzenia zostaje tu zatem wykorzystana w celu unaocznienia jego końca, a więc w sposób, który dokonuje już nie tyle prostej reinterpretacji biblijnego opowiadania, ale jego dekonstrukcji w celu nadania mu sensów sprzecznych z zawartymi w tekście kanonicznym. Analogicznie dzieje się w utworze *Gorzko*, budującym – także w nawiązaniu do Księgi Rodzaju – odwrócony mit kosmogoniczny. W wersji z wiersza, podobnie jak w tekście biblijnym, Bóg wprowadzie błogosławi człowiekowi, sedno tkwi jednak w zaprzeczeniu uprzywilejowanej pozycji człowieka w świecie, wyrażone konkluzją „nie będziemy królami”²⁰.

Z zaprzeczeniem przesłania nadziei, zawartego w biblijnym podaniu, zetknie się także czytelnik wiersza *Przedpotop*, czyli utworu podporządkowanego ciemnemu przeświadczeniu lirycznego ja:

żadnej przyszłości, jak to
starzy punkowi mędrcy
przewidzieli już dawno...²¹.

Przedmiot reinterpretacji stanowi w tym wypadku opowieść o biblijnym potopie i budowie Arki. Jeśli jednak najgłębszy sens biblijnej relacji objawiać ma Boga ocalającego człowieka, to w tekście wiersza budowa Arki jawi się jako daremna, gdyż i tak czyhająca nicomość „zmiele, zemnie”²² i pochłonie wszystko.

Dekonstrukcja sensów biblijnych pojawia się również w kolejnych dwu wierszach, w których zostały wykorzystane motywy biblijne. Jeden

¹⁹ Tenże, *Poniedziałek* [w:] tegoż, *Nieoczywiste*, s. 13.

²⁰ Tenże, *Gorzko* [w:] tegoż, *Nieoczywiste*, s. 41.

²¹ Tenże, *Przedpotop* [w:] tegoż, *Nieoczywiste*, s. 58.

²² Tenże, *Jedenastego grudnia 97* [w:] tegoż, *Nieoczywiste*, s. 73.

z nich to utwór zatytułowany *Apokryf* nawiązujący do kilku wydarzeń z tzw. Ewangelii Dzieciństwa. Fabuła wiersza ma za początek i kontekst ewangeliczne opowiadanie o dwunastoletnim Jezusie nauczającym w świątyni. Podlegatu ona takiemu przekształceniu, by ukazać Jezusa jako dziecko krnąbrne, niezdolne i złośliwe: „zamieniał złośliwe staruszki w ptaki i mchy”²³. Dalsze sekwencje wiersza odnoszą się do późniejszego kultu, ukazanego w perspektywie nieskutecznych działań o charakterze magicznym, obojętności Jezusa oraz idolatrii.

Kolejny tekst Świetlickiego, w którym wykorzystany zostaje chwyt demistyfikującej reinterpretacji przekazu biblijnego, to początkowy fragment *Pięć wierszy religijnych*. Wydarzenie ewangeliczne, do którego utwór nawiązuje, to śmierć na Chrystusa na Krzyżu, opowiedziana językiem dziecka: „Ja wiem, to jest ten pan / którego ojciec zabił”²⁴. Wypowiedź ta zostaje w dalszej sekwencji wiersza skomentowana przez dorosłego bohatera następująco: „Cały Nowy Testament / w jednym zdaniu”, który to komentarz, uchylając czy raczej pomijając perspektywę zmartwychwstania, uruchamia mechanizm demistyfikacji, zasadzający się tu na zakwestionowaniu fundamentu chrześcijańskiej wiary.

W tej sytuacji wertykalny porządek odniesień człowieka do Boga podlega w twórczości Świetlickiego unieważnieniu. Zastąpić go mają relacje horyzontalne, rozgrywane na linii człowiek – człowiek, co dobrze obrazuje wiersz *Gorączka*. Biblijne nawiązanie do walki Jakuba z aniołem („Gdyby anioła spotkał – / to z nim zwarłby się”²⁵) pojawia się tu w formie zaprzeczzonej hipotezy probabilistycznej. W miejsce anioła pojawia się zatem jedynie drugi człowiek: „ale ciebie napotkał”²⁶. Ów drugi człowiek jest w tej poezji, jak sądzę, bytem jakoś przeciwstawianym wszelkiej nadprzyrodzoności. Nie postrzega się go przeto jako „wcielonego anioła”, wysłannika, epifanicznego znaku Bożej obecności, lecz ujmuje w horyzoncie skończonym i ograniczonym do prerogatywy ziemskich. Wydaje się też, iż to właśnie w międzyludzkich relacjach opartych na autentycznej miłości upatruje bohater Świetlickiego jedynej nadziei:

²³ Tenże, *Apokryf* [w:] tegoż, *Nieoczywiste*, s. 54.

²⁴ Tenże, *Pięć wierszy religijnych* [w:] tegoż, *Nieoczywiste*, s. 56.

²⁵ Tenże, *Gorączka* [w:] tegoż, *Nieoczywiste*, s. 39.

²⁶ Tamże.

... i gładka, głośno kochająca się dwójca,
 dwie jaskinie wzajemnie się pochłaniające,
 dwa kościoły doszczętnie wypełnione Bogiem...²⁷.

Czy nie można by w takiej deklaracji ujrzeć faktycznego wcielenia w życie przez liryczne ja samej istoty chrześcijańskiego przesłania?

Interpretując powyższe słowa w takiej perspektywie, należałoby ponownie zapytać o istotę dokonywanej w twórczości poety demystyfikacji religii i Boga. Może zatem nie chodzi wcale o zakwestionowanie religii jako takiej, a jedynie o radykalną restytucję jej najgłębszego sensu? Spójne z takim spojrzeniem byłyby wówczas słowa lirycznego bohatera, odnoszące się, jak wolno sądzić, do Chrystusa i nawiązujące swoją stylistyką i do Apokalipsy, i do Dziejów Apostolskich, a więc uruchamiające aluzję biblijną:

Ale on przyjdzie.
 Przyjdzie.
 Wejdzie.
 Ja go od razu rozpoznam.
 On przyjdzie.
 Przyjdzie.
 I będzie.
 Ja wiem – on przyjdzie²⁸.

Tym razem jednak sens owej aluzji zdaje się niesprzeczny ze znaczeniem zawartym w wierszu oraz postawą lirycznego ja. Czy przeto wolno uznać, iż wszystkie wcześniejsze negacje i polemiki miałyby jedynie stanowić poetycki sprzeciw wobec idolatrii oraz ideologizowaniu religii? Czy miałyby chodzić o to, by odrzucając wszelkie uwarunkowania kulturowe i zastane kody, przywrócić pamięć transcendencji jako rzeczywistości całkowicie „poza”, poza jakimkolwiek, nawet uświęconym tradycją, wyobrażeniem? Nie potrafię jednoznacznie rozstrzygnąć tej kwestii, nie mogę jednak również wykluczyć takiej interpretacji, która zakładałaby, iż bunt i odrzucenie są tu próbą restytucji Sensu...

²⁷ Tenże, *** [...i gładka, głośno kochająca się dwójca] [w:] tegoż, *Nieoczywiste*, s. 45.

²⁸ Tenże, *Ochroniarz* [w:] tegoż, *Nieoczywiste*, s. 110.

Bibliografia podmiotowa

Świetlicki M., *Nieoczywiste. 77 wierszy religijnych Marcina Świetlickiego według Wojciecha Bonowicza*, Kraków 2007.

Bibliografia przedmiotowa

Mistrz świata. Szkice o twórczości Marcina Świetlickiego, red. P. Śliwiński, Poznań 2011.

Niesporek K., „Ja” Świetlickiego, Katowice 2014.

Panas P., *Opisanie świata. Szkice o poezji Marcina Świetlickiego*, Kraków 2014.

Pierwsza połowa Marcina. Szkice o twórczości Marcina Świetlickiego, red. E. Kledzik, J. Roszak, Poznań 2012.

Katarzyna Szewczyk-Haake

UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU

Na rozdrożu, w pół kroku

Notatki o współczesnych antologiach polskiej poezji religijnej

Namysł nad antologiami poetyckimi jest działaniem mogącym przyjmować kształt zarówno rozważań historycznoliterackich (gdy pytamy na przykład o to, czy w jakiejś antologii pokoleniowej dany twórca powinien czy nie powinien się znaleźć oraz jakie są kryteria tej klasyfikacji), jak i refleksji mieszczącej się w obszarze socjologii literatury. W niniejszym tekście podejmuję drugą z tych możliwości. Wpisane w książki, o których będzie tu mowa, redaktorskie założenia, dotyczące pojmowania poezji religijnej, nie staną się dla mnie podstawą wypracowania (kolejnej już) definicji zjawiska. Skupiać się będę natomiast na tym, co prezentowane stanowiska w tej kwestii, przyjmowane przez autorów antologii, mówią nam o możliwych dzisiaj stylach odbioru poezji religijnej oraz o współczesnych potrzebach dostrzegania (lub nie) w pewnych rodzajach zjawisk religijnego odcienia. Autorów antologii traktuję, z jednej strony jako czytelników poezji, w podejmowanych wyborach i wartościowaniach dających wyraz współczesnej wrażliwości czytelniczej, z drugiej strony, autor antologii jest dla mnie także kimś w rodzaju krytyka literackiego. Wybierając bowiem, nie tylko wychodzi on naprzeciw pewnym współczesnym, lekturowym potrzebom, których sam doświadcza, ale zarazem owe potrzeby i wartościowania aktywnie kształtuje, zwracając uwagę na pewne zjawiska, inne marginalizując czy też z rozmysłem rozkładając akcenty; pozornie całkowicie „oddając głos” autorom, ustanawia zarazem kontekst i ramę dla ich wypowiedzi, równocześnie odsłaniając się z własnymi poglądami. Przedmiotem mojego namysłu nie będzie rozważanie słuszności takiego lub innego zapatrywania się przez redaktorów na to, czym jest w istocie poezja religijna, lecz poszukiwanie przyczyny, dla których pewne decyzje redaktorskie

zostały podjęte oraz to, co owe przyczyny mówią o pojmowaniu przez dzisiejszą kulturę polską religijności i jej miejsca w świecie.

Zaznaczyć należy, iż mnogości antologii poezji religijnej dostępnych na polskim rynku księgarskim (na tle innych obszarów językowych i kulturowych – dość znacznej¹) towarzyszy duże zróżnicowanie przejawiających się w nich koncepcji redaktorskich. Rzec by można, że nic w tym szczególnego, gdyż naczelnym przywilejem autorów antologii jest właśnie swoboda w odciskaniu własnego *signum* na redagowanych książkach. W dziedzinie, o której mówię, konsekwencje owej swobody dla czytelniczego odbioru książek są, jak się wydaje, nieco inne niż w przypadku antologii „świeckich”. O te ostatnie spierać się będą raczej krytycy i historycy literatury (gdyż to dla nich, jako specjalistów w dziedzinie, stanowić mogą one przypadki kontrowersyjne, nieudane lub znakomite). Antologia poezji religijnej ma natomiast jeszcze jeden, bodaj czy nie lepszy, powód, dla którego może stać się przedmiotem żywej niezgody lub entuzjastycznej akceptacji, radości z potwierdzenia tego, co już wiemy lub zdumienia całkiem nowym sposobem stawiania dawno przemyślanych spraw: do rozmowy o tym, czym są religia i *sacrum*, jest współcześnie w mniejszym lub większym stopniu przygotowany każdy z nas. Obecnie bowiem konieczność dyskusji na ten temat i obrony własnego stanowiska (które w dzisiejszych warunkach zawsze jest tylko jednym z bardzo wielu możliwych²) obejmuje wszystkich

¹ Porównawcze ujęcie tematyki współczesnych antologii poezji religijnej zaproponowałam w artykule: *Czym jest poezja, czym jest religia? Kilka uwag o antologiach współczesnej poezji religijnej w Polsce i Szwecji*, „Rocznik Komparatystyczny” 7 (2016), s. 137–155. W niniejszym tekście korzystam do pewnego stopnia z ustaleń poczynionych wcześniej, choć przyjęta wówczas procedura komparatystyczna naświetliła, rzecz jasna, inne elementy zjawiska niż te, które będą teraz przedmiotem mojej uwagi. Tekst, który przedstawiam teraz, traktuję zatem jako rozwinięcie i pogłębienie podjętych uprzednio badań.

² Charles Taylor wskazuje na charakterystyczne zróżnicowanie nowego (od II połowy XX wieku) „pejzażu duchowego”: prócz wzrostu liczby ludzi deklarujących się jako ateści i agnostycy, odnotować należy duże zróżnicowanie pozycji pośrednich (ludzie wierzący lecz niepraktykujący) oraz znaczne różnice w zakresie tego, w co właściwie wierzymy (sięgające także poza chrześcijaństwo, do tej pory niemal monopol w naszym kręgu kulturowym, wciąż w obrębie tradycji chrześcijańskiej wyrażające się częstym odrzucaniem jednych dogmatów przy utrzymywaniu wiary w inne czy praktykowaniu modlitwy przy jednoczesnej niepewności własnej wiary), a także

ludzi³ i, chcąc nie chcąc, ludzie współcześni cechują się znacznie większą samoświadomością, jeśli chodzi o wybory w tym zakresie, niż bywało to we wcześniejszych stuleciach, gdyż podejmują je z nieporównywalnie większą dozą wolności osobistej (naczelnym znakiem religijności współczesnej jest bowiem jej autentyzm, niezapośredniczenie w instytucjach i niezależność od autorytetów⁴).

Podejmując próbę jakiegoś wstępnego pogrupowania materiału, jakim dysponujemy, można by, jak sądzę, wyróżnić spektrum odmian współczesnej „antologii poezji religijnej” prezentujących poezję polską. Odmienności polegałyby na przyjmowaniu przez autorów antologii różnych sposobów rozumienia tego, czym jest poezja religijna⁵. Pytanie, jakie adresuję do analizowanych książek, brzmi zatem: jak w ujęciu współczesnych antologistów poezji polskiej przedstawiają się zasadnicze cechy i wyróżniki „poezji religijnej”, ale także – jakie zadania ma ona do spełnienia i jakim potrzebom (lekturowym? religijnym?) wychodzi naprzeciw oraz jaki typ odbioru poezji zwanej religijną jest w komentowanych przeze mnie książkach projektowany (innymi słowy, jakiego

wzrastające zróżnicowanie postaw w obrębie samego chrześcijaństwa (po Soborze Watykańskim II, związane także z wzrostem znaczenia ruchów charyzmatycznych). Wszystko to jest konsekwencją, jak pisze Taylor, ekspresywistycznej kultury, w jakiej żyjemy. Zob. Ch. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, Mass.–London 2007, s. 513.

3 Tamże, s. 4. Można twierdzić, że dzieje się tak również dlatego, że to, jak zapatrujemy się na dziedzinę *sacrum*, ma wpływ na nasze przekonania moralne, mogąc stanowić argument rozstrzygający. Moralność trudno w erze nowoczesności przekonująco uzasadnić (por. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum., wstępem i przypisami opatrzył A. Chmielewski, tłum. przejrz. J. Hołówka, Warszawa 1996, s. 33 i nast.), a argumenty „z religii” wydają się nie do odparcia, o ile uwierzy się w ich ugruntowanie, umiejętność uzasadniania celowości przyjęcia (lub odrzucenia) tych ostatnich jest retorycznym treningiem, który odbywa się powszechnie.

4 Por. Ch. Taylor, *A Secular Age*, s. 507 i nast.

5 Oczywiście, możliwe jest również klasyfikowanie materiału na podstawie innych kryteriów. Ważką różnicę stanowi np. okoliczność, czy w antologii prezentowane są poezja dawna i współczesna, czy też tylko współczesna i najnowsza (to bowiem, zważywszy na zmiany w rozumieniu religii w ciągu ostatnich dwustu lat, jest niezwykle istotne dla brzmienia całości książki) albo, czy twórców szereguje się w kolejności chronologicznej, czy alfabetycznej (to bowiem także, zwłaszcza przy szerszym zakresie czasowym antologii, wpływa na jej ostateczny sens). Kryteria te biorąc pod uwagę, analizując poszczególne przypadki.

rozumienia poezji religijnej spodziewają się i jakie pragną kształtować redaktorzy wyborów)? Przechodzę teraz do analitycznej części tekstu, w której spróbuję przedstawić kontinuum, rozciągające się między pozycjami skrajnymi: wpisana w wiersze religijnością tradycyjną, z jednej strony, a religijnością wydarzającą się w spotkaniu tekstu z czytelnikiem – z drugiej.

Na pierwszym krańcu zajmującej mnie panoramy znalazłyby się antologie poezji religijnej rozumianej wąsko jako poezja katolicka, nie-rzadko grupowanej tematycznie wokół religijnych symboli czy prawd wiary. Książek tego rodzaju jest na polskim rynku księgarskim bardzo wiele⁶. Blisko z nimi spokrewnione są także antologie poezji tworzonej przez katolickich duchownych⁷. Oba te parametry (przyjęcie za oś antologii symbolu religijnego oraz autorstwo osoby duchownej) sprawiają, że w antologie te wpisany jest rys prawowierności wobec dogmatów chrześcijaństwa (a niekiedy ściślej – katolicyzmu). Antologie te nie będą też w niniejszym tekście przedmiotem mojej baczniejszej uwagi, choć sama już ich liczebność stanowi ważny kontekst dla prowadzonych przeze mnie analiz i utwierdza w przekonaniu, że pojmowanie „poezji religijnej” na sposób tradycyjny: jako poezji dewocyjnej⁸, traktującej o Objawieniu i ludzkiej reakcji na nie, korzystającej z tradycyjnej symboliki w sposób aprobatywny, nie jest na współczesnym rynku księgarskim w Polsce ani marginalne, ani łatwe do zdezawuowania.

Na dalszym odcinku skali mieściłyby się te antologie, w których – choć zrezygnowano z obwarowania ich „mocnym” kontekstem (takim

⁶ Na przykład: *Przez wszystko do mnie przemawiałeś, Panie: antologia polskiej poezji o Duchu Świętym*, wybór i oprac. B. Walczak, Poznań 1998; *Maryjny strumień w poezji*, t. 1 i 2, wybór S. Misieniec, Kraków 1999 i 2004; *Krzyż – Drzewo kwitnące: antologia poezji o Krzyżu, na nowy wiek, na nowe tysiąclecie*, red. M. Koperska, J. Koperski, Warszawa 2002; *Światłem będący zanurzeni w światłości. Aniołowie i święci w polskiej liryce współczesnej. Antologia*, oprac. T. Jania, Kraków 2004; *Anioły: wiersze polskich poetów*, oprac. J. Knaflowska, Poznań 1998; *Imię Ojca: antologia poezji o Bogu Ojcu*, oprac. Z. Trzaskowski, Kielce 1999.

⁷ Na przykład: *Przy sercu samotności: antologia poezji polskich karmelitanek bosych*, oprac. B.J. Kucharski, Kraków 2007; *Poezja w sutannie*, oprac. S. Radziszewski, Kielce 2011.

⁸ Termin Thomasa S. Eliota *devotional poetry* zaproponowany w tekście *Religion and Literature* (1936) przypomina i komentuje w swojej książce Helen Gardner – por. też, *Religion and Literature*, New York 1971, s. 124 i nast.

jak tematyka ściśle sakralna czy autorstwo osób „poprawnych dogmatycznie z urzędu”) – w pewien sposób, z pomocą zabiegów edytorskich, zasygnalizowano religijny (w tradycyjnym rozumieniu terminu) profil tematyczny książek. W tym przypadku jednak rama owa nie pełni swego zadania równie skutecznie, związek wierszy z religijnością tradycyjną, przedoświeceniową jest natomiast zagadnieniem bardziej złożonym.

Biorąc do ręki antologię *Miłość jak ziarno odwagi. Antologia poezji religijnej*⁹, ze wstępu wnioskujemy, że książka chce zdawać sprawę ze współczesnego (A.D. 2000) kształtu religijnego przeżycia i tego, jak ono uwidocznia się w wierszu. Anna Markowa pisze w krótkim, otwierającym antologię tekście *Ile Boga*¹⁰: „jest w [pomieszczonych w antologii – K.S.-H.] utworach inspirowanych wiarą nie tylko ufność i nadzieja, nie tylko dziękczynienie, ale także wątplenie i bunt. Tak musi być, aby wyrażone zostało wszystko, co ludzkie”. Nie tylko zatem wiara prosta i ufna, ale także – jak chciałby inny antologista – „mocowanie się z Bogiem”¹¹.

O lokowaniu się komentowanej książki w pobliżu bieguna antologii tradycyjnej poezji religijnej decyduje ten właśnie moment: horyzont religijności wyznacza tu myśl o Bogu osobowym, choć na Jego objawienie odpowiadają już twórcy w różny sposób – zarówno jednoznacznie pozytywny (większość), jak i z wahaniem i poczuciem własnej niemocy.

Twórcy wyboru (Jan Leończuk podaje, że w istocie pracował nad nim zespół ludzi), prosząc o wiersze do antologii, zastrzegali, że kryterium oceny będzie „sprawa trafności religijnej”¹². Kryterium to pozostaje jednak – przyznajmy – dość niejasne. Więcej mówiącym faktem jest wydanie książki w roku 2000. Okoliczność ta jest w dodatku przez autorów wyboru mocno podkreślana. Rok 2000 był przecież jubileuszem chrześcijaństwa i ta perspektywa staje się w intencji redaktorów kluczową dla lektury, choć dodać trzeba, że w kontekście pierwotnych planów dotyczących tytułu (jak czytamy we *Wprowadzeniu* Leończuka

9 *Miłość jak ziarno odwagi. Antologia poezji religijnej*, red. J. Leończuk, przedmowa A. Markowa, Białystok 2000.

10 A. Markowa, *Przedmowa* [w:] *Miłość jak ziarno odwagi. Antologia poezji religijnej*, s. 5–6.

11 *Za duży wiatr na moją wełnę. Mocowanie się z Bogiem w polskiej poezji współczesnej. Antologia*, wybór i oprac. T. Jania, Katowice 2007.

12 J. Leończuk, *Wprowadzenie* [w:] *Miłość jak ziarno odwagi. Antologia poezji religijnej*, s. 7.

na stronie 7: „zamierzano pierwotnie antologii nadać tytuł *Złote Słowa Poetów na 2000. Narodziny Pana Jezusa*”), jego ostateczna wersja brzmi w sposób daleko mniej dobitny pod względem podkreślania przynależności autorów do określonej konfesji, niepozwalający z góry wyrokować o ich wierze w Boga osobowego, którą to sprawę pierwotny tytuł jednoznacznie przesądzał. Domniemywanie, co sprawiło, że ostateczny tytuł brzmi inaczej, jest oczywiście pozbawione podstaw, sam kierunek tej zmiany warto jednak odnotować.

Sięganie po „argument z jubileuszu”, całkiem zewnętrzny wobec wierszy i nakładający na nie nieliteracki punkt odniesienia, trudno uznać za działanie nieznaczące – przeciwnie, ujawnia się w nim dość wyrazista deklaracja, co dla redaktorów antologii kryje się pod pojęciem poezji religijnej i do jakich rejonów pojęcie to odsyła. Manewr ten jednak nie zawsze pozwala w pełni skutecznie zapanować nad zebrany w antologii materiałem. Dzieje się tak również w przypadku zbioru *Krzak gorejący. Antologia polskiej poezji religijnej (Od „Bogurodzicy” po współczesność). Na powitanie Nowego Tysiąclecia*¹³, która – choć otwarcie wyzyskuje konotacje związane z *sacrum* chrześcijańskim – na biegunie „tradycyjnej religijności” umieścić się, jak sądzę, nie daje.

W przypadku tej książki wszystko z pozoru powinno sprzyjać pojmowaniu tego, co religijne, jako związane z dogmatami oraz instytucjonalnym zakorzenieniem, oraz budowaniu pojęcia „poezji religijnej” w oparciu o nie (znaczący jest już sam tytuł i zawarte w nim odwołanie do Księgi Wyjścia – por. Wj 3,1–6). Jest to antologia stworzona z myślą o jubileuszu chrześcijaństwa, prezentująca polską poezję religijną od jej początków (antologię otwiera *Bogurodzica*), zawiera ona zatem wiele wierszy dających świadectwo religijności tradycyjnej, przednowoczesnej. Całość dedykowana jest Janowi Pawłowi II, na wyklejkach po wewnętrznej stronie okładki wykorzystano fotografie wykonane w czasie Ogólnopolskiego Spotkania Młodych Lednica 2000, z charakterystyczną sylwetką Bramy Ryby (Bramy Trzeciego Tysiąclecia). O chrześcijańskim wymiarze świadczy też nastawienie autora antologii ujawnione we wstępie. Tekst ów jest bardzo rzetelny i,

¹³ *Krzak gorejący. Antologia polskiej poezji religijnej (Od „Bogurodzicy” po współczesność). Na powitanie Nowego Tysiąclecia*, red. Z. Peszkowski, uzupełnienia M. Koperska, Warszawa 1999/2000.

choć ma charakter popularyzatorski, z naukowym zacięciem porządkuje rozróżnienia terminologiczne, wskazując historyczne przemiany kluczowych pojęć. W jednym bodaj tylko miejscu autor wstępu „zdradza się” ze swoim nastawieniem – pisząc o konsekwencjach romantycznych przewartościowań, zauważa, iż romantyczne koncepcje natchnienia i kreacji przyczyniły się do „zbytnej mglistości panteizującej i przebóstwienia samej poezji”¹⁴. Określenie obecnych w niektórych wierszach światopoglądowych koncepcji panteistycznych mianem „wypaczenia”¹⁵ jasno wskazuje na perspektywę dogmatyczną, której zresztą autor wyboru, katolicki duchowny, nie stara się podkreślać, choć zarazem nie usiłuje jej utajniać.

Wiele wierszy reprezentujących ostatnie dziesięciolecie wyszło spod pióra osób duchownych (co samo w sobie nie przesądza o wartości utworów jako dzieł poetyckich, jest za to dość pewną rękojmą prawowierności). Pojawiają się zarówno poeci-księża doskonale znani czytającej publiczności (Wacław Oszańca, Stanisław Pasierb, Jan Twardowski, Jan Sochoń), jak i zdecydowanie słabiej obecni w obiegu krytyczno- i historycznoliterackim (Józef Zawitkowski, Franciszek Kamecki, Wiesław Aleksander Niewęglowski). Charakterystyczne jest, że wśród wierszy pisanych przez autorów dwudziestowiecznych, bardzo liczna grupa tekstów czytelnie nawiązuje do uświęconych religijną tradycją form gatunkowych (psalm, hymn, modlitwa, litania, przypowieść, kolęda) lub form związanych z liturgią czy parafrazujących apostostry ewangeliczne (*magnificat*, *credo*). Część prezentowanych w antologii liryków stanowi tych form nieledwie modelowe realizacje, będąc w pełni pozytywną odpowiedzią na objawienie. Jednak te, które w ramach tradycyjnej struktury mieszczą dramatyczne niekiedy rozważania modernistycznych dylematów wiary, za pomocą gatunkowej kwalifikacji dokonują również wyboru na rzecz tradycyjnej religijności, nawet jeśli opierają swój związek z nią przede wszystkim na zewnętrznej formie¹⁶. Wydaje się zatem, że o przynależności współczesnego dzieła do poezji religijnej,

¹⁴ Z. Peszkowski, *Wstęp* [w:] *Krzak gorejący. Antologia polskiej poezji religijnej (Od „Bogurodzicy” po współczesność). Na powitanie Nowego Tysiąclecia*, s. 12.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Por. rozważania na temat „gatunkowego obrazu świata” zawarte w monografii: W. Sadowski, *Litania i poezja. Na materiale literatury polskiej od XI do XXI wieku*, Warszawa 2011, s. 12–13.

według autorów wyboru, świadczy najlepiej albo osoba jej autora, albo rękojmia gatunkowej przynależności.

Zarazem trudno przeoczyć fakt, że wiele wierszy umieszczonych w antologii jest (co charakterystyczne dla dzieł poświeceniowych) dalekich od prawowierności i zdaje sprawę raczej z poszukiwania Boga niż z niezachwianej wiary w Niego. Uwzględniono szeroko dzieła poetów wybitnych (co wcale nie jest oczywiste, jeśli za miarę kwalifikowania utworu do antologii przyjęto by prawowierność). Poezja poświeceniowa stanowi tu zdecydowaną większość prezentowanego materiału. Tak rysujące się proporcje można zapewne traktować jako ukłon w stronę współczesnego odbiorcy, którego uważa się za zainteresowanego poetyckimi świadectwami raczej zmagania z wiarą (czyli wiary „refleksyjnej”) niż wierszami dającymi wyraz wierze „naiwnej”, jak niekiedy określa się religijne przeświadczenia epoki przednowoczesnej¹⁷. Wrażenie kształtowania antologii w taki sposób, by uwzględnić wzrastającą współcześnie (zwłaszcza od czasu Soboru Watykańskiego II) tendencję do znoszenia mocnych dawniej barier między konfesjami chrześcijańskimi¹⁸ wywołuje fakt, że przypomniano w niej mało znanych autorów i za ich sprawą podjęto najwyraźniej próbę „ekumenizacji” antologii: z grona poetów doby staropolskiej zostali uwzględnieni, na przykład Olbrycht Karmanowski (arianin) i Łazarz Baranowicz (duchowny prawosławny), których trudno traktować jako szczególnie wybitnych. Jak sądzę, obecność ich wierszy należy traktować tyleż jako znak wielowyznaniowości dawnej Polski¹⁹, ile ukłon w kierunku współczesnych tendencji ekumenizujących w obrębie religii.

¹⁷ Por. uwagi Charlesa Taylora: „The frameworks of yesterday and today are related as «naïve» and «reflective», because the latter has opened a question which had been foreclosed in the former by the unacknowledged shape of the background” (Ch. Taylor, *A Secular Age*, s. 13).

¹⁸ Tamże, s. 513.

¹⁹ Znak wszelako szczególnie, jeśli wziąć pod uwagę, że nie ma w antologii daleko wyżej cenionych przez historię literatury wierszy religijnych ewangelika Mikołaja Reja czy kalwina Daniela Naborowskiego (które to wyznania trudniej uzgodnić z rzymskim katolicyzmem niż prawosławie). Wśród zaskakujących braków jest też twórczość Wacława Potockiego – arianina, w którego dziełach pojawiają się niezwykle zjadliwe uwagi dotyczące instytucji Kościoła, a który, zmuszony uchwaloną w 1658 r. konstytucją przeciw arianom, konwertował w wieku dojrzałym na katolicyzm.

Nie jestem również pewna, czy przywołanie przez edytorów wydarzenia – lednickich spotkań młodych, wolno traktować jako sygnał przynależności książki do kręgu zjawisk religijności instytucjonalnej, prawowiernej i tradycyjnej. Lednica jest oczywiście spotkaniem organizowanym przez duchownych i świeckich należących do kościoła katolickiego. Jednocześnie wydarzenia podobne do Lednicy (np. Światowe Dni Młodzieży, Europejskie Spotkania Taizé) są wykwitem czasów stosunkowo niedawnych, znakiem charakterystycznym religijności jak najbardziej współczesnej – i bywają odczytywane (jak czyni to np. Charles Taylor) jako dość szczególne znaki wspólnotowości w „erze indywidualizmu”, nie tyle jednak indywidualność tłumiące, co pozwalające się jej rozwijać w myśl naczelnej zasady „poszukiwania” (wiary, własnego modelu religijności, wreszcie – sensu życia). To na „poszukiwaniu” bowiem zasadzają się te współczesne odpowiedniki dawnych formuł religijnych, pielgrzymki i zgromadzenia, skrojone jednak na dzisiejsze potrzeby. O fenomenie Europejskich Spotkań Taizé pisze Taylor (jego uwagi zaś z powodzeniem odnieść można także do spotkań lednickich). Ich siła przyciągania, według kanadyjskiego badacza, bierze się stąd, iż uczestnicy definiowani są jako poszukujący i w ramach proponowanej koncepcji spotkań mogą dać wyraz swoim uczuciom, niezmuszani do konfrontacji z tym, co w wierze normatywne. Te właśnie czynniki pozostają cenne dla zainteresowanych religią ludzi w „erze autentyzmu”²⁰.

Wobec tej wielości redaktorskich sygnałów zmierzających do poszerzenia spektrum obejmowanego mianem „poezji religijnej” nie da się, jak sądzę, uznać mnogości postaw religijnych ujawniających się w głosach poetów, za przejaw zjawiska w istocie ponadczasowego, polegającego na tym, że wokół ortodoksji istniały zawsze mniej czy bardziej liczne przypadki wiernych, którzy w wyznawanych poglądach nie byli całkiem prawowierni lub też ich praktyki były jedynie częściowe²¹ (jak można to zapewne zasadnie uczynić w odniesieniu do zbioru *Miłość jak ziarno odwagi*). Wydaje się, że wchodzi tu raczej w grę pewne przyzwolenie na większą dozę indywidualnego poszukiwania własnych dróg wiary, które w czasach „autentyzmu” staje się w coraz większym stopniu przywilejem każdego człowieka, także – mniającego się wyznawcą religii

²⁰ Tamże, s. 517.

²¹ Tamże, s. 518.

chrześcijańskiej. W rezultacie „jubileuszowa” antologia *Krzak gorejący* może być uznana za świadectwo charakterystycznego dla obecnych czasów (opisywanego przez Taylora) napięcia między tymi formami religijności czy duchowości, które – uznając władzę autorytetów (jak autorytet Biblii, do którego wprost odsyła tytuł książki) – traktują podejrzliwie i wrogo wszelkie współczesne odmiany poszukiwań, oraz tymi, które od tych poszukiwań właśnie wychodząc, mogą odnaleźć na tej drodze jakiś rodzaj pewności czy autorytetu właśnie²².

Z taką współczesną odmianą poszukiwań religijnych, których droga przebiega z dala od dogmatów i autorytetów, choć jej kres wcale nie musi znajdować się w tych dokładnie rejonach, identyfikować można, jak sądzę, antologię *możliwe niemożliwe niemożliwe możliwe. Antologia poezji religijnej niereligijnej*²³. Już sam tytuł tej książki, wyraziście odmienny od tytułów przytaczanych wcześniej, wskazuje na zupełnie inny sposób problematyzowania kwestii religijności przez autora tego wyboru. W odautorskim komunikacie, jakim jest tytuł wyprzedzający spotkanie z wierszami, zawiera się zdystansowanie wobec pewności, która cechuje człowieka z łatwością dzielącego zjawiska i ludzi na „religijnych” i „niereligijnych”; tym samym kategoria „poezja religijna” ulega problematyzacji i czytelnik zostaje uprzedzony, że „religijność” wierszy zebranych w książce będzie w najlepszym razie dyskusyjna i niepewna²⁴. Odbiorca zaproszony zostaje równocześnie i do wypracowania własnego stanowiska na ten temat, i do poszerzenia horyzontu wyznaczanego przez ewentualne przedsady w tej dziedzinie.

Zarazem trzeba powiedzieć, że oparty na paradoksie tytuł antologii Tadeusza Mieszkowskiego *możliwe niemożliwe niemożliwe możliwe* odsyła do teologicznej tradycji myślenia o Bogu właśnie za pomocą kategorii paradoksalnych, rozumowo nieogarnianych, a także do rozważań na temat omnipotencji Boskiej Istoty. Rzeczywiście, zdecydowana większość wierszy spośród zgromadzonych w książce

²² Tamże, s. 510

²³ *możliwe niemożliwe niemożliwe możliwe. Antologia poezji religijnej niereligijnej*, red. T. Mieszkowski, Warszawa 2004.

²⁴ W rozmowie na ten temat Piotr Bogalecki zwrócił mi uwagę, że na takim rozumieniu pojęcia „poezji religijnej” odcisnąć mogła swe piętno antologia Stanisława Barańczaka oraz przywoływana przez niego koncepcja Helen Gardner. Uważam, że sugestia ta jest trafna.

to w istocie refleksja na tematy *stricte* teologiczne, często wkraczająca w niełatwe, dla niespecjalistów wręcz ryzykowne, rejony pytań o Bożą wszechmoc w obliczu powszedniego ludzkiego nieszczęścia, własnego zwątpienia, krwawego żywiołu historii. Większość wierszy ma charakter albo mini-traktatu o Bogu, albo niekonwencjonalnej modlitwy; we wszystkich prawie ujawnia się szczególna ranga językowego paradoksu (niekiedy figur jemu pokrewnych lub go współtworzących – homonimii, polisemii) dla mówienia o sferze wzajemnej bliskości Boga i człowieka. Próbom wystowienia tej relacji służy także rozbijanie utartych związków frazeologicznych.

Paradoks jest tą figurą retoryczną, która w sposób szczególnie domaga się czytelnicznej aktywności, wysiłku intelektualnego zmierzającego do oswojenia zawsze nowej i zaskakującej formuły. Także użyte w podtytule książki określenie „poezja religijna niereligijna” do takiej pracy zachęca. Jednocześnie przecież – i na to chciałabym zwrócić uwagę – paradoks ten, zderzając słowa (pojęcia) sprzeczne, powoduje zmianę relacji między nimi²⁵. Współlistnienie „religijnego” i „niereligijnego” zaczyna funkcjonować jako relacja przeciwstawienia i podobieństwa; to, co zazwyczaj (wedle religijności tradycyjnej, dogmatycznej i opartej na autorytetach) funkcjonuje jako przeciwstawne, tutaj jawi się jako jednocześnie i przeciwne, i podobne (a wręcz, być może, tożsame). Sytuacja jest zatem szczególna. Oto wiersze są dzisiaj religijne o tyle, o ile są w tej religijności „nieoczywiste”; są religijne, jeśli zarazem są i niereligijne. A przynajmniej – do takiego widzenia sprawy skłania czytelników autor antologii.

Poeci których utwory znalazły się w tym zbiorze, należą do kilku generacji polskiej poezji powojennej: najobficiej reprezentowana jest Nowa Fala (co chyba nieprzypadkowe, gdyż z językowego słuchu tych twórców wynika ich szczególna wrażliwość na paradoksy, otwierające drogę do refleksji teologicznej), ale obecni są także poeci Nowych Roczników, grupa twórców pokolenia Brulionu, ze starszych – Czesław Miłosz i Tadeusz Różewicz. Tak zaprojektowany zbiór ujawnia związki i pokrewieństwa między różnymi twórcami, dla których wspólnym mianownikiem okazuje się wątpiaćo-poszukujący styl owocnie

²⁵ Por. L. Banowska, *Paradoks poetycki i formy pokrewne jako tworzywo literackie*, „Pamiętnik Literacki” 2001, z. 2, s. 160.

uprawianej poetyckiej refleksji teologicznej. Nie dziwi więc, że znalazło się tu dwóch tylko autorów duchownych i to takich, których refleksja obejmuje zawsze także perspektywę „drugiej strony” – nieprzekonanej, pytającej, nieufnej (Jan Sochoń i Jan Twardowski).

Taki właśnie obraz wyłaniający się z antologii nie powinien właściwie zaskakiwać – o tym, że wiara jest procesem dynamicznym, przede wszystkim zaś łaską, a nie stanem wypracowanym, nieustannym ryzykiem, a nie stabilnością osiągniętą raz na zawsze, wiadomo przecież od stuleci, i to nie tylko z dzieł teologów czy filozofów religii, ale także z poezji, która nawet w czasach przednowoczesnych zdawała niekiedy sprawę z niepewności wiary i zadawała pytania uniemożliwiające proste odwołania do dogmatów (wystarczy przypomnieć *Treny* Jana Kochanowskiego). Budzi ona z tego powodu emocje interpretatorów dumających nad stosownością terminu postsekularyzm w odniesieniu do epok dawnych²⁶. Zarazem nie można oprzeć się wrażeniu, że takie tworzenie „formy bardziej pojemnej” w postaci określenia „poezja religijna niereligijna” nie tyle wskazuje na „odwieczność” pewnych ludzkich trudności z wiarą religijną, nie każdemu i nie w jednakowym stopniu dostępną, ile raczej akcentuje dość jednoznacznie potrzebę uwzględnienia w oglądzie sfery religii dzisiaj wszystkiego tego, co w formule „tego, co religijne” dotąd nie było w stanie się pomieścić.

Tendencja ta przejawia się jeszcze silniej w ostatniej z książek, na które zamierzam zwrócić uwagę, w wyborze poezji zatytułowanym *Nieoczywiste. 77 wierszy religijnych Marcina Świątlickiego według Wojciecha Bonowicza*²⁷. Utworów odwołujących się do tematyki czy symboliki religijnej jest tu doprawdy niewiele (zważywszy objętość całości), komentarz autora wyboru bardzo wyraźnie zaś przemieszcza punkt ciężkości pojęcia „poezji religijnej” w regiony całkiem już inne, niż nakazywała to tradycja. O swoim bohaterze pisze Bonowicz:

Jeżeli... bliskie jest mu jakieś jedno rozumienie wiary (religii, religijności, *sacrum*), to chyba takie, w którym ma ona „zawsze postać pytania o Boga, szukania Boga, a zarazem szukania samego siebie” [...]. Innymi słowy, w którym wiara jest zawsze

²⁶ Por. K. Jarzyńska, *Postsekularyzm – wyzwanie dla teorii i historii literatury (rozpoznania wstępne)*, „Teksty Drugie” 2012, nr 1–2, s. 294–307.

²⁷ *Nieoczywiste. 77 wierszy religijnych Marcina Świątlickiego według Wojciecha Bonowicza*, Kraków 2007.

ryzykiem, zakładem o najwyższej stawce, pytaniem bez odpowiedzi – a zarazem rzeczywistością przenikającą każde egzystencjalne doświadczenie²⁸.

Każde doświadczenie egzystencjalne ma zatem w tym ujęciu walor religijny. W rezultacie to, co określane jest tutaj mianem religijności, nie ma już nic wspólnego z religią związaną z kultem i zogniskowaną wokół zespołu prawd wiary i dogmatów. Jest natomiast wynikiem przyjęcia określonego rozumienia „tego, co religijne” przez konkretnego czytelnika, efektem rozstrzygnięć dokonywanych mocą indywidualnej wrażliwości – dlatego też „wiersze religijne Marcina Świetlickiego” są tutaj „według Wojciecha Bonowicza”. W artykule poświęconym poszukiwaniu Boga w poezji najnowszej Justyna Bargielska napisała nie bez racji: „zawsze znajdzie się choć jeden czytelnik, który tak długo będzie Boga w wierszach szukał, aż go znajdzie”²⁹. Parafrazując to spostrzeżenie, stwierdzić można, że zawsze znajdzie się choć jeden krytyk, który zechce znaleźć Boga w dowolnej poezji (by następnie nazwać ją religijną). Wybór Bonowicza wyraźnie dyktuje nam taki tryb lektury: czytelnicze szukanie Boga w poezji odbywa się tutaj po omacku, pod dyktando głosu autora wyboru, bo to on właśnie mówi nam o religijnych tonach tej poezji, tonach tak cichych, iż zachodzi obawa, że bez takiej instrukcji wykonawczej będą niesłyszalne³⁰.

Pora na podsumowanie. Autor antologii jest w pewnej perspektywie, jak już o tym była mowa, kimś o prawach i możliwościach zbliżonych do krytyka literackiego: wybierając ocenia przecież i wartościuje, a komentując i nazywając, kształtuje style odbioru czytającej publiczności w sposób podobny do krytyki. Jeśli zgodzić się na takie ujęcie, wówczas widać wyraźnie, że autorzy antologii czy wyborów wierszy, które omawiałam jako ostatnie, dokonują dość istotnego gestu znacznego

²⁸ W. Bonowicz, *Ktoś, może Bóg...* [Wokół nieoczywistych wierszy religijnych Marcina Świetlickiego] [w:] M. Świetlicki, *Nieoczywiste. 77 wierszy religijnych Marcina Świetlickiego według Wojciecha Bonowicza*, Kraków 2007, s. 9. Bonowicz cytuje tu Tomáša Halíka.

²⁹ J. Bargielska, *Jechałem całą noc*, „Tygodnik Powszechny” 2013, nr 17–18, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/jechałem-cała-noc-19224> [dostęp: 06.02.2018].

³⁰ Por. także opinie na temat wierszy poezji religijnych Marcina Świetlickiego (a także komentowanej książki) zawarte w tekście: Z. Zarębianka, *O jednym wierszu Marcina Świetlickiego: „Zawsze przed...” w kontekście jego cyklu pięciu wierszy religijnych*, „Topos” 2016, nr 6 (151), s. 49–56.

poszerzenia pola tego, co nazywają poezją religijną. Obejmują nią takie rejonu poezji współczesnej, co do których określenie to nie przystaje, jeśli pozostać przy kryteriach jego użycia bazujących na religijności typu tradycyjnego. W ten sposób, z jednej strony radykalnie poszerzają zakres pojęcia „poezji religijnej”, z drugiej jednak – wciąż utrzymują w mocy jego dawne pojmowanie, wskazując uparcie na nieco inny („nieoczywisty”) status prezentowanych przez siebie utworów w obrębie tej domeny. W tym punkcie ujawnia się rodzaj zawieszenia, to właśnie, co chciałabym nazwać sytuacją „w pół kroku”, wynikającą chyba z przekonania autorów, że właśnie ciągłe poszukiwanie, bycie w drodze ku, a nie na miejscu (bycie zatem nieustannie „na rozdrożu” i podejmowanie nieustannych decyzji), jest doświadczeniem kluczowym współczesnej religijności.

Nie tylko wiersze zebrane przez autorów antologii akcentują prywatność religijnego doświadczenia podmiotu. Wiersze i złożone z nich książki – a więc komunikaty pochodzące od dwóch odrębnych instancji nadawczych, poetów i krytyków – wskazują, że religijne poszukiwania cechuje współcześnie duch indywidualizmu, duch obecny zarówno w granicach wierszowego świata (w doświadczeniu bohaterów wierszy, a także na płaszczyźnie językowych, wynalazczych i niepowtarzalnych struktur, które cechują język podmiotu), jak i w obrębie redaktorskich wyborów.

Za bardzo istotny uważam wszelako nie tylko ów indywidualistyczny i „wolnościowy” rys tak rozumianej religijności, ale ujawniającą się wyraźnie potrzebę, by (różnie pojmowane) momenty religijne odnajdywać w poezji najnowszej czy poezji ostatnich kilku dziesięcioleci – w tych nurtach i wśród tych jej przedstawicieli, którzy tym przymiotnikiem określani nie bywali. Świadczy to, moim zdaniem, o potrzebie odkrycia w tym czasie pierwiastków religijnej wrażliwości, niezgody na postrzeganie ich jako areligijnych i uchylających religię – czy to z powodu sekularyzacji, czy też z powodu specyfiki duchowych poszukiwań „wieku autentyczności”, przebiegających często daleko od tradycyjnych religijnych ścieżek. Ten gest: wskazania na „mimo wszystko” religijny charakter poezji wielu wybitnych twórców ostatnich dziesięcioleci traktuję jako wyraz dążenia do ożywienia w krytycznym obiegu pojęcia „poezji religijnej”.

Moją uwagę zwraca wszakże następujący problem: co sprawia, że autorzy komentowanych wyborów poetyckich, tych bliższych bieguna nietradycyjnego pojmowania „poezji religijnej” (i zaznaczający swoje

wątpliwości względem tego terminu w sposób mniej czy bardziej otwarty) nie próbują nazywać twórczości, którą prezentują inaczej, niż za pomocą przymiotnika „religijna”? W znanych mi antologiach pojawia się wyłącznie takie określenie i nie widać próby utworzenia innej kategorii, która lepiej może sygnalizowałaby charakter poetyckich poszukiwań. O wierszach Świetlickiego pisze Bonowicz, że: „zdają sprawę z duchowych przygód bohatera i [...] duchowych poszukiwań autora”³¹. Dlaczego zatem nie poszukać odpowiedniego przymiotnika wśród słów sygnalizujących taką właśnie naturę doświadczeń podmiotu wierszy? Istnieje przecież słownikowe rozróżnienie, nakazujące pojmować to, co duchowe, znacznie szerzej, niż to, co religijne. „Religijny”, jak uczy *Słownik języka polskiego* PWN, to „związany z religią”, ale i „odznaczający się głęboką wiarą i pobożnością”, natomiast „duchowy” definiowany jest jako „odnoszący się do życia wewnętrznego człowieka”, „związany z dobrami kulturalnymi lub czymś systemem wartości”, „niematerialny, metafizyczny”³². W ten sposób przymiotnik „duchowy” trafnie nazywałby chyba główne przeświadczenie przejawiające się w wierszach prezentowanych w antologiach, o których mowa była pod koniec dokonanego przeglądu.

To, że taka droga nazewnicza nie została podjęta, jawi mi się jako zjawisko ciekawe. W istocie trudno pomyśleć w polszczyźnie o odpowiednim przymiotniku pochodzącym od słowa „duch”, „duchowość”, który nie lokowałby określanych w ten sposób wierszy w pobliżu – znów – religijności tradycyjnej: zwróćmy uwagę, że „poezja duchowa” sytuowałaby się blisko *Pieśni duchowej* św. Jana od Krzyża czy *Rytmów duchownych* Sebastiana Grabowieckiego. Być może dlatego właśnie autorzy antologii utrzymują termin „poezji religijnej” nawet za cenę paradoksu lub znacznego semantycznego rozchwiania terminu, rozciągnięcia go aż do granic komunikatywności. Nie wykluczam jednak, że występuje tu zjawisko jeszcze inne – przekonanie, że przymiotnik „religijna” w odniesieniu do antologii poezji w jakimś sensie uprawomocnia książkę i zakorzenia w tradycji, która – najwyraźniej – traktowana jest wciąż jako wartościowa i podstawowa dla współczesnych „wierszy duchowych”. Można zastanawiać się, do jakiego stopnia byłaby to scheda

³¹ W. Bonowicz, *Ktoś, może Bóg...* [*Wokół nieoczywistych wierszy religijnych Marcina Świetlickiego*], s. 6.

³² Por. w internecie: www.sjp.pwn.pl [dostęp: 22.01.2018].

po całych stuleciach, w których religia (chrześcijaństwo w wariacie rzymskokatolickim) w polskich realiach stanowiła węzłowy dla kultury punkt odniesienia. Jednocześnie zaś – lektura komentowanych antologii poucza, że w sferze przesądzenia o tym, co jest religijne, nie ma współcześnie wyjść jednoznacznych i łatwo rozstrzygalnych alternatyw.

Spektrum rozwiązań przyjmowanych przez autorów współczesnych polskich antologii poezji religijnej odzwierciedla skomplikowaną sytuację religijną świata w „wieku autentyzmu”, który to świat w różnych swych przejawach daje się opisać jako religijny na modłę tradycyjną, a zarazem postsekularny w poszukiwaniach dyktowanych przez jednostkową wrażliwość. Redaktorzy zaświadcniają o ciągłej żywotności pytań religijnych, kwestionując równocześnie słuszność tezy o koniecznym związku nowoczesności i sekularyzacji. Odpowiedzi, jakich udzielają, dokonując wyborów są zróżnicowane: od religijnych „na dawną modłę” po postsekularne – wskazujące raczej na poetycką „wiarę w wiarę” niż wiarę w sensie teologicznym. Przyjęte rozwiązania układają się w szerokie spektrum: od bieguna religijności tradycyjnej, przez spór z dogmatami, pozostający jednak w ramach teologicznej w istocie dysputy, po postsekularne, gdzie religijne treści wyrastają spomiędzy słów, ułatwiając zresztą kwalifikację poezji religijnej jako udatnej literacko – co przez dziesięciolecia oczywistym nie było i co samo w sobie, być może, stanowi zdobycz nowego sposobu myślenia³³. Jednocześnie wskazuje to chyba na specyfikę polskiej sytuacji, w której – jak zauważa Karina Jarzyńska³⁴ – postsekularni raczej bywamy, niż jesteśmy.

Bibliografia podmiotowa

- Anioły: wiersze polskich poetów*, oprac. J. Knaflewska, Poznań 1998.
Imię Ojca: antologia poezji o Bogu Ojcu, oprac. Z. Trzaskowski, Kielce 1999.

³³ Por. np. ciekawe interpretacje współczesnej poezji polskiej zaproponowane przez Piotra Bogaleckiego w jego książce *Szczęśliwe winy teolingwizmu. Poezja polska po roku 1968 w perspektywie postsekularnej*, Kraków 2016, passim.

³⁴ Por. tejeż: *Bywaliśmy świeccy. Postsekularne spojrzenie na polską formację modernistyczną* – artykuł pomieszczony w niniejszym tomie.

- Krzak gorejący. Antologia polskiej poezji religijnej (Od „Bogurodzicy” po współczesność). Na powitanie Nowego Tysiąclecia*, red. Z. Peszkowski, uzupełnienia M. Koperska, Warszawa 1999–2000.
- Krzyż – Drzewo kwitnące: antologia poezji o Krzyżu, na nowy wiek, na nowe tysiąclecie*, red. M. Koperska, J. Koperski, Warszawa 2002.
- Maryjny strumień w poezji*, t. 1 i 2, wybór S. Misieniec, Kraków 1999 i 2004.
- Miłość jak ziarno odwagi. Antologia poezji religijnej*, red. J. Leończuk, przedmowa A. Markowa, Białystok 2000.
- możliwe niemożliwe niemożliwe możliwe. Antologia poezji religijnej nie-religijnej*, red. T. Mieszkowski, Warszawa 2004.
- Nieoczywiste. 77 wierszy religijnych Marcina Świetlickiego według Wojciecha Bonowicza*, Kraków 2007.
- Poezja w sutannie*, oprac. S. Radziszewski, Kielce 2011.
- Przez wszystko do mnie przemawiałeś, Panie: antologia polskiej poezji o Duchu Świętym*, wybór i oprac. B. Walczak, Poznań 1998.
- Przy sercu samotności: antologia poezji polskich karmelitanek bosych*, oprac. B.J. Kucharski, Kraków 2007.
- Światłem będący zanurzeni w światłości. Aniołowie i święci w polskiej liryce współczesnej. Antologia*, oprac. T. Jania, Kraków 2004.
- Za duży wiatr na moją wetną. Mocowanie się z Bogiem w polskiej poezji współczesnej. Antologia*, wybór i oprac. T. Jania, Katowice 2007.

Bibliografia przedmiotowa

- Banowska L., *Paradoks poetycki i formy pokrewne jako tworzywo literackie*, „Pamiętnik Literacki” 2001, z. 2.
- Bargielska J., *Jechałem całą noc*, „Tygodnik Powszechny” 2013, nr 17–18, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/jechałem-cała-noc-19224> [dostęp: 06.02.2018].
- Bogalecki P., *Szczęśliwe winy teolingwizmu. Poezja polska po roku 1968 w perspektywie postsekularnej*, Kraków 2016.
- Bonowicz W., *Ktoś, może Bóg...* [Wokół nieoczywistych wierszy religijnych Marcina Świetlickiego] [w:] M. Świetlicki, *Nieoczywiste. 77 wierszy religijnych Marcina Świetlickiego według Wojciecha Bonowicza*, Kraków 2007.
- Gardner Helen, *Religion and Literature*, New York 1971.

- Jarzyńska K., *Postsekularyzm – wyzwanie dla teorii i historii literatury (rozpoznania wstępne)*, „Teksty Drugie” 2012, nr 1–2.
- MacIntyre A., *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum., wstępem i przypisami opatrzył A. Chmielewski, tłum. przejrzał J. Hołówka, Warszawa 1996.
- Sadowski W., *Litania i poezja. Na materiale literatury polskiej od XI do XXI wieku*, Warszawa 2011.
- Szewczyk-Haake K., *Czym jest poezja, czym jest religia? Kilka uwag o antologiach współczesnej poezji religijnej w Polsce i Szwecji*, „Rocznik Komparatystyczny” 7 (2016).
- Taylor Ch., *A Secular Age*, Cambridge, Mass.–London 2007.
- Zarebianka Z., *O jednym wierszu Marcina Świetlickiego: „Zawsze przed...” w kontekście jego cyklu pięciu wierszy religijnych*, „Topos” 2016, nr 6 (151).

Krzysztof Brenskott

UNIwersytet Jagielloński

Techgnoza i *sacrum* cyberkultury

Przydatność postsekularyzmu w badaniach
nad horyzontem metafizycznym technotwórczości

Pojawiający się w ostatnich latach sposób podejmowania zagadnień związanych z postępującą technicyzacją i technologizacją współczesnej kultury jest zgoła odmienny od dominującego jeszcze niedawno, krytycznego i pesymistycznego poglądu na to zjawisko:

Nawet jeśli nie zdołaliśmy jeszcze podjąć wyzwań kształtującej się na naszych oczach cyberkultury, to udało się nam przynajmniej porzucić katastroficzny ton obecny w XX-wiecznej refleksji nad maszynami – świetnie słyszalny choćby w *Szachach* Zbigniewa Herberta, w którym wspomniany triumf Deep Blue określony został mianem „zwycięstwa smoka”, na mocy którego „królewska gra / przechodzi pod władzę / automatów”¹.

Pytania o rolę teologii, czy szerzej: rozważań nad duchowością, Bogiem, *sacrum*, coraz mocniej, choć nadal nieśmiało, pojawiają się przy okazji namysłu nad nowoczesną kulturą, zdominowaną w znacznym stopniu przez postęp technologiczny i rozwój nowych mediów. Piotr Bogalecki pisze: „jeśli jednak w istocie automat bierze dziś wszystko, to gdzie podział się karzeł? Co z teologią, która jeszcze w połowie ubiegłego wieku „pociągała za sznurki”, zapewniając powodzenie każdej rozpoczętej przez siebie partii?”².

Na pytanie stawiane przez Bogaleckiego odpowiedzi udzielić mógłby Rodney Stark:

¹ P. Bogalecki, *Od kukły do cyborga. Teologia i technologia*, „Teksty Drugie” 2013, nr 1–2, s. 116.

² Tamże.

procesy o charakterze świeckim, które nie odnoszą się bezpośrednio do religii, często oddziałują na nią pośrednio w sposób, który zarazem umacnia ją i odmienia [...] Chociaż nauka podważyła część starych wierzeń, niespodziewanie dostarczyła również pożytki dla nowych mitów³.

Z rosnącej roli nowych mediów i rozwoju technologicznego w ewolucji myśli religijnej zdają sobie sprawę również myśliciele związani z Kościołem katolickim:

Analizy teologicznej, inspirowanej Objawieniem oraz doktryną medialną Kościoła, domagają się coraz nowsze zjawiska, będące skutkiem rozwoju urządzeń komunikacyjnych i powszechności przekazów medialnych. Soborowy postulat uprawiania teologii w kontekście rozwiązywania rozmaitych ludzkich dylematów, wynikających z aktualnej rzeczywistości, przenikniętej i kształtowanej mediami, stanowi wyraźny drogowskaz dla badaczy pragnących analizować fenomen cywilizacji medialnej w kontekście teologii⁴.

Świadomość ta jest niezwykle istotna z punktu widzenia religii normatywnych i teologii. Jednak jej korzenie sięgają dalej. Tak o popularności teologii techniki pisze Bogalecki:

Niemiała w tym zasługa Heideggerowskiego pytania o technikę, z fundamentalnym dla niego przekonaniem, że „istota techniki wcale nie jest czymś technicznym”, a w jej poszukiwaniu stronić należy od „obiegowego przedstawienia techniki, zgodnie z którym jest ona środkiem i ludzkim czynem”⁵.

Interesująca mnie twórczość, związana z techniką, cybernetyką i nowymi mediami, jako twór ostatnich lat, nie daje się czytać z pomocą narzędzi wypracowanych przez tradycyjne badania nad *sacrum* w literaturze czy za pośrednictwem pojęć zaczerpniętych ze słownika religii normatywnych, a co się z tym wiąże, będzie wymagała znalezienia innego języka interpretacyjnego. Związek religii i technologii, być może z racji swego zakorzenienia w poświeceniowej nowoczesności, umyka refleksji podejmowanej na gruncie chrześcijaństwa. Bogalecki stwierdza, że teologia, która może podjąć namysł nad duchowością współczesności, nie może być teologią, która „autodefiniuje siebie jako nauka pierwsza,

3 R. Stark, W.S. Bainbridge, *Teoria religii*, tłum. T. Kunz, Kraków 2000, s. 379.

4 G. Łęcicki, *Teologia mediów audiowizualnych jako wyzwanie XXI wieku*, „Kultura – Media – Teologia” 2012 nr 10, s. 12.

5 P. Bogalecki, *Od kukły do cyborga*, s. 116.

a raczej myśl słaba”⁶. Celem, który stawiam sobie jest próba wskazania perspektywy badawczej, innej niż klasyczna teologia, pozwalającej najlepiej ująć, opisać i wyjaśnić relacje zachodzące między religią i duchowością a technologią – zwłaszcza w kontekście rozwoju nowych mediów i cyberkultury. W rozważaniach nad takimi zagadnieniami należy zatem sięgnąć po inną, młodszą, lecz umożliwiającą bardziej adekwatne ujęcie tematu, myśl filozoficzną, jaką jest postsekularyzm. Co wskazuje na użyteczność akurat tej myśli w analizie związków technologii i duchowości? Posłużmy się przykładem J-Horroru, zaliczanego do nurtu technohorroru.

Pod pojęciem J-Horroru kryją się specyficzne horrory, powstające od początku lat 90. XX wieku, najpierw w Japonii, a później również innych krajach azjatyckich. Główną cechą strukturalną tego gatunku jest operowanie dwuznacznością tego, co jednocześnie jest znane i zwyczajne, ale też przerażające i odpychające, znajdowanie czegoś niezwykłego w czymś zwyczajnym⁷. Zagadnienie niesamowitości czegoś zwyczajnego jest związane z momentem narodzin samego gatunku. J-Horror narodził się w latach 90. XX wieku, kiedy japońscy filmowcy,

⁶ Tamże, s. 117. Koncepcję „myśli słabej” Bogalecki prawdopodobnie zaczerpnął z *Dialektyki, różnicy, słabej myśli* (1992) Gianniego Vattimo. Andrzej Zawadzki w artykule *Noica, Vattimo: „myśl słaba” i jej konsekwencje* pisze: „Vattimo «myśl słabą» przeciwstawił myśli mocnej – w swych rysach najbardziej ogólnych – tożsamej z wielką tradycją metafizyczną, zwłaszcza z filozofią poświeceniową. Myśl mocna – zawsze charakteryzowana przez autora *La fine della modernità* dość ogólnie – cechuje się tym, że rozpatruje byt, czy raczej byty, w kategoriach obecności, trwałości, stabilności. Jest to myśl zakładająca możliwość bezpośredniego – pozbawionego kulturowych, historycznych, językowych mediacji – dostępu do bytu, niezależnie od tego, czy nacisk położony jest na bezpośredniość czystych danych zmysłowych (jak w wariacie empirystycznym), czy też na transcendentale warunki możliwego doświadczenia (jak w różnych wariantach racjonalistycznych). Dla myśli mocnej punktem wyjścia będzie zawsze problem początku, fundamentu, ufundowania – czy to w tradycyjnej wersji metafizyki arystotelesowskiej, akcentującej znaczenie pierwszych zasad, *archai*, czy też w wersji historycystycznej, heglowskiej, operującej kategoriami spełnienia, zwieńczenia, finalności” (A. Zawadzki, *Noica, Vattimo: „myśl słaba” i jej konsekwencje*, „Teksty Drugie” 2003 nr 6, s. 173). Myśli słabej przygląda się Vattimo w kategoriach zdarzeniowości i czasowości, byt rozpatruje zawsze poprzez zapośredniczenia, a prawdę traktuje jak procedurę interpretacyjną i retoryczną.

⁷ M. Wada-Marciano, *J-Horror: New Media's Impact on Contemporary Japanese Horror Cinema*, „Canadian Journal of Film Studies” 2007 nr 2 (16), s. 26.

nieoperujący dużym budżetem, zaczęli nagrywać filmy zwykłymi, amatorskimi kamerami. Powstałe w ten sposób produkcje od strony estetycznej i technicznej przypominały filmy domowe i rodzinne. Jednakże od domowych filmów różniło je pojawianie się elementów budzących grozę, takich jak martwe ciała czy duchy. W ten sposób w ramach tego, co znane i zwyczajne, pojawiała się coś z innego porządku – dziwnego, niepokojącego i przerażającego. Na grze między znanym a nieznanym, zwyczajnym a przerażającym, rozpięta jest cała poetyka J-Horroru. W *Ringu* (*The Ring – Krąg*, 1998) śmierć niosą tak zwyczajne elementy naszej rzeczywistości jak telefon, kasetę VHS czy telewizor. W *Marebito* (2004) istotną rolę odgrywa kamera wideo. Bohaterów *POV: Norowareta firumu* (2012) przesładuje przekłęte nagranie na płycie DVD. Nawiedzona posiadłość z serii *Ju-on* (*Ju-on: Klątwa*, 2002) nie jest opuszczonym gotyckim zamkiem, a zwyczajnym tokijskim domem. W koreańskim filmie *Gabal* (*Peruka*, 2005) straszy coś tak niewinnego jak peruka. Tym, co zwiastuje zgubę w *Chakushin ari* (*Nieodebrane połączenie*, 2003) jest dzwonek telefonu. W filmie *Shutter* (*Widmo*, 2004) na obecność zjawy wskazuje aparat fotograficzny. *Noroi* (2005) wprowadza natomiast elementy paranormalne do programów telewizyjnych.

Przytoczone przykłady na grę zwyczajnego z niezwykłym jednocześnie są egzemplifikacjami obrazującymi zagadnienie modernizacji grozy w J-Horrorze. Przez wykorzystanie nowych mediów horror azjatycki, według Łukasza Greli, „nie tyle zastępuje dawne lęki nowymi, co daje tym starym nową, efektowną oprawę. Nie dodaje też do tych lęków elementu racjonalnego, w rzeczywistości robi rzecz dokładnie przeciwną – irracjonalizuje technologię”⁸. Owa irracjonalizacja technologii jest rezultatem wprowadzania do znanego świata elementów nieznanego. Modernizacja grozy⁹ jest tym elementem poetyki azjatyckich horrorów, który pomaga wywoływać w odbiorcach strach. Grela w swoim artykule

⁸ Ł. Grela, *Nie ma się czego bać? Egzystencjalny i metafizyczny lęk w horrorze azjatyckim*, „Pośrodku” 2006, nr 1, s. 12.

⁹ Tamże, s. 11. Poprzez „modernizację grozy” Łukasz Grela rozumie „zmianę pewnych konwencji dotyczących przestrzeni i okoliczności, w jakich mogą zachodzić zdarzenia budzące lęk”. Tradycyjne duchy i demony nadal będą się pojawiać, ale we współczesnej scenarii. Za przykład posłużyć może scena z *Ringu*, w której duch Sadako wypełza z telewizora.

przywołuje słowa Hideo Nakaty, reżysera *Ringu*: „mieszczucha nie straszy się ciemnym lasem, tylko zalanym sufitem i niezapowiedzianymi telefonami”¹⁰. Uwspółcześnienie środków wywołujących lęk pozwala odbiorcy identyfikować się z bohaterami utworu poprzez odwołanie do łączących go z nimi wspólnych doświadczeń. W ten sposób groza przełamuje czwartą ścianę, a widz staje się jednocześnie uczestnikiem. Co jednak Łukasz Grela uważa, pisząc, że przez modernizację grozy horror azjatycki daje starym lękom nową oprawę? Odpowiedź można znaleźć w pracy Krzysztofa Loski, który zauważa, że status i motywacja duchów we współczesnym horrorze japońskim są takie same, jak w klasycznych opowieściach niesamowitych – zmienia się jedynie sposób, w jaki istoty te komunikują się z ludźmi¹¹. Gra tradycji i nowoczesności jest w J-Horrorze bardzo istotna. W analizie powieści *Ring* autorstwa Kojiego Suzukiego, Ksenia Olkusz pisze, że poza nawiązaniem do estetyki horroru, niezwykle istotne w *Ringu* są jeszcze dwie płaszczyzny: aluzje do aktualnych problemów społecznych i obyczajowych oraz wykorzystanie elementów buddyzmu i japońskiej mitologii¹².

Gra między tradycją a nowoczesnością w J-Horrorze to próba pogodzenia uniwersalnego charakteru przedstawianych problemów egzystencjalnych czy społecznych z chęcią ich aktualizacji. Wykorzystanie nowych mediów i jednoczesne sięganie po tradycyjne wizerunki duchów są związane z hasłem „japoński duch, zachodnia technologia” (*wakon yosai*), które wyraża potrzebę zachowania tożsamości narodowej w obliczu masowej adaptacji zdobyczy technologicznych Zachodu. J-Horror potraktował to hasło bardzo dosłownie. Patrząc nieco szerzej na grę nowoczesności i tradycji w J-Horrorze, dostrzec można ich dwutorową relację: świat duchów i dawnych wierzeń materializuje się i manifestuje poprzez nowoczesną technologię i w nowoczesnej rzeczywistości, lecz jednocześnie to właśnie ta technologia i ta rzeczywistość stają się obiektem uwagi, czymś irracjonalnym i przerażającym. Tajemnica

¹⁰ Cytuję za: Ł. Grela, *Nie ma się czego bać? Egzystencjalny i metafizyczny lęk w horrorze azjatyckim*, s. 12.

¹¹ K. Loska, *Wyobrażenia technologiczne i problem tożsamościowe współczesnym filmie japońskim*, „Przegląd Kulturoznawczy” 2011, nr 1 (9), s. 135.

¹² K. Olkusz, *Japoński fenomenalizm i mitologia w powieści „Ring” Kojiego Suzukiego* [w:] *Fantastyczność i cudowność: mityczne scenariusze: od mitu do fikcji” od fikcji do mitu*, t. 1, red. T. Ratajczak, B. Trocha, Zielona Góra 2011, s. 151.

i metafizyczność w J-Horrorze są nierozzerwalnie sprzężone z technologią – z jednej strony tajemnica manifestuje się poprzez technologię, ale z drugiej – to, co nadnaturalne, staje się tożsame z techniką. Duch z amerykańskiej wersji *The Ring*, pojawiając się w świecie rzeczywistym, wcale się nie materializuje – nadal wygląda jak cyfrowy hologram. Tak samo wyglądają duchy z filmu *Kairo*, które do komunikacji z człowiekiem wykorzystują Internet – są one zresztą traktowane przez niektórych badaczy jako przykład cyborga. W świecie nowoczesnym przestrzeń nowych mediów, przestrzeń cyfrowa, staje się – niekiedy – przestrzenią umożliwiającą spotkanie z zaświatami. Za szczególnie przykładowy może posłużyć krótkometrażowy *Rings* z 2005 roku (będący spin-offem *The Ring*), w którym młodzież – znając konsekwencje tej decyzji – sięga po niosącą śmierć kasetę wideo, ponieważ jest to dla nich jedyna szansa na kontakt z rzeczywistością niematerialną, innym wymiarem, który zaczynają czcić. Zgromadzenia, które tworzą przypominają sekty, a przerażające wizje, które zaczynają im towarzyszyć, stają się dla nich znakami *sacrum*.

Analiza J-Horroru z perspektywy tradycyjnych religii okazuje się niemożliwa, bo utwory te prezentują wizje wymykające się dotychczasowym koncepcjom duchowości. Wprawdzie Ksenia Olkusz badała *Ring* pod kątem buddyzmu, jednak wątki te stanowią raczej kontekst pozwalający zrozumieć pewne elementy zjawiska, a nie jego istotną cechę – tą jest, wspomiane już, umieszczanie czegoś nieznanego w czymś znanym, ducha w Internecie, zjawy w kasecie wideo i soczewce aparatu. Z pomocą przychodzi jednak postsekularyzm, który pozwala nieco lepiej opisać i zrozumieć ten gatunkowy fenomen. Oddajmy głos Tadeuszowi Sławkowi, który w ten sposób opisuje duchowość postsekularną:

Inaczej mówiąc, trzeba sprzeciwiać się „swojskiemu”, to zaś może dokonać się tylko za sprawą „obcego”. Tym „obcym” jest, najogólniej rzecz ujmując, „duch”, który w systemie zwycięskiej nowoczesności został wyparty przez instytucje ucieleśniające rzeczywistość, będącą niczym więcej jak tylko konstelacja przedmiotów do wykorzystania, dodajmy – przedmiotów pozbawionych tajemnicy.

[...] Doświadczenie religijne mieści się zatem między tym, co swojskie [...], a tym, co obce¹³.

¹³ T. Sławek, *Ratujące niebezpieczeństwo postsekularyzmu. Słowo wstępne* [w:] *Drzewo poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, red. P. Bogalecki, A. Mitek-Dziemba, Katowice 2012, s. 12.

Ów „obcy”, umieszczany w przedmiotach pozbawionych tajemnicy, to dokładnie to, co obserwujemy w produkcjach zaliczanych do J-Horroru. W interpretacji tej doświadczeniem religijnym, wpisanym w przytaczane dzieła, jest właśnie spotkanie z nagłą niezwykłością tego, co swojskie. Wprowadza to ślad transcendencji do totalnej immanencji – rzeczywistości pooświeceniowej sekularyzacji. Projekt metafizyczny, wpisany w ów japoński horror, jest projektem niedookreślonym i niesystemowym, jest śladem transcendencji i śladem jakiejś – groźnej i nieznannej – Tajemnicy we współczesnej rzeczywistości. Śladem, którego nie da się ująć w struktury religii normatywnych i opisywanych przez nie doświadczeń religijnych.

Z tej pobieżnej analizy można wyprowadzić wniosek o przydatności postsekularyzmu dla analizy związków technologii i metafizyki w tekstach kultury, zwłaszcza w tekstach związanych z nowymi mediami. Na operatywność perspektywy postsekularnej w badaniach tego rodzaju zwracał uwagę i postulował szersze jej wykorzystanie Piotr Bogalecki, który komentując książkę Rafała Ilnickiego pod tytułem *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja*, stwierdzał:

Kiedy myślę o książce Rafała Ilnickiego, nie mogę oprzeć się wrażeniu, że celem proponowanego przez niego dyskursu jest raczej próba „ponownego zaczarowania świata” (s. 20), niżli podjęcie trudu wypracowania formuł duchowości i religijności właściwych dla „społeczeństw postsekularnych”, w jakich żyjemy (J. Habermas). Moim zdaniem, remedium na tego typu dywagacje przynieść mógłby zwrot w stronę tzw. myśli postsekularnej¹⁴.

Postsekularyzm okazuje się więc być, według badacza nowych mediów, szerszym kontekstem, w które powinny zostać wpisane badania nad relacjami między technologią a teologią, nowymi mediami a duchowością, jak również nad relacjami tymi przedstawionymi w najnowszej literaturze czy innych tekstach kultury. Podobnego zdania jest również autor niniejszego szkicu. Nim jednak przyjrzymy się tym elementom myśli postsekularnej, które – podobnie jak przedstawione powyżej zagadnienie relacji między swojskością a obcością – mogą być przydatne przy analizie technotwórczości, należy najpierw określić, czym jest postsekularyzm.

¹⁴ P. Bogalecki, *Od kukły do cyborga. Teologia i technologia*, s. 123.

Stworzenie prostej definicji postsekularyzmu nie jest możliwe¹⁵. Piotr Bogalecki i Alina Mitek-Dziemba piszą: „nie istnieje jeden, spójny projekt mogący rościć sobie prawo do tej nazwy”¹⁶, która – w postaci terminu „społeczeństwo postsekularne” – wywodzi się od Jürgena Habermasa (choć sama nazwa postsekularyzm pojawiła się już w XIX-wiecznych tekstach oraz w literaturoznawczych pracach Johna McClure’a¹⁷). Habermas postulował „konieczności dostosowania się owych nowych form religijności do trzech wymogów współczesnej zachodniej kultury: wielości światopoglądów, autorytetu nauki oraz organizacji politycznej państwa prawa opartego na świeckiej moralności”¹⁸. Bogalecki i Mitek-Dziemba stwierdzają:

pojęcie postsekularyzm zyskuje niezbędną motywację, jeżeli rozpatruje się je nie ahistorycznie, rozumiejąc słowo „sekularny” nie jako „świecki”, a jako związany z procesami sekularyzacyjnymi i teorią sekularyzacji. Postsekularyzm to – w takim ujęciu – to, co stanowiłoby sprzeciw wobec redukcyjnego postrzegania współczesnych społeczeństw, uznając jednocześnie sekularyzację za fakt społeczny i filozoficzny – będący jednak „projektem niedokończonym”¹⁹.

Postsekularyzm nie jest zaprzeczeniem sekularyzacji, tak jak poststrukturalizm nie jest zaprzeczeniem strukturalizmu, a postmodernizm modernizmu – we wszystkich tych przykładach mamy do czynienia z reinterpretacją poprzedzających je tradycji i idei. Postsekularyzm pyta więc o stan religijności i duchowości w świecie na pozór zsekularyzowanym. Karina Jarzyńska pisze: „Myśl postsekularna interesuje się losami

¹⁵ O zjawiskach kluczowych dla narodzin myśli postsekularnej można przeczytać [w:] P. Bogalecki, A. Mitek-Dziemba, *Drzewo poznania. Wprowadzenie do myśli postsekularnej*, s. 29–31; A. Bielik-Robson, *Deus otiosus: ślad, widmo, karzeł* [w:] *Deus otiosus. Nowoczesność w perspektywie postsekularnej*, red. A. Bielik-Robson, M. Sosnowski, Warszawa 2013, s. 7.

¹⁶ P. Bogalecki, A. Mitek-Dziemba, *Drzewo poznania. Wprowadzenie do myśli postsekularnej* [w:] *Drzewo poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, red. P. Bogalecki, A. Mitek-Dziemba, Katowice 2012, s. 27.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ T. Siczkowski, *Sekularyzmy. Uwagi o Charlesa Taylora redefinicji sekularyzmu*, Olsztyn 2014, s. 105.

¹⁹ P. Bogalecki, A. Mitek-Dziemba, *Drzewo poznania. Wprowadzenie do myśli postsekularnej*, s. 38.

religii w nowoczesności, nie zaś religią w ogóle”²⁰. Tomasz Sieczkowski, starając się opisać pojawiające się definicje i sposoby rozumienia postsekularyzmu, sporządza listę cech, które są dla poszczególnych wariantów uniwersalne. Jedną z nich jest „uznanie, że treści religijne są w dużej mierze konstytutywne dla ponowoczesnej (sekularnej) kultury i mogą stać się istotnymi sposobami doświadczania owej kultury”²¹. Łączy to postsekularyzm z najnowszą twórczością. Zrozumienie roli, jaką pełni myśl postsekularna i wypracowane przez nią narzędzia analityczne przy próbach interpretacji tego, jak funkcjonuje metafizyka w twórczości współczesnej, zorientowanej na nowe media i przestrzenie raczej wirtualne, niż realne, ułatwia następujący fragment pracy Bogaleckiego:

[postsekularyzm – K.B.] zajmuje się za to sposobem istnienia rozmaitych odprysków tego, co religijne, we współczesnych, podlegających wyraźnym procesom sekularyzacyjnym, społeczeństwach, w których zdarza się im pełnić bardzo różne, nierzadko odległe od macierzystych i w tym sensie niewłaściwe, funkcje. Postsekularyzm rozumieć można zatem jako wyrosłą na glebie późnej nowoczesności próbę reinterpretacji zagadnień teologicznych i religijnych, wiodących dziś żywoty świeckie, nieoczywiste i widmowe²².

Przywoływany już w poprzednich akapitach związek między metafizyką a technologią, który jest silnie obecny choćby we współczesnym japońskim horrorze, może zostać potraktowany jak „odprysk” duchowości wiodący żywot nieoczywisty i widmowy w zsekularyzowanej i stehniczowanej rzeczywistości. Pytanie, jakie się nasuwa, jest pytaniem o to, czy myśl postsekularna może przydać się przy omawianiu różnych fenomenów cyber- i technotwórczości, np.: przy analizie polskiej poezji cybernetycznej, która do tej pory rzadko była interpretowana w kategoriach religijnych czy duchowych. Jednak, jak pisze Bogalecki, „wielu też literaturoznawcom postsekularne rozwiązanie języków dało asumpt do odważniejszej lektury tekstów literackich pod kątem uwidaczniającej się w nich nieoczywistej i nierzadko nieortodoksyjnej

²⁰ K. Jarzyńska, *Postsekularyzm – wyzwanie dla teorii i historii literatury (rozpoznanie wstępne)*, „Teksty Drugie” 2012, nr 1–2, s. 299.

²¹ T. Sieczkowski, *Sekularyzmy. Uwagi o Charlesa Taylora redefinicji sekularyzmu*, s. 106–107.

²² P. Bogalecki, *Kamień odrzucony? Postsekularyzm jako perspektywa interpretacyjna literatury i kultury polskiej*, „Wielogłos” 2017, nr 3 (29), s. 114–115.

refleksji teologicznej”²³. Wydaje się więc, że to właśnie myśl postsekularna – jako wyposażona w narzędzia zdolne do badania duchowości nowej i nieortodoksyjnej, a co więcej, funkcjonującej we współczesnym, „zsekularyzowanym” świecie – może okazać się niezbędna przy próbach tak ukierunkowanej analizy poezji cybernetycznej, lub szerzej: literatury nowych mediów. Tym bardziej, że refleksja nad rolą postsekularizmu w badaniach nad literaturą jasno wskazuje na ukierunkowanie tej myśli na nowoczesność i współczesność, rozumianą również jako nowoczesność miejska i technologiczna:

Postsekularne wszechświaty literackie zamieszkują postaci z innych wymiarów, podejrzane media wchodzące z nimi w relacje, tłumy pielgrzymujące przed cudowny uliczny billboard, poranione jednostki doświadczające nawiedzeń i gwałtownych interwencji złowrogich lub dobroczynnych istot z zaświatów...²⁴

Od duchowości, poranionej, lub nie w pełni uświadomionej, pojawiającej się w przestrzeni billboardów, jest tylko krok do duchowości istniejącej w przestrzeni jeszcze nowszej: przestrzeni nowych mediów i światów wirtualnych. Częścią tej przestrzeni jest poezja cybernetyczna.

Urszula Pawlicka, opisując poezję cybernetyczną, nazywa ją nowym gatunkiem literackim, wykorzystującym język oprogramowania i specyfikę elektroniki²⁵. Z ustaleń badaczki wynika, że naczelną cechą cybertekstu, jako specyficznego nośnika, jest interaktywność, dzięki której funkcja odbiorcy jest prymarna wobec statusu twórcy dzieła²⁶. Czytelnik staje się więc użytkownikiem tekstu, a akt interpretacyjny zostaje zastąpiony aktem interwencyjnym – to użytkownik sam podejmuje próby wytworzenia sensu, które mogą zakończyć się sukcesem bądź niepowodzeniem. W efekcie, poezja cybernetyczna, zarówno w wersji analogowej, jak i elektronicznej, jest grą o znaczenie i o nadanie formy

²³ Tamże, s. 115–116

²⁴ T. Umerle, *Literacki postsekularyzm Johna McClure’a*, „Wielogłos” 2015, nr 2 (24), s. 3.

²⁵ U. Pawlicka, *(Polska) poezja cybernetyczna. Konteksty i charakterystyka*, Kraków 2012, s. 33. Zdaniem badaczki poezję cybernetyczną definiuje się poprzez dwa kryteria: techniczne i ideologiczne. Pierwsze związane jest z budową strukturalną nowych utworów i sposobem ich skonstruowania, wiążącymi cyberpoezję z kategorią cybertekstu.

²⁶ Tamże, s. 29.

skończonej czemuś, co jej nie ma. Bezsens bowiem nie jest – zdaniem poetów cybernetycznych – przeciwieństwem sensu, a potencjalną wielością sensów. Od użytkownika zależy, które sensy odkryje²⁷.

Tym, co uderzające, jest transmedialny charakter takiej poezji i wiążące się z nim komplikacje metodologiczne. Jeżeli bowiem analizowany materiał poetycki przestaje być odbieranym i czytany linearnie tekstem analogowym, a staje się dynamicznym i „dziejącym się w czasie” algorytmem, stroną internetową lub czymś jeszcze innym, to również zmianie ulegają wykorzystywane narzędzia interpretacyjne i badawcze. Warunkiem koniecznym przy omawianiu takiej twórczości staje się nie tyle odejście od klasycznego literaturoznawstwa, co raczej uzupełnienie jego zasobów metodologicznych o wyniki rozważań podjętych na polu nauk pokrewnych.

O tym, że uwzględnienie badań nad *sacrum* i duchowością w dociekaniach poświęconych twórczości artystycznej powstającej w ramach nowoczesnych technologii nie jest bezzasadne, przekonać może przykład analiz gier komputerowych. Badania nad religią i *sacrum* długo zdawały się omijać gry komputerowe. Wydawać by się to mogło o tyle zaskakujące, że już w latach 90. XX wieku zauważano, że gra przejęła rolę zarezerwowaną dla konwencjonalnej literatury. Na gruncie polskim głos w tej sprawie zabrał Tomasz Sulej, pisząc: „gry komputerowe spełniają swoją rolę edukacyjną i wychowawczą, dodając swoją cegiełkę do duchowego rozwoju ludzkości”²⁸. Istotne jest nie tylko jednak to, że gry komputerowe mogą zostać świadomie wykorzystane w procesie edukacji

²⁷ Na podstawie lektury publikacji Pawlickiej możemy wyróżnić trzy zasadnicze cechy tego nowego gatunku. Po pierwsze – nadawcę, który traktuje utwór jak maszynę, jego praca polega na programowaniu algorytmów, dzięki którym komputer sam wygeneruje dzieło. Usuwa to kategorię autora jako instancji nadającej ostateczny sens, choć to nadal on, jako operator, decyduje o ostatecznym kształcie poezji. Po drugie – estetykę zakłóceń – utwory te bazują na kategorii usterkowości, dzięki której wiersz jest raczej wyrazem erozji kodu, przypadkowego szumu, zawieszenia systemu. W ten sposób dokonuje się utrudnienie semantycznego odbioru utworu, podbija się stawkę w grze o znaczenie. Z drugiej strony, dzięki takim zabiegom, wiersz coraz bardziej przypomina maszynę, efekt pracy programu lub aplikacji. Po trzecie – użytkownika, u którego odbiór nabiera charakteru gry, zaś sama poezja niejednokrotnie wzoruje się na poetyce gier wideo.

²⁸ T. Sulej, *Trudno jest być bogiem: elementy boskie w grach komputerowych*, „Warszawskie Studia Pastoralne” 2011, nr 14, s. 133.

religijnej. Jak zauważają badacze, gra – postrzegana jako tekst kultury – może nie tylko kształtować religijność, ale również tę religijność – czy raczej społeczne wyobrażenia na temat religii – odbijać²⁹. Mimo tego, nie podejmowano do tej pory badań nad wymiarem duchowym gier wideo, czy nad pojawiającymi się w nich wyobrażeniami religijnymi, na co zwracają uwagę Heidi Campbell i Gregory Grieve³⁰. Wśród potencjalnych przyczyn braku analiz badacze wymieniają między innymi to, że w powszechnym wyobrażeniu technologia jest zsekularyzowana, a samo łączenie gier wideo z tematyką religijną jest uznawane za profanację³¹. Interesujące wydaje się spostrzeżenie dotyczące sekularyzacji. Przekonanie o zsekularyzowaniu się technologii prowadzi do konkluzji, że łączenie gier wideo z religią jest profanacją. Badacz związków religii i gier komputerowych musi stoczyć więc tę samą walkę, jaką staczają myśliciele postsekularni. Ten sam problem, tyle, że w kontekście polskiego literaturoznawstwa, tak opisała Karina Jarzyńska:

Kaufmann ogranicza się do stwierdzenia, że przywiązanie do mocnej dychotomii między sferami i słownikami świeckim oraz religijnym czyni z literaturoznawców rzeczników narracji sekularyzacyjnej, która ma w gruncie rzeczy charakter opresywny. Przeciwstawienie się tej narracji pozwoli według niego zdekonstruować przedstawioną powyżej historię literaturoznawstwa i docenić literaturę w jej swoistości, na podstawie jej potencjału estetycznej reprezentacji³².

Badaczka przytacza również słowa Mathew Arnolda, według którego poezja staje się nowym nośnikiem duchowości „gdy dogmatyczny charakter religii zaczął «uwierać» szybko zmieniające się społeczeństwo”³³. Takim właśnie nośnikiem religijności mogą stawać się dzisiaj gry, czy szerzej: nowe media, nie tyle zastępując jakiegokolwiek inne nośniki, ile współlistniejąc z nimi. Dlatego właśnie badania nad grami wideo w kontekście religii i duchowości są równie istotne, co badania nad literaturą – istotne

²⁹ H. Campbell, G. Grieve, *Studying Religion in Digital Gaming A Critical Review of an Emerging Field*, „Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet” 2014, nr 5, s. 55.

³⁰ Tamże, s. 53.

³¹ Tamże.

³² K. Jarzyńska, *Postsekularyzm – wyzwanie dla teorii i historii literatury (rozpoznanie wstępne)*, s. 297.

³³ Tamże, s. 296.

dla badań religioznawczych, ponieważ – co już zostało powiedziane – gry wideo odbijają zakodowany w społeczeństwie obraz religii³⁴. Przyjęcie perspektywy postsekularnej pozwoli więc – tak jak w wypadku literatury – docenić gry wideo „w ich swoistości, na podstawie ich potencjału estetycznej reprezentacji”. Jak to może wyglądać w praktyce?

Mysł postsekularną Jarzyńska uznaje za „kulturową reakcję na oświeceniowy projekt” (mając tu na myśli teorię sekularyzacji), jak również za perspektywę interpretacyjną³⁵. Właśnie to drugie rozumienie postsekularyzmu jest istotne dla niniejszej pracy. Mowa więc *de facto* o tematach, motywach czy zagadnieniach związanych z religią i duchowością, pojawiających się we współczesnych społeczeństwach i ich tekstach kultury. Nie wydaje się więc nieprawidłowym, by – podążając za myślami Grieva i Campbell – wykorzystać postsekularyzm, jako perspektywę interpretacyjną, omawiając np.: gry wideo. Tym bardziej, że – uprzedzając dalszą część niniejszej pracy – istotny w relacjach między religią a technologią ma być mit gnostycki³⁶, a jak pisze Bielik-Robson o filozofach postsekularnych:

Niewykluczone, że gnostycki model doświadczenia religijnego [...] okazuje się w nowoczesności wzorcem dominującym. [...] W tym punkcie akurat wielu teoretyków myśli postsekularnej wydaje się zgadzać: Walter Benjamin, Hans Blumenberg, Harold Bloom, Jacob Taubes, Hans Jonas – by wymienić tylko kilku najważniejszych – sądzą, iż „autentyczna” religijność nowoczesna jest albo gnostycka, albo nie ma jej wcale³⁷.

Rzecz jasna, filozofia postsekularna nie kontynuuje bezkrytycznie myśli gnostyckiej. Z punktu widzenia fenomenologii, mimo pewnych różnic, pojawiających się głównie w sferze wyobrażeń i symboliki, religie gnostyckie zawierają podstawowe, wspólne elementy wierzeń. Są to idea antyboskiego wszechświata, obcości człowieka w jego obrębie

³⁴ H. Campbell, G. Grieve, *Studying Religion in Digital Gaming A Critical Review of an Emerging Field*, s. 54.

³⁵ K. Jarzyńska, *Postsekularyzm – wyzwanie dla teorii i historii literatury (rozpoznanie wstępne)*, s. 304.

³⁶ Mit gnostycki jest kluczowy dla koncepcji TechGnozy Erica Daviesa, która pozwala spojrzeć na technologię jak na przestrzeń *sacrum*.

³⁷ A. Bielik-Robson, *Deus otiosus: ślad, widmo, karzeł*, s. 9.

i akosmicznej natury dobra³⁸. Obcość człowieka w złym świecie jest

³⁸ H. Jonas, *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1994, s. 250. Trzeba zwrócić uwagę jeszcze na jedno, bardzo istotne zagadnienie – problemy związane z użyciem terminu „gnostycyzm”, po to, żeby – jak pisze Fryderyk Kwiatkowski – nie powielać pewnych stereotypów (F. Kwiatkowski, *About the Concept of „Gnosticism” in Fiction Studies*, „Comparative Literature and Culture” 2016, nr 18, s. 2). Termin ten użyty został po raz pierwszy w 1664 roku (M.A. Williams, *Gnosticism Emergent: The Beginnig of the Study of Gnosticism in the Academy* [w:] *Religion: Secret religion*, red. A. DeConick, Farmington Hills 2016, s. 10) i jest nieobecny w żadnym z tekstów uznawanych za gnostyckie (G. Adamson, *Gnosticism Disputed: Major Debates in the Field* [w:] *Religion: Secret religion*, red. A. DeConick, Farmington Hills 2016, s. 41) – co więcej, zawartość tekstów znalezionych w Nag Hammadi nie odpowiada definicji, którą przypisujemy gnostycyzmowi jako ruchowi religijnemu (M. Dillon, *Gnosticism Theorized: Major Trends and Approaches to the Study of Gnosticism* [w:] *Religion: Secret religion*, red. A. DeConick, Farmington Hills 2016, s. 24). Badacze, tacy jak Karen King, sugerują odejście od używania tego terminu na rzecz badań nad poszczególnymi tekstami z Nag Hammadi (M.A. Williams, *Gnosticism Emergent: The Beginnig of the Study of Gnosticism in the Academy*, s. 3), ponieważ coś takiego jak gnostycyzm, rozumiany jako osobna religia, nigdy nie istniało (M. Dillon, *Gnosticism Theorized: Major Trends and Approaches to the Study of Gnosticism*, s. 28). Termin „gnostycyzm” zadowolił się jednak we współczesnej kulturze za sprawą fenomenologicznej pracy Hansa Jonasa, który – wyszukując podobieństwa w wierzeniach manichejczyków, mandajczyków i sekt uznawanych za gnostyckie – stworzył obraz gnostycyzmu jako pewnej koherentnej religii gnostyckiej (M.A. Williams, *Gnosticism Emergent: The Beginnig of the Study of Gnosticism in the Academy*, s. 17). Opisując motywy gnostyckie w twórczości literackiej, trzeba zaznaczyć, że nie opisuje się tego, na ile twórczość pisarza odpowiada odnalezionym pismom z Nag Hammadi, a raczej na ile w poezji danego autora pojawiają się nawiązania do „gnostycyzmu”, rozumianego jako pewien konstrukt stworzony przez m.in.: Jonasa, czy pisma Ojców Kościoła. Kwiatkowski pisze: „W jednym z wywiadów Czesław Miłosz powiedział, że jego zainteresowanie gnostycyzmem i manicheizmem rozpoczęło się wraz z lekturą podręcznika do historii Kościoła, *Historii Kościoła Katolickiego w zarysie* Romana Archutowskiego [...] Co więcej, Miłosz wyznał, że inspirował się również *Religią gnozy* Hansa Jonasa.” („or instance, in one of his interviews Czesław Miłosz said that his interests in Gnosticism and Manichaeism had begun with studying the textbook on the history of the Church, Roman Archutowski’s *Historia Kościoła Katolickiego w zarysie* [...] Moreover, Miłosz revealed in his interview that he was later inspired by Hans Jonas’s *The Gnostic Religion*” – F. Kwiatkowski, *About the Concept of „Gnosticism” in Fiction Studies*, s. 3 – tłum. K.B.)

W myśli filozofów przywoływanych przez Bielik-Robson pojawiają się odniesienia do tak rozumianego gnostycyzmu, a nie do tekstów z Nag Hammadi. Rekonstruowanie w dalszej części tekstu cech „gnostycyzmu”, jest zasadne dlatego, że

cechą, którą za najważniejszą uznał Marcin Czerwiński, definiując podstawę gnostycyzmu: „chodzi o fatalny dualizm jednostki i świata, nieadekwatność podmiotu i przedmiotu poznania, o kolizję wnętrza i zewnątrz”³⁹. Na główny plan będzie więc wysuwać się sytuacja człowieka i jego sposób odczuwania świata. Odczuwanie to będzie opierać się na poczuciu „nieadekwatności” i wyobcowania, tego, że jest się na tym świecie kimś obcym. Sam świat nie jest jednak jedynie nowym miejscem zamieszkania, to znaczy, nie jest neutralny wobec podmiotu poznania. Staje się on raczej miejscem wygnania, swoistym więzieniem, w którym człowiek jest zmuszony przebywać, a który to świat ma charakter wyłącznie zły, czy wręcz „demoniczny”. Gilles Quispel pisze: „[W gnostycyzmie – K.B.] odkryta zostaje jakościowa różnica między człowiekiem a światem. Człowiek wprawdzie jest w świecie, ale nie jest ze świata. Świat utracił swą boską przejrzystość i stał się demoniczny”⁴⁰. Właśnie temu uczuciu bycia kimś obcym w świecie poświęcone są gnostyckie utwory, np. *Poimandres*, który zdaniem Quispela, jest wyrazem „poczucia wrzucenia w świat”, wywołującego „ostre mdłości”⁴¹. Ten „nowy sposób odczuwania świata”, czyli „wyobcowanie” i „strach”⁴², jest spowodowany kondycją rzeczywistości, wobec której dobro jest transcendentne. Właśnie taki sposób patrzenia na rzeczywistość immanentną jest tym, co wyróżnia gnostycyzm na tle innych religii – nawet na tle jego irańskich korzeni:

Jednak tym co typowe, a jednocześnie nowe, jest konsekwentne myślenie o materii jako samej w sobie złej, w przeciwieństwie do tego co duchowe. [...] Nawet jeśli w kręgach kultur indyjskiej i irańskiej znajdowaliśmy daleko idące oznaki istnienia tego toku myśli, to jednak nigdy nie pociągnięto w nich tak ostrej linii odgraniczającej te dwie sfery od siebie⁴³.

poeci cybernetyczni, twórcy gier wideo, filozofowie postsekularni i twórca koncepcji TechGnozy odwołują się do – jak to określa Kwiatkowski – „tak zwanego mitu gnostyckiego, będącego sztucznym produktem współczesnych myślicieli i Ojców Kościoła” (F. Kwiatkowski, *About the Concept of „Gnosticism” in Fiction Studies*, s. 6).

³⁹ M. Czerwiński, *Smutek labiryntu. Gnoza i literatura. Motywy, wątki, interpretacje*, Kraków 2013, s. 7.

⁴⁰ G. Quispel, *Gnoza*, tłum. B. Kita, Warszawa 1998, s. 88.

⁴¹ Tamże, s. 89.

⁴² Tamże, s. 96.

⁴³ G. Widengren, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Białek, Kraków 2008, s. 493.

Linia ta jest w gnostycyzmie tak ostra, że Quispel pisze o niej w ten sposób: „właśnie w starszych traktatach spotykamy się z bezdennym pesymizmem, który wydaje się gnostycki. Mówi się w nich, że kosmos jest zły. Niemożliwe jest, aby dobro istniało w świecie, bowiem świat jest doskonałością zła”⁴⁴. To właśnie ta skrajna niechęć do immanencji jest czymś, co według filozofów postsekularnych należy przezwyciężyć. Konsekwencją gnostycyzmu jest dla Bielik-Robson „skrajne odświatowienie i nihilizm”⁴⁵, na które nie można sobie pozwolić w subtelnej grze między transcendencją a immanencją. O ile celem gnozy było wydostanie się ze świata materialnego i ucieczka w transcendencję, o tyle dla myślicieli postsekularnych podmiot musi walczyć o prawo do istnienia i podmiotowość⁴⁶. Różnica między gnostycyzmem a jego postsekularną reinterpretacją jest więc znacząca: ten pierwszy walczy o wolność od świata (a więc wolność, która zdobywa się będąc poza światem), w drugim przypadku chodzi zaś o wolność w świecie. Bielik-Robson stwierdza: „przezwyciężyć gnozę, to zaakceptować gnozę na własnych warunkach”⁴⁷.

Postsekularna reinterpretacja tradycji gnostycyzmu jest obecna w twórczości nowych mediów. Doskonałym jej przykładem może być seria gier *Legacy of Kain*, w których gracz wciela się w bohatera odkrywającego w swoim stwórcy gnostyckiego demiurga. Choć gry te w wielu miejscach odtwarzały mit gnostycki, to jednak punkt ciężkości nie leżał w samym wyzwoleniu się z immanencji w kierunku transcendencji, a w wyzwoleniu się z pod wpływu złego Boga i odzyskaniu wolnej woli – po to, by w konsekwencji naprawić świat immanentny. Interpretować należy więc tę historię nie przez pryzmat mitologii gnostycyzmu wczesnochrześcijańskiego, a przez dorobek myśli postsekularnej, która odrzuca religię przednowoczesną, a więc taką „którą symbolizuje nade wszystko figura Boga-Ojca i Suwerena i skupia się na zmodernizowanych zjawiskach religijnych”⁴⁸. Podmiot – w takiej

⁴⁴ G. Quispel, *Gnoza*, s. 96.

⁴⁵ A. Bielik-Robson, *Cogito albo narodziny nowoczesności z ducha gnostyckiego paradoksu. Hansa Blumenberga lektura Kartezjusza* [w:] *Deus otiosus. Nowoczesność w perspektywie postsekularnej*, red. A. Bielik-Robson, M. Sosnowski, Warszawa 2013, s. 48.

⁴⁶ Tamże, s. 88.

⁴⁷ Tamże, s. 87.

⁴⁸ A. Bielik-Robson, *Deus otiosus: ślad, widmo, karzeł*, s. 7.

interpretacji – walczy więc o prawo do istnienia i podmiotowość⁴⁹ w obrębie immanencji, a nie o wyrwanie się z niej i ucieczkę w kierunku transcendencji.

Bielik-Robson podkreśla, że: „interesująca postsekularystów formuła religijna jest wąska, bo to zawsze religia nowoczesna – jak wyraził się Habermas «kooperująca z oświeceniem»”⁵⁰. To właśnie ta „kooperacja z oświeceniem” i nowoczesny charakter formuły religijnej, która interesuje myślicieli postsekularnych sprawia, że jest to myśl przydatna przy analizie duchowości w literaturze nowych mediów. Badaczka zauważa:

filozofia postsekularna usiłuje utrzymać się w trudnym, dialektycznym pomiędzy: między religią objawiona w sensie dogmatycznym, która zniewala jednostkę nakazem posłuszeństwa wobec suwerennego Boga, pana i władcy stworzenia – a zupełnym wytarciem śladu transcendencji [...] w wyniku czego jednostka popada w poddaństwo wobec koniecznych, samopowtarzalnych reguł immanencji⁵¹.

Duchowość opisywana przez filozofów postsekularnych jest więc duchowością podmiotu, który nie może, nie potrafi i nie chce wrócić do „zaczarowanego” świata religii przednowoczesnej, z drugiej strony nie zgadza się na dyktaturę immanencji. Bielik-Robson powtarza za Hansem Jonasem, że „klimat nowoczesny nie sprzyja transcendencji, za swój naturalny element przyjmując immanencję. Kryzys zaufania do argumentacji *ex transcendentiae* sięga więc znacznie głębiej niż kryzys zaufania do wielkich narracji”⁵². Niezgoda na ów klimat nowoczesny, przy jednoczesnym odrzucaniu transcendencji ujmowanej w rozumieniu judeochrześcijańskim, a więc przez figurę Boga Ojca, Boga Suwerena, wskazuje na przywoływany już charakter gnostycki – lecz rozum pooświeceniowy nie jest również w stanie przyjąć równie „zaczarowanej” co chrześcijańska wyobraźni gnostyckiej. Stąd biorą się przytaczane już reinterpretacje tradycji gnostyckiej. Jednak – jak pokazuje przykład J-Horroru – droga do metafizyki może prowadzić właśnie przez technologię, a taka mitologia jest łatwiejsza do przyjęcia przez

49 A. Bielik-Robson, *Cogito albo narodziny nowoczesności z ducha gnostyckiego paradoksu*, s. 88.

50 A. Bielik-Robson, *Deus otiosus: ślad, widmo, karzeł*, s. 7.

51 Tamże, s. 11.

52 Tamże, s. 19.

człowieka pooświeceniowej, „zsekularyzowanej” nowoczesności. Stąd od gnostycznej tradycji postsekularyzmu tylko krok do – kluczowego dla niniejszych rozważań – zagadnienia techgnozy.

Choć sam autor koncepcji techgnozy – Erik Davies – nie łączył jej, a przynajmniej nie robił tego w sposób eksplicytny, z myślą postsekularną, to jednak umieszczenie jej w ramach myśli postsekularnej, jako szerszego nurtu, nie jest bezpodstawne. Nowoczesność opisuje on bowiem w ten sam sposób co myśliciele postsekularni, a jego myśl zdaje się być również reakcją na autorytarne zapędy tezy sekularyzacyjnej:

nowożytna nauka (scjentyzm) – wbrew powszechnej opinii – wcale nie wyrugowała „czarów”, elementu „duchowego” czy mistycznego ze świata. One zeszyły „do podziemia” i kształtują podstawy nowoczesnego świata. Kluczowy jest mit informacji, bo „umożliwia bezcielesne kodowanie i przesyłanie myśli i znaczeń”⁵³.

O związkach między koncepcją techgnozy a myślą postsekularną Piotr Gorliński-Kucik pisze:

Jeśli postsekularyzm jest sprzeciwem wobec redukcji współczesności wyłącznie do kategorii świeckich i próbą reinterpretacji procesów sekularyzacji, to techgnoza mieściłaby się w jego ramach. Jako taka wyrosła bowiem ze scjentyzmu (pozytywizmu, racjonalizmu), aby w końcu odnaleźć w jego owocach mistyczny impuls⁵⁴.

Czym jest techgnoza? Gorliński-Kucik opisuje ją jako „transhumanizm wzbogacony o mistyczne tło”⁵⁵. W jaki sposób zwrot ku technice i technologii może być mistyczny? Ponieważ „logika techniki stała się niewidzialna – w dosłownym sensie **okultystyczna**. Bez znajomości specjalnego kodu wszystko jest tajemnicą. A nikt już nie zna wszystkich kodów”⁵⁶. Tak interpretowana technologia, a więc jako coś już nie-ludzkiego, przechodzi więc ze sfery profanum do sfery *sacrum*. W jaki sposób?

Zjawisko powodowane jest przez trzy tryby: „technologia jako przedmiot *sacrum*”, „technologia jako medium między człowiekiem a sferą *sacrum*”, „środowisko

53 P. Gorliński-Kucik, *TechGnoza, uchronia, science fiction. Proza Jacka Dukaja*, Katowice 2017, s. 202.

54 Tamże, s. 213.

55 Tamże, s. 202.

56 Tamże, s. 204.

wirtualne jako swoiste miejsce osiągnięcia gnozy”. Technologia ma być narzędziem umożliwiającym komunikę i zbawienie, a zatem – dzięki temu – jest w soteriologiczny plan wpisana⁵⁷.

W interpretacji tej to, co pojawiało się w J-Horrorze – a więc związek technologii i wymiaru metafizycznego – zostaje wzbogacone o wymiar prawdziwego *sacrum*, gnostyckiej soteriologicznej transcendencji. Kierunkiem ucieczki nie jest już jednak – jak w gnostycyzmie – transcendentny wymiar boskiej jedni, a przestrzeń wirtualna, przestrzeń techniki, która w zsekularyzowanym świecie zastępuje dawne, przedoświeceniowe mity. Gorliński-Kucik stwierdza:

Transcendencja jest wpisana w horyzont współczesnych przemian technicyzacyjnych, jednak nie jest dana w postaci „czystej”, czyli tak jak dotąd była pojmowana w kulturze w postaci idei filozoficznych, religijnych czy kulturowych, lecz jest hybrydyzowana z techniką⁵⁸.

Koncepcja techgnozy Daviesa jest więc niczym innym, jak postsekularną reinterpretacją tradycji gnostyckiej, transhumanistyczną i ukierunkowaną na postęp technologiczny. Transcendowanie poza własne ciało czy świat materialny nie musi być przecież transcendowaniem ku przestrzeni duchowej – jej miejsce może zająć równie metafizyczna przestrzeń wirtualna. Rafał Ilnicki zauważa, że „gnostyczny wymiar technologii byłby więc bezpośrednio związany z nieczystością świata materialnego”⁵⁹. W literaturoznawstwie coraz częściej mówi się o remediacji tekstu – Ilnicki pisze jednak o remediacji *sacrum*, które nie tyle zostało przez technologię unicestwione, co powraca właśnie w postępującej technicyzacji kultury⁶⁰.

Postsekularyzm może okazać się więc narzędziem niezwykle przydatnym przy badaniu horyzontu metafizycznego techno- i cybertwórczości, np. przywoływanej już poezji cybernetycznej. Edward Balcerzan, opisując „horyzont metafizyczny liryki”, wyróżnia dwa poziomy, na których się on uobecnia: poziom prymarny, wyznaczany przez mechanizmy syntagmatyczne, i poziom sekundarny, wyznaczany przez

57 Tamże, s. 205.

58 Tamże, s. 218.

59 R. Ilnicki, *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja*, Poznań 2011, s. 52.

60 Tamże, s. 55.

szeregi paradygmatyczne (w przeciwieństwie do horyzontu religijnego, w którym mechanizmy syntagmatyczne wyznaczają poziom prymarny)⁶¹. Badacz wyjaśnia, że w odniesieniu do metafizycznego obrazu świata w liryce, najważniejsze staje się jego modelowanie przez sam język poezji, nie zaś przez gotowe i odsyłające do konkretnych systemów religijnych obrazy. Balcerzan pisze:

W kulturze nie funkcjonuje metafizyczny obraz świata – tak spójny i tak wspólny dla użytkowników kultury, jak to ma miejsce w religii [...]. Dopiero konkretne systemy metafizyczne, aktywne w sporze o istnienie świata [...] tworzą własne zbiory nazw i wyrażeń [...]. Wyznaczają one własne „osie selekcji” (termin Romana Jakobsona). W tej sytuacji cały zasób leksykalny języka naturalnego staje się potencjalnym polem paradygmatycznym horyzontu metafizycznego – zwłaszcza w literaturze, która dowolny wyraz może wpisać w model świata przeżywanego metafizycznie⁶².

Jest to możliwe zdaniem badacza dlatego, że metafizyczny model świata nie odwołuje się do gotowej, kanonicznej narracji, a jest raczej suwerennym tworem wyobraźni. W modelu tym prawa świata – realnego i poetyckiego – są tajemnicą częściowo odsłoniętą i częściowo nieodsłoniętą⁶³.

Dlaczego więc postsekularyzm może okazać się użyteczny w badaniu tak rozumianego metafizycznego horyzontu poezji cybernetycznej? Umożliwia on bowiem – w przeciwieństwie do języków podsuwanych przez tradycyjne metody badań nad *sacrum* w literaturze – dostrzeżenie widmowej duchowości, kształtującej się w obrębie zsekularyzowanej i stechnicyzowanej nowoczesności. Myśl postsekularna, nie zakładając możliwości dokonania się *Wiederverzauberung*, pozostaje – jako perspektywa filozoficzna – otwarta na metafizykę, która wymyka się dogmatom teologicznym i koncepcjom tradycji normatywnych. W swoich próbach zachowania równowagi między opresyjną immanencją a niemożliwą do odtworzenia transcendencją przedoświeceniową, pozwala na lepsze zrozumienie i interpretowanie projektów soteriologicznych

⁶¹ E. Balcerzan, *Religijne i metafizyczne horyzonty polskiej liryki* [w:] *Ślady, zerwania, powroty... Metafizyka i religia w literaturze współczesnej*, red. E. Sołtys-Lewandowska, Kraków 2015, s. 24.

⁶² Tamże, s. 25.

⁶³ Tamże, s. 26.

ulokowanych w immanencji. Przez swoją bliskość do nowoczesnej i współczesnej rzeczywistości, nie przeocza tych elementów najnowszej kultury – poezji cybernetycznej, gier wideo czy japońskich horrorów – w których, dość słabo i nieśmiało, ale jednak w sposób zauważalny, odbija się duchowość człowieka żyjącego w gmachu nowoczesności: nie-w-pełni zsekularyzowanej, ale już odległej od religii normatywnych. Przez przyjęcie i zreinterpretowanie tradycji gnostycyzmu pozwala zanalizować przestrzeń, w której – być może – kryje się Bóg cyborgów.

Bibliografia

- Adamson G., *Gnosticism Disputed: Major Debates in the Field* [w:] *Religion: Secret religion*, red. A. DeConick, Farmington Hills 2016.
- Balcerzan E., *Religijne i metafizyczne horyzonty polskiej liryki* [w:] *Ślady, zerwania, powroty... Metafizyka i religia w literaturze współczesnej*, red. E. Sołtys-Lewandowska, Kraków 2015.
- Bielik-Robson A., *Deus otiosus: ślad, widmo, karzeł* [w:] *Deus otiosus. Nowoczesność w perspektywie postsekularnej*, red. A. Bielik-Robson, M. Sosnowski, Warszawa 2013.
- Bielik-Robson A., *Cogito albo narodziny nowoczesności z ducha gnostycznego paradoksu. Hansa Blumenberga lektura Kartezjusza* [w:] *Deus otiosus. Nowoczesność w perspektywie postsekularnej*, red. A. Bielik-Robson, M. Sosnowski, Warszawa 2013.
- Bogalecki P., Mitek-Dziemba A., *Drzewo poznania. Wprowadzenie do myśli postsekularnej* [w:] *Drzewo poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, red. P. Bogalecki, A. Mitek-Dziemba, Katowice 2012.
- Bogalecki P., *Kamień odrzucony? Postsekularyzm jako perspektywa interpretacyjna literatury i kultury polskiej*, „Wielogłos” 2017, nr 3 (29).
- Bogalecki P., *Od kukły do cyborga. Teologia i technologia*, „Teksty Drugie” 2013, nr 1–2.
- Campbell H., Grieve G., *Studying Religion in Digital Gaming A Critical Review of an Emerging Field*, „Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet” 2014, nr 5.
- Czerwiński M., *Smutek labiryntu. Gnoza i literatura. Motywy, wątki, interpretacje*, Kraków 2013.

- Dillon M., *Gnosticism Theorized: Major Trends and Approaches to the Study of Gnosticism* [w:] *Religion: Secret religion*, red. A. DeConick, Farmington Hills 2016.
- Gorliński-Kucik P., *TechGnoza, uchronia, science fiction. Proza Jacka Dukaja*, Katowice 2017.
- Grela Ł., *Nie ma się czego bać? Egzystencjalny i metafizyczny lęk w horrorze azjatyckim*, „Pośrodku” 2006, nr 1.
- Ilnicki R., *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja*, Poznań 2011.
- Jarzyńska K., *Postsekularyzm – wyzwanie dla teorii i historii literatury (rozpoznanie wstępne)*, „Teksty Drugie” 2012, nr 1–2.
- Jonas H., *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1994.
- Kubiński P., *Dyskurs filozoficzny w grach wideo. Wybrane konteksty w grach Wiedźmin 3: Dziki Gon, The Stanley Parable oraz The Talos Principle*, „Wielość” 2015, nr 3 (25).
- Kubiński P., *Gry wideo. Zarys poetyki*, Warszawa 2017.
- Kwiatkowski F., *About the Concept of „Gnosticism” in Fiction Studies*, „Comparative Literature and Culture” 2016, nr 18.
- Loska K., *Wyobrażenia technologiczne i problem tożsamościowe w współczesnym filmie japońskim*, „Przegląd Kulturoznawczy” 2011, nr 1 (9).
- Łęcicki G., *Teologia mediów audiowizualnych jako wyzwanie XXI wieku*, „Kultura – Media – Teologia” 2012, nr 10.
- Olkusz K., *Japoński fenomenalizm i mitologia w powieści Ring Kojiego Suzukiego* [w:] *Fantastyczność i cudowność: mityczne scenariusze: od mitu do fikcji – od fikcji do mitu*, t. 1, red. T. Ratajczak, B. Trocha, Zielona Góra 2011.
- Pawlicka U., *(Polska) poezja cybernetyczna. Konteksty i charakterystyka*, Kraków 2012.
- Sieczkowski T., *Sekularyzmy. Uwagi o Charlesa Taylora redefinicji sekularyzmu* [w:] *Narracje postkryzysowe w humanistyce*, red. D. Kotuła, A. Piórkowska, A. Poterała, Olsztyn 2014.
- Sławek T., *Ratujące niebezpieczeństwo postsekularyzmu. Słowo wstępne* [w:] *Drzewo poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, red. P. Bogalecki, A. Mitek-Dziemba, Katowice 2012.
- Sulej T., *Trudno jest być bogiem: elementy boskie w grach komputerowych*, „Warszawskie Studia Pastoralne” 2011, nr 14.
- Quispel G., *Gnoza*, tłum. B. Kita, Warszawa 1998.

- Umerle T., *Literacki postsekularyzm Johna McClure'a*, „Wielogłos” 2015, nr 2 (24).
- Wada-Marciano M., *J-Horror: New Media's Impact on Contemporary Japanese Horror Cinema*, „Canadian Journal of Film Studies” 2007, nr 2 (16).
- Warchala M., *Religia romantyczna. Z genealogii myślenia postsekularnego* [w:] *Deus otiosus. Nowoczesność w perspektywie postsekularnej*, red. A. Bielik-Robson, M. Sosnowski, Warszawa 2013.
- Widengren G., *Fenomenologia religii*, tłum. J. Białek, Kraków 2008.
- Williams M., *Gnosticism Emergent: The Beginning of the Study of Gnosticism in the Academy* [w:] *Religion: Secret religion*, red. A. DeConick, Farmington Hills 2016.
- Zawadzki A., *Noica, Vattimo: „myśl słaba” i jej konsekwencje*, „Teksty Drugie” 2003, nr 6.

Obrazy Boga i człowieka
u wybranych filozofów dwudziestowiecznych
Krótki przewodnik

Wojciech Zalewski

UNIwersytet Jagielloński

Obrazy Boga i człowieka u wybranych filozofów dwudziestowiecznych

Gabriel Marcel, Albert Camus, Paul Ricœur,
Karl Jaspers, Martin Buber

Niniejszy artykuł ma stanowić pomoc dla badaczy szeroko pojętej problematyki religijnej w dwudziestowiecznej literaturze polskiej, którzy zechcą sięgnąć po dokonania współczesnej myśli filozoficznej. Praca ma zatem charakter „słownikowy”, ogranicza się do wprowadzającego zarysu. Przedstawiając obrazy Boga i człowieka u wybranych myślicieli, autor pragnie skupić się na zagadnieniach oscylujących wokół relacji człowiek – Bóg: przede wszystkim na wierze, koncepcji zła oraz religii.

Filozofowie, którzy zostaną zaprezentowani w tym opracowaniu to: Gabriel Marcel, Albert Camus, Paul Ricœur, Karl Jaspers oraz Martin Buber. Wybór wymienionych myślicieli nie jest przypadkowy. Po pierwsze, refleksja każdego z nich oscyluje wokół szeroko rozumianej problematyki religijnej (judeochrześcijańskiej). Po wtóre, filozofowie ci skupiają się w swojej twórczości na człowieku, kładąc akcent na doświadczenie i przeżywanie sfery religijnej, nie zaś na jej aspekt teoretyczno-obiektywny. Wreszcie, po trzecie, wszyscy ci filozofowie wykazują bliższe lub dalsze związki z literaturą: Albert Camus, laureat Nagrody Nobla w dziedzinie literatury, pisał powieści, dramaty i eseje filozoficzne, Gabriel Marcel prócz eseistyki *par excellence* filozoficznej tworzył dramaty oraz recenzje literackie. Pozostali myśliciele, nie tracąc nic z powagi należnej filozofii akademickiej oraz właściwej jej erudycji, utrzymywali swoje dzieła w stylistyce eseistycznej.

Należy dodać, że w przedstawianym artykule ograniczono się wyłącznie do najważniejszych, wydanych w języku polskim przekładów

wybranych filozofów, nie sięgając po wydania oryginalne. Podobnie z komentarzami i tekstami badaczy, tutaj również skupiono się na opracowaniach, które zostały wydane w języku polskim, szczególnie uwzględniając badania rodzimych autorów. Jest to zabieg świadomy, bowiem, jak już wspomniano, artykuł adresowany jest do badaczy polskiej literatury dwudziestowiecznej, czytających i piszących przede wszystkim w języku polskim.

Gabriel Marcel

Jak Gabriel Marcel rozumie odniesienie człowieka do Boga? Aby przybliżyć to zagadnienie, należy w pierwszej kolejności przyjrzeć się antropologii francuskiego filozofa, która ma charakter reaktywny: wyraza się ze sprzeciwu wobec kartezjańskiego dualizmu¹, zgodnie z którym człowiek w sensie ścisłym ma być zredukowany do czystej myśli (*res cogitans*), ograniczonej materialnym ciałem (*res extensa*). Według Marcela, przeciwstawianie rozumnej podmiotowości i cielesności jest niebezpiecznym nieporozumieniem, bowiem człowiek nie posiada swojego ciała tak, jak posiada się przedmiot. Człowiek **jest** ciałem. Filozof pisze w *Dzienniku metafizycznym*:

Jeżeli jestem mym ciałem, to tylko o tyle, o ile jestem obdarzony czuciem; a wydaje mi się, że można być jeszcze dokładniejszym i powiedzieć, że jestem moim ciałem o tyle, o ile moja uwaga najpierw kieruje się na nie, czyli nim zdoła zatrzymać się przy jakimkolwiek innym przedmiocie. Ciało cieszyłoby się zatem czymś, co pozwolę sobie nazwać absolutnym pierwszeństwem. Jestem mym ciałem w sposób bardziej bezwzględny niż czymkolwiek innym, właśnie dlatego, że po to, by być czymkolwiek innym, muszę posłużyć się moim ciałem [...] ² [wyróżnienie – G.M.].

Ciało jest ponadto pośrednikiem, tym, co łączy człowieka z istnieniem, z całością bytu. Związek między człowiekiem, jego cielesnością a istnieniem jest ścisły i nieodłączny. W *Od sprzeciwu do wezwania* Marcel zaznacza:

¹ Zob. G. Marcel, *Być i mieć*, tłum. D. Eska, Warszawa 1998, s. 11.

² Tenże, *Dziennik metafizyczny*, tłum. E. Wende, Warszawa 1987, s. 189–190.

musimy uznać fakt niewątpliwy – ani logiczny, ani racjonalny, ale egzystencjalny: jeżeli istnienia nie ma na początku, to nie ma go w ogóle; nie ma, jak sądzę, takiego przejścia do istnienia, które by nie było kuglarstwem lub oszustwem³.

Między „ja” a rzeczywistością materialną, między duszą a ciałem nie ma zatem dystansu, w którym sfera materialna podlegałaby deprecjacji. Przeciwnie, cokolwiek dokonuje się w sferze duchowej, dokonuje się „w” i „dzięki” ciału.

Dlatego człowiek, rozpoznając swój związek z cielesnością, nie tylko dostrzega własną nieodłączność od całego istnienia, ale znacznie więcej, zauważa, że istnieć, znaczy od razu, niejako *a priori* „istnieć dla...”. Ciało, którym jest człowiek, mediatyzuje, prowadzi do innych. W *Od sprzeciwu...* Marcel rozumuje:

Ale gdy mówię: ja istnieję, to niewątpliwie mam na myśli coś więcej; mam niejasno na myśli fakt, że nie jestem tylko dla siebie, lecz że przejawiam się – lepiej byłoby powiedzieć, że jestem przejawiany; przedrostek *ex* w słowie „egzystuję” – istnieję, który wyraża ruch na zewnątrz i jakby tendencję odśrodkową, ma tutaj jak największe znaczenie. Istnieję – egzystuję – to znaczy, że posiadam środki, aby być znanym lub poznanym bądź przez innych, bądź przez siebie samego, nadając sobie pozorną odrębność; to wszystko zaś nie da się oddzielić od faktu, że „jest moje ciało”⁴.

Właściwy stosunek człowieka do świata i innych osób jest stosunkiem **uczestnictwa**, nie zaś dystansu i posiadania. Człowiek, jak twierdzi francuski myśliciel, w istnieniu partycypuje. Idei partycypacji Marcel nie wyjaśnia wprost, stosując definicję, lecz – we właściwy sobie sposób – próbuje ją przedstawić poprzez zastosowanie prostego przykładu. W *Tajemnicy bytu* pisze Marcel: „Wystarczy pomyśleć o niewiarygodnie silnym związku, który łączy chłopca z ziemią. [...] Wolno sądzić, że zgłębiając naturę związku pomiędzy chłopcem i ziemią albo na przykład pomiędzy marynarzem i morzem, mielibyśmy o wiele większe możliwości zrozumienia, co powinna oznaczać partycypacja [...]”⁵.

W książce *Ku absolutnej ucieczce: Bóg i wiara w filozofii Gabriela Marcela* Karol Tarnowski tłumaczy Marcelowską ideę partycypacji:

3 Tenże, *Od sprzeciwu do wezwania*, tłum. S. Ławicki, Warszawa 1965, s. 24.

4 Tamże, s. 26.

5 Tenże, *Tajemnica bytu*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1995, s. 139.

Ponieważ Marcelowska teoria partycypacji nie jest żadną teorią metafizyczno-objektywistyczną, jak np. u Platona czy św. Tomasza: jest to raczej określenie sposobu bycia podmiotu – „mnie” – w rzeczywistości, a jednocześnie najbardziej podstawowego sposobu obecności rzeczywistości dla podmiotu [...]. Skoro właśnie **więź z całością** decyduje o partycypacji, to można się domyślać, że różne jej modalności zachodzą na siebie i wzajemnie na siebie oddziałują: nie jest na przykład obojętne dla życia religijnego, jakiego typu związki łączą mnie z innymi ludzkimi podmiotami. Co więcej, **tylko** poprzez te związki, z których utkane jest moje życie, moja wiara uzyskuje sens: kluczem do Boga jest Jego obecność w dramacie moich więzi ze światem i z drugimi, z których wędruje ku horyzontowi zbawienia⁶ [wyróżnienie – K.T.].

Nawiązanie relacji między „ja” a Bogiem nie dokonuje się zatem w jakiejś abstrakcyjnej, czysto duchowej, idealnej przestrzeni, lecz, by tak to wyrazić, w samym jądrze uczestnictwa w rzeczywistości, w całości bytu. Bytu, który nie jest przez Marcela rozumiany na sposób klasyczny jako *ens realissimum*, lecz jako horyzont spełnienia i sieć relacji interpersonalnych, koncentrujących się wokół takich ludzkich doświadczeń, jak miłość, wierność czy szczęście⁷. Ignacy Dec, w książce porównującej myśl Tomasza z Akwinu z myślą Marcela, tak definiuje Marcelowskie rozumienie bytu: „[...] byt jest kresem duchowej kreacji, dokonywanej w relacjach interpersonalnych, zwłaszcza w postawie miłości. Byt jest więc nie tyle stanem, ile celem – kresem – mającym być osiągniętym”⁸. Między „mną”, innym a Bogiem zachodzi nierozzerwalna więź, którą Marcel nazywa bytem. Z jednej strony, Bóg „objawia” się człowiekowi w sposób bezpośredni, jako rozpoznane wewnątrz Ty absolutne. Czytamy w *Być i mieć*:

Rozważanie pytania: czym jestem? – i jego implikacji. Kiedy rozmyślam nad tym, co implikuje pytanie: czym jestem? – w znaczeniu ogólnym – dostrzegam, że oznacza: jakie mam prawo, aby to pytanie rozstrzygać? I w konsekwencji: wszelka odpowiedź (na to pytanie) pochodząca ode mnie winna być poddana w wątpliwość. Czy jednak kto inny nie będzie mógł mi dostarczyć odpowiedzi

⁶ K. Tarnowski, *Ku absolutnej ucieczce: Bóg i wiara w filozofii Gabriela Marcela*, Kraków 1993, s. 30–31.

⁷ Zob. G. Marcel, *Dziennik metafizyczny*, s. 170.

⁸ I. Dec, *Dwie antropologie. Tomaszowa a Marcelowa teoria człowieka*, Wrocław 1995, s. 82.

na to pytanie? Natychmiast nasuwa się zastrzeżenie: to ja rozstrzygam, czy ten ktoś inny może mieć prawo, by mi odpowiedzieć, oraz o ewentualnej słuszności tego, co powiedział; lecz jakie z kolei mam prawo, by ten osąd wydawać? Mogę zatem, nie popadając w sprzeczność, powoływać się jedynie na osąd absolutny, lecz zarazem bardziej w stosunku do mnie wewnętrzny niż mój własny; istotnie, jeżeli tylko potraktuję ten osąd jako zewnętrzny w stosunku do mnie, nieuchronnie powstaje znów pytanie, co on jest wart i jak go ocenić. Tak więc pytanie znosi samo siebie i przemienia się w wezwanie. Może jednak w tej mierze, w jakiej zdaję sobie sprawę z tego wezwania jako wezwania, zmuszony jestem przyznać, że wezwanie to jest możliwe tylko dlatego, że w głębi mnie samego znajduje się coś innego niż ja sam, coś bardziej wewnętrznego w stosunku do mnie niż ja sam – i tym samym wezwanie zmienia znak [wyróżnienie – G.M.]⁹.

Z drugiej strony, rozpoznany we wnętrzu absolut, nie zatrzymuje na samym sobie, ale **odsyla** ku innym. Dlatego relacja człowieka do Boga jest zapośredniczona przez drugiego człowieka. Marcel pisze w *Być i mieć*:

traktując innego jako „ty”, traktuję go, ujmuję jako wolność; ujmuję go jako wolność, gdyż jest on również wolnością, a nie tylko naturą. Co więcej, dopomagam mu w jakimś sensie w wyzwoleniu, współpracuję z jego wolnością – zdanie, które wydaje się krańcowo paradoksalne i sprzeczne, lecz którego prawdę miłość nieustannie potwierdza. [...] Inny jako inny istnieje dla mnie tylko o tyle, o ile przestają tworzyć z samym sobą rodzaj kręgu, wewnątrz którego w pewien sposób umieszczałbym tego innego, czy raczej wyobrażenie o nim; gdyż w odniesieniu do tego kręgu inny staje się pojęciem innego – a pojęcie innego to nie jest inny jako inny, to inny jako odniesiony do mnie, jako rozłożony na części, jako rozczłonkowany lub będący w trakcie rozczłonkowania [wyróżnienie – G.M.]¹⁰.

Tylko miłosne otwarcie na innego pozwala opuścić zafałszowującą, redukującą go perspektywę, otwierając tym samym horyzont wertrykalnej transcendencji, Boga, Ty absolutnego, który – jako absolut miłości – jest „gwarantem” pokonania śmierci, na którą skazana jest każda ludzka więź. W *Homo viator* Marcel zauważa:

Tak, właśnie tu wyłania się inwokacja, tu potwierdza się odwołanie do absolutnego „Ty”. [...] Śmierć, o którą tu chodzi, nie jest śmiercią w ogóle, gdyż śmierć w ogóle

⁹ Tamże, s. 181–182.

¹⁰ G. Marcel, *Być i mieć*, s. 154–155.

jest jedynie fikcją, ani moją śmiercią jako taką [...]; jest to śmierć tych, których kochamy; w istocie rzeczy jedynie oni znajdują się w zasięgu naszego spojrzenia duchowego, tylko ich możemy uchwycić i pragnąć [...]. **Ukochać jakąś istotę [...] to powiedzieć: ty nie umrzesz** [wyróżnienie. – W.Z.]¹¹.

Bóg „objawia” się zatem w swej pełni wszędzie tam, gdzie dostrzegamy miłosne odniesienie jednego człowieka do drugiego, tam, gdzie miłość pragnie nieśmiertelności i nie wyraża zgody na definitywną skończoność życia. Bóg dany jest **wyłącznie** miłości, konkretnej, międzypersonalnej miłości oraz korelatywnych jej: nadziei i wierze¹².

Co można powiedzieć o Marcelowskiej koncepcji Boga? Czy można podać jakąś jej definicję? Warto w tym miejscu przytoczyć komentarz, który w książce *Bóg w myśli współczesnej* zawarł Stanisław Kowalczyk:

Kim jest Bóg [Marcela – W.Z.]? Jest tajemnicą dla człowieka. Najbardziej adekwatnym sformułowaniem jest biblijne *Ego sum qui sum*. Wszelkie inne pozytywne określenia są nonsensem, gdyż transcendentny Absolut nie może być ujęty w żadne kategorie ziemskie. Byłoby to równoznaczne z umysłowym „posiadaniem” Boga, co jest wewnętrznie sprzeczne. Absolut jest nieuchwytny w empirycznym doświadczeniu [...]. Jest transcendentny, przekraczając ludzkie pojęcia; jest nieporównywalny z ludzkimi doskonałościami. Wiemy tylko, kim nie jest, brakuje zaś nam określeń pozytywnych. Tajemnica bytu mówi o istnieniu Boga jako podstawy ludzkiej egzystencji, nie mówi zaś nic o Jego naturze. Tu spotykają się tajemnica bytu i tajemnica wiary [...]¹³.

O Bogu nie można powiedzieć nic wiążącego na sposób pozytywny. „Kiedy mówimy o Bogu, to nie o Bogu mówimy”¹⁴ – pisze Marcel w *Od sprzeciwu...*

Francuski filozof udzielił swoistej pozytywnej odpowiedzi o Bogu w recenzji *Człowieka zbuntowanego* Alberta Camusa. Tekst ten został włączony do tomu *Homo viator*. Czytamy w nim:

¹¹ Tenże, *Wartość i nieśmiertelność* [w:] tenże, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1984, s. 151–152.

¹² Zob. A. Gielarowski, „Przybliżenia konkretne” do tajemnicy ontologicznej (v rozdział) [w:] tenże, *Tajemnica obecności. Bycie i intersubiektywność w filozofii Gabriela Marcela*, Kraków 2013, s. 191–254 oraz K. Tarnowski, *Ku absolutnej ucieczce*, s. 172–215.

¹³ S. Kowalczyk, *Bóg w myśli współczesnej: problematyka Boga i religii u czołowych filozofów współczesnych*, Wrocław 1982, s. 434.

¹⁴ G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 53.

Jedynie transcendencja autentyczna, a więc wertykalna, której świadectwem zawsze dostępnym naszej medytacji jest świętość Chrystusa i męczenników, tylko ta transcendencja – powtarzam – może stanowić rodzaj niewidzialnej i stałej przeciwwagi, bez której każdy bunt, nawet tak szlachetny i podziwiany przez nas bunt Camusa, musi prowadzić w końcu do rozpacz¹⁵.

Widać więc wyraźnie, że Marcel, w rzadki dla filozofów sposób, zdobywa się na odwagę i wprost utożsamia Absolutną Tajemnicę z danym w religijnej wierze Chrystusem. Wiara jest jednym z najważniejszych pojęć w filozoficznym „słowniku” Marcela. Wiele rozważań na jej temat znajdujemy już we wczesnym dziele pt. *Dziennik metafizyczny*. Marcel nie definiuje wiary, lecz zaznacza, że jest ona tajemnicą, do istoty której należy to, iż nie można jej w sposób wyczerpujący opisać i zrozumieć. Czytamy w *Dzienniku*...:

Oto dlaczego czuję się tak zakłopotany, tak zażenowany, kiedy mnie kto pyta, czy wierzę. Nie ma tu nic, o co można by pytać albo na co można by odpowiedzieć. Z chwilą, gdy ma wiara schodzi do poziomu wiedzy, zdaje się siebie negocjować – a jednak potwierdza się poza autonegacją. Jest tu coś, co głęboko łączy się z podwójnym faktem (który coraz lepiej sobie uprzytamniam), tym mianowicie, że boska transcendencja jest czymś tylko dla wiary, lecz z drugiej strony wiara może ujmować tę transcendencję myślą jedynie jako wolność [...]. Wolność boska istnieje niewątpliwie jedynie dla mnie o tyle, o ile wierzę w nią, ale za to w innym, nieskończenie głębszym sensie wierzę w nią tylko pod warunkiem pomyślenia jej jako całkowicie niezależnej od aktu, w którym dochodzi do pomyślenia jej przeze mnie. Metafizyczne rozstrzygnięcie tej antynomii zdaje się sprowadzać do twierdzenia, że akt wiary sam jest wyrazem boskiej wolności. Należy tylko nie zapominać, że to ostatnie twierdzenie ma sens i wagę jedynie dla wiary [wyróżnienie – G.M.]¹⁶.

Powyższa analiza zyskuje pełne światło w świetle następujących spostrzeżeń, które filozof zamieszcza w innym miejscu *Dziennika*...:

Pomiędzy Bogiem a mną zachodzi stosunek jednej wolności do drugiej wolności. Nie potrafię dodać nic więcej. **Sam ten stosunek zawiera się w akcie wiary** [wyróżnienie – W.Z.] [...]. Inaczej mówiąc, między Bogiem a mną musi zachodzić tego typu stosunek, jaki miłość zaprowadza między kochankami. Tym sposobem obok wiary pojawia się miłość. [...] Sądzę, że w rzeczywistości nie powinno się

¹⁵ Tenże, *Człowiek zbuntowany* (recenzja) [w:] tenże, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, s. 286.

¹⁶ Tenże, *Dziennik metafizyczny*, s. 83.

rozdzielać wiary i miłości. Z chwilą, gdy wiara przestaje być miłością, kostniejąc przeobraża się w wierzenie – o charakterze przedmiotowym – w jakąś rozumianą na sposób mniej lub bardziej fizyczny moc¹⁷.

Sensem wiary jest zatem miłość. Wiara zaczyna się od doświadczenia miłości i na nim się także kończy. Miłość nie jest rozumiana przez Marcela w sposób abstrakcyjny, jako dostępne nielicznym *unio mystica*. Przeciwnie, miłość jest doświadczeniem konkretnym – „dzieje się” pomiędzy osobami, między ja a Ty. Dlatego też konkretnym, praktycznym przejawem wiary jest wierność. W *Od sprzeciwu...* czytamy:

Jest rzeczą ważną, aby zwrócić zwłaszcza uwagę na dwuznaczność słowa „wiara”, a także, chociaż to jest mniej widoczne, określenia „wierność absolutna”. [...] W oparciu o „wierzę” określa się wszelką, jakkolwiek wierność [...]¹⁸.

Wiara jest warunkiem *sine qua non* wierności jako takiej. Tylko wiara w absolutną miłość, która szczytowo wyraża się w miłosierdziu czyni wierność innemu człowiekowi prawomocną, **zrozumiałą**. Píše Marcel w *Być i mieć*:

Miłosierdzie jako obecność, jako całkowita dyspozycyjność. [...] W łonie miłosierdzia obecność jako całkowity dar z siebie i jako dar, który nie pociąga za sobą żadnego dodatkowego zubożenia, przeciwnie; znajdujemy się tu więc w porządku, gdzie kategorie, ważne w świecie rzeczy, stają się niemożliwe do zastosowania; kategorie, trzeba to zrozumieć, ściśle związane z samym pojęciem przedmiotu¹⁹.

Dziedzina wiary i korelatywnej jej miłości jest dziedziną nie-przedmiotową. To oznacza, że nie podlega definicjom i wyczerpującym opisom. Przeciwnie, cała sfera religijna może być jedynie przybliżana metodą naświetlającego opisu²⁰.

Marcel nigdzie nie analizuje fenomenu religii jako takiego, nie należy więc doszukiwać się w typowo akademickich dziełach przedmiotowych analiz problematyki religijnej, które zakładają jakąś mocną definicję religii. W związku z tym, Karol Tarnowski, najwybitniejszy polski

¹⁷ Tamże, s. 64–65.

¹⁸ Tenże, *Wierność twórcza* [w:] tenże, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 216–217.

¹⁹ Tenże, *Być i mieć*, s. 97–98.

²⁰ Zob. K. Tarnowski, *Ku absolutnej ucieczce*, s. 172–173.

badacz myśli Marcela, zalicza go w poczet filozofów religijnych²¹ – nie zaś filozofów religii. Filozofia religijna, w odróżnieniu od akademickiej filozofii religii, nie traktuje religii jako zestawu skatalogowanych twierdzeń, wobec którego należy zachowywać krytyczny, właściwy racjonalnemu, naukowemu poznaniu dystans. Tymczasem filozofia religijna, którą uprawia Marcel, to myślenie „z wnętrza” religii, myślenie w „bojaźni i drzeniu”, w świadomości tego, że problemy religii są tym, co w najgłębszym sensie dotyczy życia człowieka i rozstrzyga o samym sensie człowieczeństwa. Tarnowski zaznacza w *Tropach myślenia religijnego*:

[Bóg, według Marcela – W.Z.] nie jest jednak żadnym przedmiotem, żadnym „to” albo „Ten”, o którym można by rozprawiać – filozofia Boga [oraz filozofia religii – W.Z.] jest w gruncie rzeczy niemożliwa, gdyż jest On dany jedynie w relacji ja-ty, na przykład w modlitwie, albo w czymś, co Marcel określa jako „myślenie o...”, w sensie, w jakim myślimy o bliskim człowieku. **Bóg Marcela – to zatem nie „Bóg filozofów”, lecz wiary** [wyróżnienie – W. Z.]²².

To oznacza, że Bóg dany jest wyłącznie w zawołaniu, w tęsknocie nadziei i pragnienia, indywidualnym, nienarzuconym i wolnym zwrocie modlitwy. W *Dzienniku metafizycznym* Marcel mówi o modlitwie: „Modlitwa to czynna odmowa pomyślenia Boga jako porządku, to pomyślenie go naprawdę jako Boga – jako czyste Ty”²³. Religia więc jest wyłącznie sferą wiary, nadziei i – przede wszystkim – miłości. Jako taka nie zgłasza żadnych roszczeń systemowych czy ideologicznych, lecz apeluje wyłącznie do indywidualnego sumienia i wolności.

Religia – pisze Marcel w *Dzienniku...* – nie tylko nie wymaga przemieszania różnych dziedzin, ale wręcz z trudnością mogłaby się z tym pogodzić. [...] Rzecz tylko w tym, czy modlitwa, idea skuteczności modlitwy przeradają się przez to w czysto subiektywne przedstawienia – puste złudzenia? Na to pytanie cała moja praca przynosi odpowiedź przeczącą²⁴.

²¹ Tenże, *Filozofia religii czy filozofia religijna? Główne nurty współczesnej francuskiej filozofii religii* [w:] tenże, *Tropy myślenia religijnego*, Kraków 2009, s. 199–217.

²² Tamże, s. 208–209.

²³ G. Marcel, *Dziennik metafizyczny*, s. 150.

²⁴ Tamże, s. 82.

Czym wobec tego będzie zło? Co Marcel przez nie rozumie? Zło nie jest problemem, lecz tajemnicą. To oznacza, że nie można go w pełni zrozumieć, a także uzyskać wobec niego poznawczego dystansu. Filozof notuje w *Być i mieć*:

Jestem z natury skłonny traktować zło jako pewien nieporządek, któremu się przyglądam, starając się znaleźć jego przyczyny, rację bytu, a nawet ukrytą celowość. Jak to się dzieje, że ta maszyneria działa tak wadliwie? Czy też ta pozorna wadliwość polega na rzeczywistej tym razem wadliwości mojego spojrzenia, jakiejś dalekowzroczności czy astygmatyzmie umysłu? W tym wypadku we mnie samym tkwiłby ów rzeczywisty nieporządek, nie będąc przez to mniej obiektywnym w stosunku do porządkującej myśli, która go wykrywa. Tylko że zło wyłącznie stwierdzone czy nawet oglądane przestaje być złem doznawanym, po prostu sądzę, że przestaje ono być złem. W rzeczywistości ujmuję je jako zło w tej tylko mierze, w jakiej mnie ono dotyka, to znaczy, w jakiej nie jestem uwikłany w tym znaczeniu, w jakim jest się uwikłanym w jakąś sprawę; owo uwikłanie jest tu rzeczą zasadniczą [...]. Filozofia tradycyjna zmierzała ku zdegradowaniu tajemnicy zła, zamieniając ją w problem; dlatego właśnie, gdy przystępujemy do roztrząsania rzeczywistości owego porządku zła, miłości czy śmierci, odnosimy tak często wrażenie, że jest tylko igraszką, pewną formą prestidigitatorstwa intelektualnego; wrażenie to jest tym silniejsze, im bardziej podmiot myślący upaja się w niej wyzwoleniem, które w rzeczywistości jest zupełnie fałszywe²⁵.

Zło jest czymś znacznie więcej niż tylko zaprzeczeniem wszystkiego, co pozytywne. Jest ono destrukcyjną, tajemniczą siłą, która zawsze zmierza ku zniszczeniu, śmierci, zatrąceniu. O ile w miłości inna osoba, tak Bóg, jak i drugi człowiek jest bezpośrednio dany Ty, o tyle – poprzez zło zubożenia – staje się on dalekim „on”. Druga osoba, jeśli nie jest przyjęta w miłosnym nastawieniu, nieuchronnie zostaje zreifkowana. Staje się przedmiotem, **czymś**, co się posiada, nie zaś **kimś**, wobec kogo się jest całym sobą²⁶.

Świat zdegradowany, świat bez odniesienia do transcendencji Boga, a zatem ludzki świat bez miłości, wierności i nadziei, to świat zła i śmierci, w którym wszystko podlega stopniowej zatrąceniu. Przyjęcie perspektywy narzucanej przez perswazję zła oznacza zgodę na rozpacz. W zawartym w *Homo viator* eseju pt. *Zarys fenomenologii i metafizyki*

²⁵ Tenże, *Być i mieć*, s. 251–252.

²⁶ Zob. K. Tarnowski, *Ku absolutnej ucieczce*, s. 190–195.

nadziei Marcel zaznacza jednak, że tam, gdzie pojawia się zło i rozpacz, tam także pojawia się światło w postaci nadziei. Filozof pisze:

W tej mierze, w jakiej mam nadzieję, wyzwalam się od wewnętrznego determinizmu, dość podobnego do skurczu, który w obliczu próby może ze mnie uczynić jedną z tych zdegradowanych, okaleczonych i somnambulicznych postaci ludzkiej osobowości, jakie rodzi rozpacz, jest ona bowiem przede wszystkim zafascynowaniem²⁷.

W obliczu zła to przede wszystkim nadzieja, nie zaś wiara, stanowi rodzaj duchowej reakcji obronnej. Ewa Mukoid, analizując problem zła w myśli Marcela, stwierdza:

Poznanie Zła, tak jak poznanie śmierci, odbywać się może tylko w rzadkich przebłyskach, które mogą jedynie potwierdzać naszą nadzieję, nie są jednakże nigdy wystarczającym argumentem przeciwko rozpacy. Ta pozostaje zawsze możliwa. Co więcej, dogmatyczna filozofia (i teologia), która ją neguje, zaślepiona optymistyczną pychą umysłu, obraca się w pustkę; realna pokusa rozpacy musi być uwzględniona przez filozofię, która chce oprzeć swą refleksję na afirmacji nadziei²⁸.

Chociaż zło i niesiona wraz z nim możliwość absolutnej śmierci nie są wykluczone, to jednak, według Marcela, można im zawsze przeciwstawić nadzieję, która „spodziewa się” zbawienia. „Kaźda nadzieja jest nadzieją zbawienia [...]. Tylko we wszechświecie, który zawiera rzeczywiste krzywdy jest miejsce na zbawienie” [wyróżnienie – G.M.]²⁹, stwierdza Marcel.

Albert Camus

Odniesienie człowieka do Boga w filozoficznej refleksji Alberta Camusa ma charakter szczególny i niejednoznaczny, sam Camus określa siebie bowiem następująco: „Nie wierzę w Boga i nie jestem ateistą”³⁰. Trzeba

²⁷ G. Marcel, *Zarys fenomenologii i metafizyki nadziei* [w:] tenże, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, s. 42.

²⁸ E. Mukoid, *Filozofia zła: Nabert, Marcel, Ricœur*, Kraków 1993, s. 122.

²⁹ G. Marcel, *Być i mieć*, s. 107–108.

³⁰ A. Camus, *Notatniki 1935–1959*, tłum. J. Guze, Warszawa 1994, s. 228.

zastrzec, że na podstawie pism francuskiego filozofa nie sposób odzielić relacji człowiek – Bóg od wiary, zła oraz koncepcji religii. Uwagi tego wyjątkowego myśliciela-pisarza są szczątkowe, niesystematyczne, często wręcz jedynie aluzyjne, a przez to niejednoznaczne.

Na kartach *Mitu Syzyfa* Camus kreśli swoistą, **absurdalną** antropologię, która wyznaczając horyzont myśli, określa także „miejsce” Boga. „Któż to jest bowiem człowiek absurdalny? Ten, który nie negując wieczności, nie czyni nic dla niej. Nie dlatego, żeby nostalgia była mu obca. Ale woli od niej swoją odwagę i rozumowanie”³¹.

Autor niniejszego opracowania w artykule poświęconym nadziei w filozofii Camusa pisze:

Camus odrzuca każde **ostateczne** metafizyczne wyjaśnienie, zarówno teistyczne, jak i ateistyczne. Filozof, podobnie jak jeden z bohaterów *Siódmej pieczęci* Ingmara Bergmana, Antonius Block, chce zdobyć wiedzę, pewność, a nie niejasną i niepełną wiarę. Godne przyjęcia jest to, co jasne i wyraźne, zdaje się powtarzać Camus za Kartezjuszem, resztę powinniśmy odrzucić [wyróżnienie – W.Z.]³².

Bóg, i to Bóg religii chrześcijańskiej, jest jednak stale obecny w myśli francuskiego autora, obecny w sposób paradoksalny, jako nieustannie przyzywany i odrzucany, jako ktoś upragniony, a jednak niemożliwy do przyjęcia, jako miłośniwy i okrutny jednocześnie. W *Micie Syzyfa* Camus mówi o Bogu jako jednej z dwóch (prócz samobójstwa) strategii radzenia sobie z absurdalnością życia. Bóg, ku któremu człowiek kieruje się w nadziei, to jednak Bóg **irracjonalny**. Camus, ustosunkowując się krytycznie do religijnej asymilacji absurdu obecnej w myśli egzystencjalnej (Kierkegaard, Jaspers, Szestow), pisze:

Jeśli istnieje absurd, to w świecie człowieka. Z chwilą, gdy pojęcie absurdu staje się odskoczną w wieczność, nie wiąże się już z ludzką zdolnością widzenia. Nie jest tą oczywistością, którą człowiek stwierdza, nie zgadzając się z nią. Kończy się walka. Człowiek integruje absurd i w tej komunii ginie to, co w nim zasadnicze, a więc opozycja, rozdarcie i niezgoda. Ten skok [w Boga – W. Z.] jest unikiem³³.

³¹ Tenże, *Eseje*, tłum. J. Guze, Warszawa 1974, s. 149.

³² W. Zalewski, *Albert Camus – filozof ludzkiej (bez)nadziei*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2017, tom XLV, zeszyt 1, s. 115–128.

³³ A. Camus, *Eseje*, s. 122.

Bóg nie może zostać przyjęty, ponieważ w ten sposób gwałciłby jasność i oczywistość przynależne rozumowi. „Dla umysłu absurdalnego rozum jest nieskuteczny, a nic nie ma poza nim”³⁴, przyznaje Camus. Opozycję się za Bogiem, za jakąkolwiek transcendencją, uznanie jej **realności** to dla Camusa rodzaj wybiegu. Rzecz bowiem w tym, by nie zaakceptować absurdu życia, jednocześnie nie odwołując się do żadnej wyższej instancji. Maciej Kałuża w książce poświęconej problematyce absurdu w dziele Camusa stwierdza:

Tak nadzieja, jak samobójstwo, rozumiane jako konsekwencje absurdu, z odmiennych powodów zakładają zgodę na absurd, podporządkowanie się jego istnieniu przez poszukującego sensu człowieka, podczas gdy świadoma postawa człowieka absurdalnego ma wyrażać sprzeciw wobec doświadczonego absurdu, konstytuującą jego ograniczoną wolność³⁵.

Camus w *Micie Syzyfa* przyznaje również: „Widzę więc, że nie można uniknąć nadziei na zawsze i że ma ona dostęp do tych nawet, którzy uważają się za wolnych od niej”³⁶.

Filozof, odrzucając Boga, jednocześnie wyraźnie za nim tęskni. Jest On bowiem kimś upragnionym, kimś, kogo przyjście mogłoby zbawić świat. Jednocześnie Bóg jest nie do przyjęcia, jest **niemożliwością**. Dlatego Thomas Merton klasyfikuje Camusa jako myśliciela religijnego. Píše w *Siedmiu esejach o Albercie Camus*:

Camusa można w zasadzie nazwać „myślicielem religijnym” w tym sensie, że odwołuje się do niejasnej i ostatecznej wiary. Niewątpliwie nie jest to wiara teologiczna, lecz wiara w człowieka, wiara w sam bunt, wiara w wartość egzystencjalnego świadectwa powiadającego absurdowi „Nie”³⁷.

Nie mogąc opowiedzieć się za transcendencją Boga, Camus znajduje sens w etycznym odniesieniu do drugiego człowieka. W *Człowieku zbuntowanym* kreśli bowiem własną strategię pozytywnego radzenia sobie z nieprzekraczalnym absurdem życia. Stwierdza on:

³⁴ Tamże, s. 123.

³⁵ M. Kałuża, *Elementy filozofii absurdu w dramaturgii Alberta Camusa*, Kraków 2016, s. 79.

³⁶ A. Camus, *Eseje*, s. 189.

³⁷ T. Merton, *Siedem esejów o Albercie Camus*, tłum. R. Krempł, Bydgoszcz 1996, s. 75–76.

Bunt rodzi się w obliczu niedorzeczności, wobec losu niesprawiedliwego i niepojętego. Ale jego ślepy poryw domaga się porządku wśród chaosu i jedności w samym sercu tego, co ulotne i uciekające. Bunt krzyczy, żąda, chce, by zgorzenie ustało i żeby przyszło wreszcie to, co dotąd wciąż pisane była na wodzie. Szuka przemiany³⁸.

Bunt ma jednak charakter metafizyczny. Kierując się przeciwko absurdalnej kondycji ludzkiej, przeciwko całej rzeczywistości, przyzywa Boga, którego z jednej strony odrzuca, z drugiej – pragnie. Parafrazując kartezyjskie *Cogito ergo sum*, Camus znajduje sens w formule: „Buntuję się, więc jesteśmy”³⁹. Nie mogąc **uwierzyć** w transcendencję Boga, Camus „ubóstwia” zatem człowieka, znajduje w nim substytut sfery sakralnej, nie jednak w sposób idolatryczny, lecz wprost nawiązujący do *ethosu* chrześcijańskiego. Ścisły związek między drugim człowiekiem, bliźnim a absolutem jest więc tym, co przybliży Camusa do chrześcijaństwa. Idea wcielenia Chrystusa wyraźnie go fascynuje, dlatego pisze w *Esejach*:

To właśnie zrozumiało chrześcijaństwo. I jeśli nas tak bardzo wzrusza, to przez swego Boga, który stał się człowiekiem. Ale jego prawda i wielkość trwają do krzyża i do chwili, kiedy woła, że jest opuszczony. Wydrzimy ostatnie stronnice Ewangelii, a dana nam będzie religia ludzka, kult samotności i wielkości; oczywiście, jej gorycz sprawia, że niepodobna takiej religii ścierpieć. Lecz tu jest jej prawda, a kłamstwo w całej reszcie⁴⁰.

Tym, co nie pozwala Camusowi ostatecznie zgodzić się z chrześcijaństwem, jest „mitologiczna” sfera zmartwychwstania po śmierci krzyżowej.

Nieredukowalność i wszechobecność zła sprawiają, że u filozofa nie znajdziemy w pełni afirmatywnego stosunku do przesłania religijnego. W *Człowieku zbuntowanym* filozof pisze:

Zbuntowany nie domaga się życia, ale racji życia. Odrzuca logikę śmierci. Jeśli nic nie trwa, jeśli nie ma żadnych usprawiedliwień, śmierć pozbawiona jest sensu. Walczyć ze śmiercią znaczy więc żądać sensu życia, walczyć o regułę i jedność. Protest przeciwko złu, kryjący się w buncie metafizycznym, jest pod tym względem znamieny. To nie cierpienie dziecka samo w sobie budzi sprzeciw, lecz fakt, że brak mu usprawiedliwienia. Można przecież zgodzić się na ból, wygnanie, odosobnienie, jeśli na przykład medycyna albo zdrowy rozsądek nam je zaleca.

³⁸ A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, tłum. J. Guze, Kraków 1991, s. 13.

³⁹ Tamże, s. 231.

⁴⁰ Tenże, *Eseje*, s. 462.

Dla buntownika cierpieniu na tym świecie, podobnie jak chwilom szczęścia, brak zasady wyjaśniającej. Bunt przeciwko złu to przede wszystkim szukanie jedności. Świata skazanych na śmierć, zabójczej nieprzejrzystości losu zbuntowany przeciwstawia niestrudzenie postulat życia i jasności ostatecznej. Bezwiednie szuka moralności albo sakralności. Bunt jest ascezą, jakkolwiek to asceza ślepa. Jeśli zbuntowany bluźni, to w nadziei nowego boga. Zaznaje wówczas najgłębszego z odczuć religijnych, lecz jest w tym odczuciu zawiedziony⁴¹.

Paradoksalnie, mimo totalizmu zła, mimo niemożności wiary w Boga, możliwa jest – choćby załączkowa – forma religijności. Niewiara nie implikuje niereligijności. Religijność jednak, tak jak rozumie ją Camus, jest szczególnego rodzaju. W *Człowieku zbuntowanym* filozof, odwołując się do Iwana Karamazowa z powieści Fiodora Dostojewskiego, mówi o buncie – odrzuceniu Boga, które wyraża się w imię najwyższych i najszlachetniejszych wartości. Kałuża, w obszernym opracowaniu idei buntu w dziele Camusa, zaznacza: „W interpretacji Camusa bohater Dostojewskiego uznaje wyższość sprawiedliwości nad Stwórcą; ta absolutyzowana wartość pozwala człowiekowi na protest i konfrontację z Bogiem”⁴². Bóg, jeśli istnieje, jest odpowiedzialny za skandal zła, którego żadna teodycea nie jest w stanie wyjaśnić i usprawiedliwić – stąd racje dla metafizycznego buntu, który jest zarazem buntem etycznym, to znaczy buntem „w imię” najwyższych, uniwersalnych wartości.

W *Micie Szyfry* Camus z podziwem wyraża się o przesiąkniętej nadzieją Boga twórczości Franza Kafki. Interpretując *Zamek*, pisze: „Kiedy K. telefonuje do zamku, słyszy niejasne i pomieszanie głosu, nieokreślone śmiechy, dalekie wołania. To wystarczy, aby podtrzymać jego nadzieję, jak kilka znaków na letnim niebie albo obietnice wieczora wystarczają, by przydać racji naszemu życiu”⁴³. Camus nie opowiada się nigdy wprost za nadzieją religijną, lecz wyraźnie ją podziwia i za nią tęskni. Podsumowując swoje analizy dzieła Kafki, przyznaje: „A jednak wykręt znajduję u końca porwijącego procesu, który Kafka wytacza całemu światu. Jego niewiarygodny wyrok uniewinnia ten świat ohydny

⁴¹ Tenże, *Człowiek zbuntowany*, s. 99–100.

⁴² M. Kałuża, *Buntownik. Ewolucja i kryzys w twórczości Alberta Camusa*, Kraków 2017, s. 283.

⁴³ A. Camus, *Eseje*, s. 204.

i wzruszający, gdzie nawet krety zaczynają mieć nadzieję”⁴⁴. Ostatecznie, symbolem absurdalnej religijności bez Boga jest jednak postać Syzyfa⁴⁵. W *Micie Syzyfa* czytamy:

Bóg, który znalazł się w tym świecie wraz z niezadowoleniem i upodobaniem do niepotrzebnych cierpień, zostaje wygnany. Los staje się sprawą ludzką i określaną przez ludzi. Stąd płynie milcząca radość Syzyfa. Los jest jego własnością, kamień jego kamieniem. Podobnie człowiek absurdalny: gdy zgłębi swoją udrękę, zamilkną bogowie⁴⁶.

W *Człowieku zbuntowanym* padają podobne uzupełniające słowa, które można określić mianem Camusowskiego *credo*:

Wyberzemy Itakę, wierną ziemię, myśl odważną i prostą, jasne działanie, wielkoduszną świadomego człowieka. Świat w świetle jest naszą pierwszą i ostatnią miłością. Nasi bracia żyją pod tym samym niebem co my i żyje sprawiedliwość. Stąd szczególna radość, która pomaga żyć i umierać; nie będziemy jej odkładać na później. Z cierpiącej ziemi wyrasta chwast i gorzkie pożywienie; ale jest i jutrzienka⁴⁷.

Paul Ricœur

Zakres filozoficznej twórczości Paula Ricoëura jest nadzwyczaj szeroki. Dlatego nie jest możliwe wyczerpanie, a nawet poruszenie – choćby w koniecznym skrócie – wszystkich aspektów jego myśli, dotyczących spraw religijnych. Autor niniejszego zarysu ograniczy się zatem jedynie do tych wątków, które uznał za zasadnicze i najbardziej przydatne z punktu widzenia badań literaturoznawczych.

Zdaniem Ricoëura człowiek nie ma nigdy bezpośredniego dostępu do Boga. Relacja do Boga jest zapośredniczona poprzez kody kultury: pismo, mity, symbole etc. W eseju *Symbol daje do myślenia* filozof pisze:

„Symbol daje do myślenia” – ta urzekająca sentencja mówi dwie rzeczy: symbol daje, sens nie jest więc ustanowiony przeze mnie, lecz dany przez symbol – atoli to, co daje, jest „do myślenia” i to niemałego. W oparciu o dar – ustanowienie.

⁴⁴ Tamże, s. 209.

⁴⁵ Zob. J. Życiński, *Wiara wątpiących*, Kraków 2003, s. 118.

⁴⁶ A. Camus, *Eseje*, s. 197–198.

⁴⁷ Tenże, *Człowiek zbuntowany*, s. 283.

Sentencja sugeruje jednocześnie, że wszystko już zostało powiedziane zagadkowo i że wszystko trzeba zawsze odtwarzać i przetwarzać w wymiarze myślenia⁴⁸.

W innym fragmencie tego eseju Ricœur dodaje:

W czasach zapomnienia znaków świętości chcemy [...] znów usłyszeć zwrócone do nas wezwanie. Czy znaczy to, że możemy odzyskać pierwotną naiwność? Bynajmniej. Tak czy owak, coś zostało stracone, i to stracone bezpowrotnie, mianowicie bezpośrednio wiary. Atoli jeśli nie potrafimy podług pierwotnej wiary wżyć się już w wielkie symbolizmy nieba, wegetacji, wody, kamienia, księżyca, to przynajmniej my wszyscy jesteśmy dziećmi krytyki – filologii, egzegezy, psychoanalizy; teraz natomiast oczekujemy krytyki, która doprowadziłaby do odnowy, a nie zubożenia. Innymi słowy, jedynie interpretując możemy ponownie słyszeć i rozumieć [wyróżnienie – P.R.]⁴⁹.

Wszystko to, co egzystencjalnie doniosłe, rozstrzygające o sensie życia: Bóg, rola wiary, miejsce religii w życiu, kwestia zła nie są po prostu dane, gotowe, ale muszą zostać „odkopane” przez żmudną pracę hermeneutyczną.

Niemożność uzyskania bezpośredniego wglądu w treści religijne, niemożność prostej, bezpośredniej wiary w Boga jest pośrednim wynikiem wszechobecności zła, które pełni funkcję dezorganizującą, a także – w pewnym sensie – fundującą; dezorganizującą, ponieważ irracjonalność i realność zła „ośmiesza” religijny optymizm, wyrażający się w koncepcjach teodycei, zgodnie z którymi zło jest czymś możliwym do usprawiedliwienia, czymś „podległym” nadrzędnemu projektowi boskiej opatrności. W wykładzie *Zło. Wyzwanie rzucone filozofii i teologii* Ricœur diagnozuje:

Problem stanowi tu zakwestionowanie pewnego sposobu myślenia, podległego logicznemu wymogowi spistości, a więc całości uporządkowanej w sposób niesprzeczny i systematyczny zarazem. On to dominuje we wszelkich próbach teodycei w technicznym sensie tego słowa, które choć różnią się między sobą w swoich wnioskach, problem ten stawiają za pomocą pokrewnych formuł. Jak można bowiem uznawać za prawdziwe i nie popaść przy tym w sprzeczność takie oto trzy twierdzenia: Bóg jest wszechmogący; Bóg jest absolutnym dobrem; wszelako zło istnieje⁵⁰.

⁴⁸ P. Ricœur, *Symbol daje do myślenia*, tłum. S. Cichowicz [w:] M. Philibert, *Paul Ricœur, czyli Wolność na miarę nadziei (szkic o twórczości i wybór tekstów)*, tłum. zb., Warszawa 1976, s. 148.

⁴⁹ Tamże, s. 158.

⁵⁰ P. Ricœur, *Zło. Wyzwanie rzucone filozofii i teologii*, tłum. E. Burska, Warszawa 1992, s. 12.

Zło, jego aporetyczność podaje w wątpliwość pierwotność i wszechmoc dobrego Boga. Dlatego zło jest również fundujące; nie można zrozumieć człowieka, pomijając jego związek ze złem. W jednej z najważniejszych swoich prac, *Symbolice zła*, Ricœur pisze o zawartym w *Księdze Rodzaju* micie adamickim:

intencją tego mitu jest nadanie spójności radykalnemu źródłu zła, które byłoby czymś różnym od bardziej pierwotnego źródła dobrego bytu samych rzeczy. [...] Adamicki mit opowiada o przejściu od niewinności do grzechu – w postaci pewnego zdarzenia – tak charakterystycznym dla statusu człowieka, który jest przeznaczony do dobra, a skłonny do zła [wyróżnienie – P.R.]⁵¹.

Mit adamicki, opowiadając o kondycji człowieka, jednocześnie strzeże tajemnicy zła. Jako mit właśnie daje do myślenia, lecz nigdy nie może zostać wyczerpany, zredukowany. Ewa Mukoid, analizując problem zła w myśli Ricœura, zwraca uwagę:

Wyrzekając się racjonalistycznego myślenia o złu, które nieuchronnie wklęła się w aporiach i paradoksach wobec mitycznego tematu dla czego, można praktycznie przyjąć „zło jest kategorią działania, a nie teorii. Zło jest tym, przeciwko czemu się walczy, zrezygnowawszy z wyjaśniania go”. Zło wówczas musi pozostać surowym faktem – tym, co dane, co niewątpliwie jest, choć nie wiadomo, czym jest, bo nie posiada oblicza [...], nie można go nazwać ani określić [wyróżnienie – P.R.]⁵².

Propozycja Ricœura jest zatem następująca: złu należy sprzeciwiać się na płaszczyźnie praktycznej, działając przeciwko niemu wszelkimi dostępnymi środkami, angażując się przeciwko niemu emocjonalnie i egzystencjalnie, nie zaś intelektualnie. To natomiast oznacza, że należy porzucić wszelkie próby teoretycznego ujęcia, które starałoby się odpowiedzieć na odwieczne pytanie *unde malum?* Ricœur pisze:

Z perspektywy działania zło jest przede wszystkim czymś, czego nie powinno być, lecz co musi zostać zwalczone. W tym sensie działanie dokonuje „reorientacji” spojrzenia. Pod wpływem mitu spekulatywna myśl kieruje się do tyłu, ku początkom: skąd zło?, zapytuje. Zaś odpowiedź działania – bynajmniej nie rozwiązanie – brzmi: jak sprzeciwiać się złu? Idea pewnego zadania do wypełnienia, będąca repliką na ideę początku, który należy odkryć, kieruje więc spojrzenie ku przyszłości⁵³.

⁵¹ Tenże, *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986, s. 220.

⁵² E. Mukoid, *Filozofia zła: Nabert, Marcel, Ricœur*, s. 144.

⁵³ P. Ricœur, *Zło. Wyzwanie rzucone filozofii i teologii*, s. 35.

Człowiek nie dąży do Boga **poprzez** zło, lecz **mimo** niego. Aktywny sprzeciw wobec aktualnego zła prowadzi ku przyszłości, a zatem „rodzi” nadzieję. Nadzieję, która warunkując wiarę, otwiera człowieka na Boga. Marguerite Lena, w artykule poświęconym nadziei u Paula Ricœura, stwierdza:

właściwa nadziei intencjonalność jest czymś „na przekór”, „o ileż bardziej” i „ażeby”. Mam nadzieję na przekór złu; mam także nadzieję, że tam, gdzie jest go bardzo wiele, zbawienie może być dostępne jeszcze bardziej; mam wreszcie nadzieję, że wszystko to ma miejsce, a że by miłosierdzie zostało ukazane wszystkim [...]. Wskutek jej [nadziei – W.Z.] związku z niezrozumiałością zła i z eschatologicznym otwarciem zbawienia może ona być opisana wyłącznie dzięki obejściu przez figury i symbole, które zachowują jej sens i dynamikę⁵⁴.

Bóg, ku któremu prowadzi nadzieja, nie jest nigdy dany bezpośrednio, jako Ty „dosiegającej Go” modlitwy. Jest to Bóg przyszłości, Chrystus odległego zmartwychwstania, ktoś, do kogo można dążyć, lecz kto – wprost – nigdy nie odpowiada. W *Podług nadziei* czytamy:

Bóg, który świadczy sobą, nie jest tedy Bogiem, który jest, lecz Bogiem, który nadchodzi. „Już” jego zmartwychwstania wyostrza „jeszcze nie” końcowej rekapitulacji. [...] Bóg obietnicy, Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba znalazł się w pobliżu, objawił się jako Ten, który nadchodzi dla wszystkich. [...] zadaniem hermeneutyki zmartwychwstania jest przywrócenie mu potencjału nadziei, głoszenie przyszłego zmartwychwstania. Znaczenie „zmartwychwstania” pozostaje w zawieszeniu tak długo, jak długo nie jest spełnione w nowym stworzeniu, w nowej pełni bytu. Poznaje zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa ten, kto daje się porwać nadziei na własne zmartwychwstanie, kto oczekuje nowego stworzenia *ex nihilo*, tj. poza śmiercią⁵⁵.

Bóg **nadziei**, o którym mówi Ricœur, to nie Bóg klasycznej filozofii i teologii, lecz Bóg **słowa**. Słowa, które apelując do zawsze indywidualnego człowieka, nie zaś ogółu, domaga się każdorazowej interpretacji. W eseju *Religia, ateizm, wiara* filozof pisze:

54 M. Lena, *Nadzieja według Paula Ricœura*, tłum. R. Grzywacz [w:] *Między przedmiotowością a podmiotowością: intencjonalność w fenomenologii francuskiej*, red. A. Gielarowski, R. Grzywacz, Kraków 2011, s. 412–413.

55 P. Ricœur, *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*, tłum. zb., Warszawa 1991, s. 281–282.

Przedstawiając słowo jako rzeczywistość żywą i konkretną, w konsekwencji odwołujemy się do istnienia podziemnego połączenia między słowem a aktywnym jądrem naszej egzystencji; słowo ma władzę zmieniania sposobu, w jaki pojmujemy samych siebie. [...] Słowo zmienia nas nie dlatego, że przez nie jakaś obca wola narzuca się naszej woli, lecz z tej racji, że „rozumiejące słyszenie” wprowadza w nas coś nowego. Słowo dosięga nas na poziomie struktur symbolicznych naszej egzystencji, dynamicznych schematów, które wyrażają nasz sposób rozumienia naszej sytuacji i rzutowania naszych mocy w te sytuacje⁵⁶.

Trzeba jednak podkreślić, że słowo Boga jest zawsze zapośredniczone. Wiara religijna jest wyłącznie **wiarą biblijną**, wiarą poprzez teksty Starożytności i Nowego Przymierza. Karol Tarnowski, komentując ten wątek w myśli Ricœura, zauważa:

objawienie słowne adresuje się do wyobraźni – w szerokim sensie – człowieka, aby dzięki objawieniu przemienił się w „nowy byt”, aby żył „nowym byciem”. Objawienie biblijne mówi bowiem o naszych możliwościach, otwiera przed nami świat, który – zanim nie przemieni się w świat ustalonych religijnych znaczeń i odpowiadających im praktycznych decyzji – stanowi pewną propozycję, adresującą się do szczególnego rozumienia, które [...] pozwala nam „projektować” inne niż codzienne wymiary naszego świata [...] Lecz jeśli propozycja „nowego bytu” ma być do nas skierowana, musi się to dokonać nie tylko przez słowo, której jest ulotne, ale poprzez tekst. Hermeneutyka Ricœura jest hermeneutyką tekstu biblijnego [wyróżnienie – K.T.]⁵⁷.

Skoro jednak Bóg nie jest dany w bliskości modlitewnego intymnego przeżywania, lecz w „pośredniości” dawnych tekstów, to pozostaje dodać, że jest to Bóg polifoniczny. Objawienie poprzez tekst ukazuje Jego nieprzejednaną tajemniczość i nieredukowalność. Typów dyskursu biblijnego jest kilka. Każdy z nich opowiada jakąś prawdę o Bogu, lecz nie dają się one ze sobą „uwspólnić”, sprowadzić do jednej zasady wyjaśniającej, gdyż Bóg pozostaje nienazwaną tajemnicą. Inaczej mówi o nim dyskurs **prorocki**, inaczej **narracyjny**, jeszcze inaczej dyskurs **Tory**, prawa moralnego⁵⁸. Wyróżniony status wydaje się mieć taki typ dyskursu, który Ricœur określa mianem dyskursu **mądrości**. To właśnie

⁵⁶ Tenże, *Religia, ateizm, wiara*, tłum. H. Bortnowska [w:] M. Philibert, *Paul Ricœur, czyli Wolność na miarę nadziei (szkic o twórczości i wybór tekstów)*, s. 241–242.

⁵⁷ K. Tarnowski, *Pragnienie metafizyczne*, Kraków 2017, s. 419.

⁵⁸ Zob. tamże, s. 421–423.

w ramach tego dyskursu zostaje umieszczona *Księga Hioba* opowiadająca o przepastnym dystansie między Bogiem a człowiekiem.

Hiob jest tą biblijną postacią, która zawiera bodaj największy potencjał hermeneutyczny; obrazuje relację człowieka do Boga. Hiob zwraca się do Boga mimo wszechpotęgi zła, które stało się jego udziałem. Nie znajduje żadnych uzasadnionych „racji” dla wiary. Przeciwnie, wszystkie znaki na niebie i na ziemi przemawiają przeciwko Bogu. Nawet końcowa Jego przemowa, zawarta w ostatnich partiach *Księgi Hioba* nie stanowi odpowiedzi na rozpaczliwe pytania Hioba. W *Religii, ateizmie, wierze* Ricœur interpretuje przemowę Boga do Hioba:

Lecz co rzekł [Bóg Hiobowi – W.Z.]? Nic, co mogłoby być uważane za odpowiedź, za rozwiązanie problemu cierpienia i śmierci, nic, co mogłoby być użyte na usprawiedliwienie Boga w obrębie jakiejś teodycei. Przeciwnie, mowa jest o porządku obcym człowiekowi, o poczynaniach nie na miarę człowieka [...]. Pan mówi, to jest istotne. Nie mówi o Hiobie, mówi do Hioba, i to wystarcza. **Zdarzenie słowne jako takie tworzy więź, sytuacja dialogu jest sama w sobie rodzajem pociechy. Zdarzenie słowne jest zdarzeniem, w którym byt staje się słowem; słuchanie słowa umożliwia wizję świata jako porządku [...]** [wyróżnienie – W.Z.]⁵⁹.

Więź słowa wystarczy, aby obudzić i ośmielić sens religijny; podtrzymuje ona nawet najbardziej nadwątloną nadzieję. Samo **odniesienie** się do tekstu jest już znakiem i przesłanką dla nadziei.

Milcząca nieobecność Boga, a nawet więcej, jego istotowa **niepewność**, „możliwościowość” znajduje szczególny wyraz w ostatniej, bardzo osobistej książce Ricœur, mianowicie w *Żyć aż do śmierci oraz Fragmenty*. Czytamy w niej:

Zawierzenie łasce. Niczego mi nie trzeba. Nie oczekuję dla siebie niczego; o nic nie proszę, zrezygnowałem – próbuję zrezygnować! – z domagania się, z dochodzenia swoich praw. Mówię: Boże, zrobisz ze mną co zechcesz. Być może nic. Godzę się, by mnie więcej już nie było. Pojawia się tu zatem inna nadzieja, niż pragnienie trwania w istnieniu. Czy możemy nadal myśleć o tej nadziei w pamięci Boga w kategoriach „zbawienia”? Niełatwo: za cenę radykalnego oczyszczenia według paulińskiego dziedzictwa odkupienia grzechów. Chodzi o ratunek nieskończenie bardziej radykalny niż usprawiedliwienie grzeszników: usprawiedliwienie istnienia⁶⁰.

⁵⁹ P. Ricœur, *Religia, ateizm, wiara*, s. 249.

⁶⁰ Tenże, *Żyć aż do śmierci oraz Fragmenty*, tłum. A. Turczyn, Kraków 2007, s. 79.

Przyjąwszy, że wiara polega na indywidualnym wysiłku interpretacji słowa Boga kierowanego poprzez teksty oraz zawarte w nich symbole i mity, zadać można pytanie, na czym polegać miałyby wówczas rola religii? Wbrew pozorom religia nie jest tylko depozytem treści, do których każdy ustosunkowuje się w dowolny sposób. Człowiek bowiem, wierząc, staje się po-słuszny; słuchając słowa, podąża za nim, **działając** według niego, lecz nie poprzez nakaz, a własne, wolne i nieprzymuszone poczucie przynależności. Jest tak, ponieważ:

etyka posłania – pisze Ricoeur w *Podług nadziei* – ma implikacje wspólnotowe, polityczne, a nawet kosmiczne [...]. Wolność otwarta na nowe stworzenie jest zaiste w mniejszym stopniu ześrodkowana na subiektywności, na autentyczności osobowej, w większej natomiast mierze na sprawiedliwości społecznej i politycznej; odwołuje się do wzajemnej zgody, która sama z kolei domaga się włączenia jej do rekapitulacji wszechrzeczy⁶¹.

Religijność nie ma być więc subiektywnym, prywatnym przeżywaniem własnego odniesienia do Boga. Przeciwnie, wiara „dzieje się” przede wszystkim na planie międzyludzkim, koncentrując wysiłek człowieka na czynnym przeciwdziałaniu złu, na nieprzejednanym poszerzaniu obszarów dobra we wszystkich sferach ludzkiej działalności: w kulturze, polityce, nauce etc. Przynależność do chrześcijaństwa nie jest zatem sprawą deklaracji i prywatnego poczucia, lecz całościowym sposobem życia, w którym kluczową rolę spełniają inni. Dlatego Ricoeur ma odwagę powiedzieć:

Ta logika naddatku i nadmiaru jest zarówno szaleństwem krzyża, jak i mądrością zmartwychwstania. Mądrość ta wyraża się w ekonomii nadobfitości, którą trzeba odcyfrowywać w życiu codziennym, w pracy i w odpoczynku, w polityce i w historii powszechnej. Być wolnym, to czuć i rozpoznawać swą przynależność do tej ekonomii, to czuć się „u siebie” w tej ekonomii⁶² [wyróżnienie – P.R.].

⁶¹ Tenże, *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*, s. 284.

⁶² Tamże, s. 286.

Karl Jaspers

Człowiek rozumiany jest przez Jaspersa jako złożona, dziejowa całość, której żadna teoria nie jest w stanie wyczerpać. Dlatego określa on człowieka mianem Ogarniającego. W *Filozofii egzystencji* czytamy:

Człowiek jest jakby wszystkim [...]. Uprzytomnić sobie byt człowieka, to uprzytomnić sobie całość bytu w czasie. Człowiek jest Ogarniającym, którym jesteśmy. Ale także jako Ogarniające człowiek jest rozdarty. [...] Ogarniające, którym jesteśmy, uprzytomniamy sobie na wiele sposobów – jako istnienie, świadomość w ogóle, ducha, egzystencję. Jako istnienie człowiek żyje w swoim świecie. Jako myśląca świadomość w ogóle bada przedmioty. Jako duch kształtuje w swoim istnieniu w świecie ideę całości. **Jako możliwa egzystencja odnosi się do transcendencji, dzięki której ujmuje samego siebie jako podarowanego sobie w wolności [wyróżnienie – W.Z.]**⁶³.

Człowiek jest Ogarniającym. Podobnie świat jako całościowy zespół sensów również jest określany przez Jaspersa mianem drugiego, obok człowieka, Ogarniającego. Ponad nimi jest jeszcze Wszechogarniające – sama transcendencja.

Chociaż zakres antropologii Jaspersa jest niezwykle szeroki, to jednak tylko w **egzystencjalnym** wymiarze swojego życia indywidualny człowiek może starać się dosięgnąć transcendencji, której nie jest w stanie w żaden wiążący sposób określić, nazwać czy zrozumieć. Dlatego nie należy zbyt pochopnie utożsamiać transcendencji z Bogiem wiary religijnej. W *Szyfrach transcendencji* czytamy:

Przeto transcendencja oczywiście nie jest przedmiotem poznania, ani przedmiotem, który na gruncie mojej wolności, w jakikolwiek sposób, za pomocą jakichś manipulacji i formalizmów mógłbym uczynić takowym. A mimo to, jako ludzie, posiadamy sposób, by to, co nigdy nie staje się przedmiotem, a co jest w stanie prowadzić nasze życie i co je prowadzi, być może nawet wówczas, gdy o tym nie wiemy, by to sobie wyrazić; gdyż to tkwi w mowie. Mowę transcendencji nazywamy mową szyfrów. W tym sensie sam Bóg jest szyfrem⁶⁴.

To oznacza, że transcendencja jest czymś znacznie więcej niż ograniczonym do religijnej konfesji Bogiem. Ma ona charakter uniwersalny,

⁶³ K. Jaspers, *Filozofia egzystencji: wybór pism*, tłum. D. Lachowska, A. Wołkovicz, Warszawa 1990, s. 71.

⁶⁴ Tenże, *Szyfry transcendencji*, tłum. C. Piecuch, Toruń 1995, s. 50.

ponadreligijny. Jest zatem tak samo ważna dla człowieka wierzącego, jak i niewierzącego. Warunkiem *sine qua non* odniesienia do transcendencji jest jedynie uznanie samego siebie za autonomiczną, niezdeternowaną, wolną wiązkę niemalże nieskończonych możliwości, to znaczy egzystencję. „Transcendencja – niesłyszalna, jeśli pojmować ją jako byt, którego doświadczamy w świecie – przemawia wyraźnie tylko do egzystencji”⁶⁵, pisze filozof w *Filozofii egzystencji*.

Istotą egzystencji jest jej nieograniczona wolność. Rozpoznanie przez człowieka własnej wolności, tego, że „nic nie jest definitywne” oraz że „wszystko jest możliwe” odsyła do wymiaru transcendencji. Filozof „definiuje” egzystencję w następujący sposób: „Egzystencją jest bycie sobą, które odnosi się do siebie samego i przez to do transcendencji; uznaje samo siebie za dar transcendencji, stanowiącej zarazem jego podstawę”⁶⁶. Transcendencja „funduje” wolność człowieka, możliwość „bycia sobą”. Jaspers zauważa:

Wolność egzystencji istnieje bowiem tylko jako tożsamość ze źródłem, wobec którego myślenie staje bezradne. Wolność ta znika w chwili, w której – uznając mój skok za niebyły – ześlizguje się znów w immanencję: na przykład gdy daję się zwięść idei pewnego całościowego, powszechnego, koniecznego i poznawalnego procesu (świata, istnienia, ducha), wobec którego wyrzekam się mojej wolności. To właśnie w tym skoku ku transcendencji pojmuję podstawowe rozstrzygnięcie mojej istoty, decydujące o jej rzeczywistości [wyróżnienie – K.J.]⁶⁷.

Skok w wymiar transcendencji jest skokiem we własną wolność. Eliminacja jej wymiaru z życia oznacza uznanie prymatu konieczności i faktyczności. Między wolnością a transcendencją zachodzi zatem ścisły, nierozzerwalny związek. Nie ma wolności bez transcendencji, tak jak nie ma transcendencji bez wolności.

Relacja wolności do transcendencji nie jest jednak niepodważalna. Z czysto racjonalnego, „chłodnego”, niezaangażowanego punktu widzenia relacja ta ma jedynie charakter postulatu. Wolność jest wybierana, nie zaś narzucana. „Właśnie dlatego – pisze Jaspers – że nie mogę stać się przedmiotem, mogę być wolny. Pytanie, czy istnieje wolność, ma

⁶⁵ Tenże, *Filozofia egzystencji: wybór pism*, s. 142.

⁶⁶ Tamże, s. 94.

⁶⁷ Tamże, s. 99.

swe **źródło** we mnie samym, w tym, że **chcę**, żeby była” [wyróżnienie – K.J.]⁶⁸. W tym sensie, wolność jest sprawą wiary i pragnień, nie zaś wiedzy i pewności. Dlatego stosunek człowieka do samego siebie jako egzystencji jest stosunkiem **niepewności**. Transcendencja nie jest bowiem żadnym bytem, o który można by się oprzeć. Przeciwnie, jak zaznacza Jaspers: „Człowiek jest jednak naoczną rzeczywistością w świecie, transcendencja natomiast jest jakby nieobecna. Nie poddaje się badaniu. Sam jej byt jest wątpliwy. A mimo to celem wszelkiego filozofowania jest upewnienie się o transcendencji”⁶⁹. Swoista realność transcendencji daje o sobie szczególnie znać w **sytuacjach granicznych**. Jaspers pisze w *Wierze filozoficznej wobec objawienia*:

Sytuacje graniczne są nieuniknione. Nie możemy ich przekroczyć. Ale dopiero wstrząs, którego doznajemy, gdy sytuacje graniczne stają się naszym doświadczeniem, przywodzi nas jako możliwą egzystencję do nas samych. Przesłaniając je sobie, pozostajemy dla samych siebie ciemnością, tak jak ciemnością pozostają dla nas wszelkie sprawy istotne. **Wielkość człowieka polega na tym, czym staje się on w doświadczeniu sytuacji granicznych.** [wyróżnienie – W.Z.]. [...] Sytuacjami granicznymi nazywamy nieuchronność walki, cierpienia, śmierci, przypadku⁷⁰.

Czesława Piecuch komentuje ten wątek w myśli Jaspersa:

Człowiek Jaspersa w sytuacjach granicznych odpowiada na uwarunkowania – samookreśleniem siebie, na śmierć – głębią życia, na cierpienie – szczęściem płynącym z pokonania słabości swego empirycznego bytu, na zagrożenie – heroizmem. Widzimy człowieka zagubionego w świecie rzeczy i zjawisk, a jednak wytrwale pytającego o drogę i sens, skazanego na wieczne niespełnienie, ale nieustającego w poszukiwaniu piękna i dobra, przeżywającego klęskę i rozdarcie, ale dążącego do harmonii i absolutu. A więc jako zasadnicze przesłanie tej myśli występuje nie rezygnacja, ale pytanie i szukanie będące drogowskazem życia ludzkiego⁷¹.

Nieustępliwy zryw, dążenie do zwycięstwa i przekroczenia negatywnej stawki sytuacji granicznej – oto świadectwo na rzecz transcendencji.

⁶⁸ Tamże, s. 163.

⁶⁹ Tamże, s. 68.

⁷⁰ Tenże, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1999, s. 407.

⁷¹ C. Piecuch, *Człowiek metafizyczny*, Warszawa–Kraków 2001, s. 167.

Transcendencja jednak nigdy nie jest dana człowiekowi wprost. Swoista mowa transcendencji to mowa szyfrów. Czytamy w *Szyfrach transcendencji*:

Istnieje niezliczona ilość szyfrów. Występują na przestrzeni całej historii, w Starym Testamencie, w Nowym Testamencie; nie da się ich sprowadzić do wspólnego mianownika, choć teologowie próbują je czasem uporządkować w jedną wielką systematyczną całość – to niemożliwe. Istotne jest to, że są historyczne, występują w formie jednorazowej. Dlatego nie mówi się o Bogu w ogóle, lecz o Bogu Abrahama, Jakuba, o Bogu, który ukazał się Mojżeszowi, itd.: konkretnie, historycznie, ale w szyfrach. Można powiedzieć tak: w zależności od tego, jakiego Boga człowiek widzi w szyfrach, takim sam się staje. Zmagania człowieka o samego siebie przebiegają w [formie – K.J.] jego zmagania o boskość. [...]. Oczywiście w trakcie tego zmagania człowiek wytwarza szyfry, jednak w tych wytworzonych szyfrach mówi przedmiot, przemawia rzeczywistość transcendencji przejawiająca się w czymś obiektywnym. Nie da się zaprzeczyć rzeczywistości transcendencji, tak jak nie da się zaprzeczyć rzeczywistości człowieka, w tym wypadku człowieka, który jest możliwą egzystencją, bo człowiek jako istota pozwalająca się zbadać psychologicznie, jest oczywiście czymś innym⁷².

Droga do transcendencji jest zatem drogą ściśle indywidualną. Zakłada ona wysiłek interpretacji, interpretacji, która nie zmierza jednak do „demitologizacji”. Przeciwnie, szyfr ma pozostać tym, czym jest: niejasnym zespołem kodów, które odczytuje się w ściśle określonym, indywidualnym usytuowaniu⁷³. W perspektywie, którą proponuje Jaspers, Bóg biblijnej wiary jest szyfrem bezosobowej transcendencji, nie zaś Kimś, kogo należy przyjąć „w bojaźni i drzeniu” jako bezpośrednie Ty modlitwy.

Transcendencja jest pojęciem *par excellence* filozoficznym. Jaspers, wprowadzając ją do swojej filozofii, nie deprecjonuje Boga wiary religijnej. Zdaniem Jaspersa, filozofia jest dziedziną agnostyczną. Nie jest przez to wroga religii, przeciwnie, uznaje ją za prawomocną możliwość. Filozofia egzystencjalna jest pozytywną filozofią możliwości. Sama jednak utrzymuje dystans wobec twierdzeń religijnych. W *Filozofii egzystencji* Jaspers stwierdza:

Charakteryzujemy religię tak, jak przedstawia się nam ona z punktu widzenia filozofii – z zewnątrz. I choć taki sposób ujęcia religii jest nieunikniony, przyznać

⁷² K. Jaspers, *Szyfry transcendencji*, s. 45.

⁷³ Zob. tamże, s. 96.

trzeba, że jest on niezadowolający, być może rozmija się wręcz z rzeczywistością religijnej wiary [wyróżnienie – K.J.]⁷⁴.

W innym fragmencie tekstu zawiera myśl:

Dla filozofii szyfr jest postacią transcendentnej rzeczywistości w świecie, w którym wszystko może stać się szyfrem, lecz nic nim nie jest w nieodparty dla intelektu sposób. Szyfru nie można zinterpretować przez odwołanie się do czegoś innego. Ale przestaje być szyfrem i staje się empiryczną rzeczywistością, gdy ma być postrzegany jako coś wyróżnionego, jako uchwytna obecność świętości wyodrębniającej się ze świata⁷⁵.

Rzeczą filozofii nie jest budzenie do wiary religijnej, lecz uwrażliwianie na transcendencję, to znaczy, uczenie trwania w niepewności, rozdarciu i otwarciu na pozytywne możliwości, które niesie ze sobą życie. Filozofia więc ma uczyć odwagi samodzielnego radzenia sobie z szyframi tajemniczej, wszechogarniającej, nienazwanej transcendencji, nie zaś pełnić funkcję apologetyczną, *philosophia ancilla theologiae*.

Filozofia i religia potrzebują siebie nawzajem. Filozofia, karmiąc się treściami religii, jest od niej zależna. Pisze Jaspers w *Filozofii egzystencji*:

Jeśli filozofowanie jest krążeniem wokół transcendencji, to musi się jakoś odnosić do religii. [...] Religia, jeśli ma pozostać prawdziwa, potrzebuje sumienia filozofii; filozofia, jeśli nie chce być pusta – substancji religii. [...] Filozofia ze swej natury nie może dążyć do zwycięstwa nad religią, musi ją uznawać, ale jako przeciwny biegun, związany z nią przez to przeciwieństwo, jako coś, co ją stale zajmuje, bo stale niepokoi, drażni, stanowi wyzwanie. Filozofia nie może dążyć do zastąpienia religii, nie może z nią konkurować ani propagować siebie wbrew niej. Przeciwnie: filozofia musi religię akceptować, przynajmniej jako rzeczywistość, której sama zawdzięcza istnienie. Gdyby religia nie była częścią życia ludzkości, nie istniałaby też filozofia. Ale dla filozofii jako takiej gwarancją transcendencji nie może być objawienie, musi zbliżać się do bytu w danym człowiekowi jako człowiekowi samoobjawianiu się Ogarniającego [...] przez dziejowość języka transcendencji⁷⁶.

Jaspers, odnosząc się do religii, uznaje nawet jej prymat względem poznania filozoficznego. Czytamy:

⁷⁴ Tenże, *Filozofia egzystencji: wybór pism*, s. 146.

⁷⁵ Tamże, s. 149.

⁷⁶ Tamże, 72–73.

Do rzeczywistości religii nie można dotrzeć przez filozofowanie. Jest ona czymś innym – może czymś więcej – niż to, co może uobecnić i pojąć filozofia. Filozofia nie ma do zaoferowania nic, co równoważyłoby pozytywność religii. Mimo to filozofowanie nie jest wyzbyta pozytywności, i to nie takiej, której podstawowy charakter jest w religii jeśli nie gubiony, to przynajmniej zagrożony⁷⁷ [wyróżnienie – K.J.].

Zamiast wiary Jaspers wprowadza więc termin „wiara filozoficzna”.
W *Wierze filozoficznej* czytamy:

Wiarę filozoficzną, wiarę człowieka myślącego cechuje zawsze to, że istnieje tylko w powiązaniu z wiedzą. Chce ona wiedzieć tyle, ile wiedzieć można i samą siebie przenikać. [...] A dalej, wiara filozoficzna chce rozjaśniać siebie samą. Kiedy filozofuję, nie przyjmuję niczego zwyczajnie, bez zgłębienia, tak jak mi się nasuwa. Wiara nie może wprawdzie stać się powszechnie obowiązującą wiedzą, ale ma mi się uobecnić drogą przekonania się samemu. I ma się stawać coraz jaśniejsza, bardziej świadoma, a świadomość ma posuwać ją naprzód⁷⁸.

Piecuch, w monografii poświęconej myśli Jaspersa, stwierdza:

Boskość wiary filozoficznej pozostaje nieskończenie transcendentna, stąd dla niej musi wystarczyć, „że Bóg jest”, a nie „czym jest”. Ale choć ta wiara odrzuca Boga obrazowego, to odzyskuje Go na powrót w szyfrze, czyniąc Jego wyobrażenie „ulotnym” po to, by móc je transcendować do samej podstawy rzeczywistości. Ta „ulotność” powoduje, że zwątpienie przynależy nieuchronnie do wiary filozoficznej⁷⁹.

Wiara filozoficzna to wiara, w której funkcję prymarną pełni rozumienie. Granice rozumienia są zatem granicami wiary. Bezosobowa, tajemnicza transcendencja – przedmiot wiary filozoficznej, jest uznawana za kategorię racjonalną, jej przyjęcie bowiem nie wymaga żadnych „twardych”, doktrynalnych deklaracji, lecz jest wyłącznie sprawą egzystencjalnej wolności.

Można zapytać, na czym polegałaby zatem filozoficzna niewiara? Jaspers daje następującą odpowiedź:

Niewiara pozwala człowiekowi tkwić w faktach byle jakiego życia, zdać się na poznanie konieczności i to, co nieuniknione, zatopić się w pesymizmie schyłku, w gasnącej świadomości. Człowiek dusi się w swoim rzekomo określonym bycie.

⁷⁷ Tamże, s. 152.

⁷⁸ K. Jaspers, *Wiara filozoficzna*, tłum. zb., Toruń 1995, s. 12.

⁷⁹ C. Piecuch, *Metafizyka egzystencjalna Karla Jaspersa*, Kraków 2011, s. 294.

Wiara filozoficzna jest jednak wiarą człowieka w swoje możliwości. W nich oddycha jego wolność [wyróżnienie – K.J.]⁸⁰.

Jeśli wolne opowiedzenie się za transcendencją uznamy za wybór dobra, to wybór niewiary może być interpretowany jako preferencja na rzecz zła, którego „zło” właśnie na tym polega, że deprecjonuje wolność i w jej miejsce stawia konieczność. Zło dehumanizuje człowieka, sprowadza go do poziomu skończonej, wyłącznie biologicznej istoty. Jaspers niewiele jednak uwagi poświęca złu jako takiemu. W *Wierze filozoficznej wobec objawienia* podkreśla:

Zło jest dla nas zjawiskiem w czasie. Zła i dobra nie byłoby, gdybyśmy mogli patrzeć na rzeczy ze stanowiska ponadosobowej transcendencji. Ale ulegamy iluzji, gdy usiłujemy choćby tylko załączkowo myśleć ze stanowiska transcendencji. W ostatecznym rozrachunku możemy tylko myśleć ku transcendencji⁸¹.

Szyfry, które dotyczą pochodzenia zła, są ideami, które nadają jasność postawie wewnętrznej myślącego czy w ogóle ją generują. Do idei tych nie odnosimy się neutralnie, jak do hipotez, które dotyczą świata rzeczy⁸².

Sam podział na dobro i zło może zostać więc utrzymany o tyle tylko, o ile odniesiony zostanie do wszechogarniającej transcendencji.

Martin Buber

Fundamentalną kategorią filozofii Martina Bubera jest spotkanie. Człowiek jest istotą dialogiczną. W *Ja i Ty* filozof pisze:

Gdy stoję naprzeciw człowieka jako mojego Ty, gdy mówię do niego podstawowe słowo Ja-Ty, nie jest on rzeczą pośród rzeczy i nie składa się z rzeczy. Nie jest Nim lub Nią, oddzielnym od innego On lub Ona, punktem naniesionym na sieć utkaną z przestrzeni i czasu; nie jest też ukształtowaniem, podpadającym pod doświadczenie i dającym się opisać, luźną wiązką określonych właściwości. Bez sąsiadów i bez spojeń jest on Ty i wypełnia horyzont. Nie żeby nic poza nim nie istniało: wszystko inne jednak żyje w jego świetle [wyróżnienie – M.B.]⁸³.

⁸⁰ K. Jaspers, *Wiara filozoficzna*, s. 54.

⁸¹ Tenże, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, s. 478.

⁸² Tamże.

⁸³ M. Buber, *Ja i Ty: wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992, s. 43.

Człowiek nie jest monadą, samotnym Ja, które istnieje samo w sobie. Każdy człowiek jest ze swej istoty „wychylony” na zewnątrz. Indywidualne Ja może dokonywać aktu uprzedmiotowienia, „zabijając” Ty i zamieniając je w To bądź Ono – postać bytu bezosobowego, rzecz. Buber stwierdza:

Nie istnieje Ja w sobie, istnieje tylko Ja podstawowego słowa Ja-Ty i Ja podstawowego słowa Ja-Ono. Kiedy człowiek mówi Ja, chodzi mu o jedno z nich. Kiedy mówi Ja, obecne jest Ja, które ma na myśli. Nawet gdy mówi Ty lub Ono, obecne jest Ja jednego lub drugiego podstawowego słowa⁸⁴.

Dialogiczność człowieka, według Bubera, nie ogranicza się do poziomu relacji międzyludzkiej. Ty to nie tylko Ty innej osoby. Rzeczywistość nieosobowa także może być ujmowana na sposób Ty. Filozof podaje osobliwy przypadek drzewa jako Ty, wówczas:

Obecne jest wszystko, co dotyczy drzewa: jego forma i mechanika, jego kolory i chemia, jego rozmowa z żywiołami i rozmowa z gwiazdami – wszystko jako jedna całość. Drzewo nie jest wrażeniem, grą mojej wyobraźni, wartością nastrojową; ono żyje naprzeciw mnie i ma ze mną do czynienia, tak jak ja z nim – tylko inaczej. Nie próbujmy osłabiać sensu relacji: relacja jest wzajemnością. Miałoby więc ono – drzewo – świadomość podobną do naszej? Tego nie wiem. [...] To nie z duszą drzewa czy driadą spotykam się, lecz z nim samym⁸⁵.

Każde, bezpośrednio „dotknięte” w spotkaniu Ty: czy jest to przedmiot, czy drugi człowiek, czy też jakakolwiek istota duchowa, jest ściśle indywidualne i niepowtarzalne. Jednocześnie poprzez każde Ty konkretne „prześwituje” Ty Boga. Buber zaznacza: „W każdej z tych sfer, przez wszystko, co nam się uobecnia, sięgamy spojrzeniem skraju wiecznego Ty, czujemy jego powiew; w każdym Ty zagadujemy Ty wieczne, w każdej sferze w odpowiedni dla niej sposób”⁸⁶. Bóg jest zatem absolutnym Ty, danym tak w bezpośredniości zwrotu modlitwy, jak i w pośredniości relacji z poszczególnymi Ty.

⁸⁴ Tamże, s. 40.

⁸⁵ Tamże, s. 42.

⁸⁶ Tamże, s. 41.

Relacja Ja-Ty nie jest doświadczeniem⁸⁷. Doświadcza się tego, co przedmiotowe. Natomiast z Ty wchodzi się w relację. Zasadą odniesienia osoby do zewnętrznych Ty jest wyłącznie miłość. Pisze Buber:

Nie jest to przerośnia, lecz rzeczywistość: miłość nie jest związana z Ja w taki sposób, by Ty miała uważać tylko za „treść”, za przedmiot; ona istnieje między Ja i Ty. Kto o tym nie wie, nie wie swą istotą, ten nie zna miłości, nawet jeśli przypisuje jej uczucia, których doświadcza, doznaje, smakuje i które wyraża. Miłość jest działaniem w świecie. Dla tego, kto trwa w miłości, kto w niej spogląda, ludzie wyzwają się z tego, co ich wikał w wir życia; dobrzy i źli, mądrzy i głupi, piękni i brzydcy, jeden po drugim stają się dla niego rzeczywistymi, stają się Ty, to znaczy tymi, którzy się wyrwali, wyszli, którzy jako niepowtarzalni są naprzeciw [wyróżnienie – M.B.]⁸⁸.

Między indywidualnym Ja, drugim człowiekiem, a Ty Boga zachodzi ścisła, nierozzerwalna więź, która opiera się na miłości. Miłość zachodząca między Ja a Ty ustanawia symetrię wzajemności. To oznacza, że na poziomie relacji międzyludzkich obowiązuje dosłownie rozumiana biblijna zasada „miłuj bliźniego jak siebie samego”. Kochając, Ja ma prawo oczekiwać wzajemności. W tym sensie miłość, tak jak zakreśla ją na kartach *Ja i Ty* Buber, nie jest bezinteresowna i bezwarunkowa. Bezwarunkowe jest jedynie odniesienie do wiecznego Ty Boga.

Drugi człowiek może zostać zredukowany do To. Dzieje się tak wówczas, gdy Ja odwraca od Ty swoje skupienie i uwagę. O ile jednak człowiek może, a nawet w końcu musi sprowadzić drugiego do rzędu To, o tyle nie jest to możliwe w odniesieniu do Boga. Tadeusz Gadacz komentuje ten wątek w twórczości Bubera:

Jeśli „Ty” drugiego człowieka może stać się „To”, to istnieje jednak takie „Ty”, które „To” stać się nie może – „Ty” Boga. Bóg jako „Ty” nie może stać się „To” (przedmiotem). Jego istnienie nie może być wyprowadzone ani z natury, której jest stwórcą, ani z historii, którą kieruje, ani z ludzkiej myśli. Innym ważnym dla Buber wyróżnikiem Boga jest Jego zewnętrzność. Bóg jest dlań zawsze kimś „naprzeciw”. Nie może być immanentny⁸⁹.

⁸⁷ Zob. tamże, s. 43.

⁸⁸ Tamże, s. 47.

⁸⁹ T. Gadacz, *Filozofia Boga w XX wieku: Od Lavellè'a do Tischnera*, Kraków 2007, s. 195.

Bóg jest zatem transcendentny, lecz nie odległy. Skoro nie można Go uprzedmiotowić, jest On zawsze obecny, dany jako Absolutne Ty. W *Ja i Ty* czytamy:

W relacji do Boga bezwarunkowa wyłączość i bezwarunkowa włączość stanowią jedno. Kto wchodzi w absolutną relację, tego nie obchodzi już nic pojedynczego: rzeczy czy istoty, ziemia czy niebo; wszystko jednak zawiera się w relacji. Wejście bowiem w czystą relację to nie rezygnacja ze wszystkiego, lecz widzenie wszystkiego w Ty. Nie wyrzekanie się świata, lecz stawianie go na jego podstawie. Odwracanie się od świata nie pomaga w dojściu do Boga [...] Kto jednak widzi świat w Bogu, ten trwa w Jego obecności⁹⁰.

Bóg nie żąda od człowieka porzucenia świata. Droga do Boga nie jest drogą ascezy i wyrzeczenia. Przeciwnie, bezpośrednie, ufne, indywidualne przywołanie Boga jako bliskiego Ty prowadzi do świata, świata, który nie jest zespołem prywatnych sensów i egoizmów, lecz światem relacji, to znaczy miejscem, w którym znaczenie ma bliskość, ufność i międzyludzkie braterstwo.

Droga do Absolutu nie jest elitarną drogą dla wybrańców. Samo pragnienie Boga, prostota intencji wystarczą, aby Go spotkać. Absolutne Ty objawia się bowiem człowiekowi „tu i teraz”. Nie ma w życiu człowieka takiej chwili, w której nie mógłby sięgnąć Boga. W *Ja i Ty* czytamy o objawieniu Boga:

Jest to wieczne, obecne w tu i teraz objawienie. Nie znam żadnego, które w pierwotnym przejawie byłoby równe, nie wierzę w nie. Nie wierzę w samonazwanie się Boga, w Jego samookreślenie się przed ludźmi. Słowa objawienia brzmią: jestem, który jestem. Objawiające jest objawiającym. Istnieje obecne, nic więcej. Tryska wieczne źródło siły, trwa wieczne dotknięcie, rozbrzmiewa wieczny głos, nic więcej⁹¹.

Stanisław Kowalczyk przygląda się Buberowskiemu rozumieniu objawienia:

Buber zasadniczo akceptował ideę Objawienia, lecz jego powstanie i treść wyjaśniał naturalistycznie. W życiu religijnym akcentował dialog człowieka i Boga. Nie jest on stanem trwałym, dlatego religijność człowieka przechodzi okresy nasilenia i regresów. Wówczas tworzą się kodeksy dogmatyczne i etyczne, interpretowane jako doktrynalna zawartość Objawienia. Autor uznaje ich prawdziwość tylko

⁹⁰ M. Buber, *Ja i Ty: wybór pism filozoficznych*, s. 87.

⁹¹ Tamże, s. 110.

w sposób relatywny: mają swój sens jedynie w całości życia ludzkiego i jego doświadczeń. Żadnej jednak religii i żadnemu Objawieniu nie przypisuje wartości i prawdy absolutnej. W religijnym Objawieniu istotnym elementem jest pewność obecności Boga, związana z faktem bezpośredniego z Nim dialogu. Przeżycie realności bóstwa nadaje sens ludzkiemu życiu⁹².

Absolutne Ty nie ogranicza się zatem do konkretnej konfesji, choć oczywiście Jego rodowód jest biblijny. Bóg jest tajemnicą bliskiej obecności, której nie może wyczerpać żadna religia.

Skoro Bóg jest Absolutnym, a jednocześnie podstawowym Ty człowieka, to dlaczego nie jest to powszechnie rozpoznane? Dlaczego człowiek traci poczucie faktu bycia stworzonym, pochodnym od wiecznego Ty? Dlaczego Ja uznawane jest za samowystarczalne? Buber wyjaśnia, że człowiek współczesny żyje w epoce **zaćmienia** Boga:

Charakter godziny świata, w której żyjemy, polega na zaćmieniu niebiańskiego światła, na zaćmieniu Boga. Nie jest to jednak wydarzenie, które można należycie uchwycić, wychodząc jedynie od przemian, które dokonały się w duchu człowieka. Zaćmienie słońca zachodzi między słońcem a naszymi oczami, nie we wnętrzu oczu. Również filozofia nie traktuje nas jako ślepych w stosunku do Boga – sądzi ona tylko, że brakuje nam dzisiaj dyspozycji duchowej, która umożliwiłaby ponowne pojawienie się „Boga i bogów” i przesunięcie się przed naszymi oczami podniosłych obrazów. Jeśli jednak człowiek w sytuacji, gdy, jak tutaj, coś wydarza się między niebem a ziemią, obstaje przy tym, by odkrywać ujawniającą tajemnicę siłę, pozostając w obrębie myślenia ziemskiego, to traci on wtedy wszystko. Kto wzbrania się stawić czoło działającej rzeczywistości transcendencji jako takiej, kto wzbrania się czoło naszemu Naprzeciw jako takiemu, ten ma swój wkład w powstanie ludzkiego aspektu zaciemnienia⁹³.

Zaćmienie Boga nie jest jednakże stwierdzeniem jego śmierci. Zaćmienie jest wyłącznie problemem człowieka, który traci zdolność rozpoznania podstawy własnego bytu, kierując swoje zainteresowania w stronę zdepersonalizowanej sfery To, w stronę świata użyteczności, techniki i wygody.

⁹² S. Kowalczyk, *Bóg w myśli współczesnej: problematyka Boga i religii u czołowych filozofów współczesnych*, s. 336.

⁹³ M. Buber, *Zaćmienie Boga*, tłum. P. Lisicki, Warszawa 1994, s. 20–21.

Relacja człowieka do Boga jest relacją wiary, zaufania. Wiara, według Buber, rozwidla się jednak na dwa niezależne typy. W *Dwóch typach wiary* filozof pisze:

Istnieją dwa – i ostatecznie tylko dwa – odmienne od siebie typy wiary. Występuje oczywiście wielka różnorodność treści wiary, ale ją samą znamy tylko w dwóch podstawowych postaciach. Obie one dają się unaocznic za pomocą prostych faktów wziętych z naszego życia: **jedna wiąże się z faktem, że mam do kogoś zaufanie, choć nie mogę tego zaufania dostatecznie „uzasadnić”, druga z faktem, że – również nie mogąc tego dostatecznie uzasadnić – uznaję za prawdziwy pewien stan rzeczy** [wyróżnienie – W.Z.]. W obu wypadkach owa niemożność uzasadnienia nie wynika z niedostatku mojej zdolności myślowej, lecz chodzi tu o pewną istotową cechę mojego stosunku do tego, do kogo mam zaufanie albo do tego, co uznaję za prawdziwe⁹⁴.

Wiara rozumiana jako zaufanie do osoby jest, zdaniem Bubera, właściwym sposobem odnoszenia się do Boga. Filozof twierdzi, że taka postać wiary jest właściwa starotestamentowym dziejom Izraela, który pozostaje z Bogiem w nieustannej relacji, burzliwym dialogu. Wiara w pewien zestaw prawd natomiast, „wiara, że” jest właściwa chrześcijaństwu, które opiera się na wierze w zmartwychwstanie Chrystusa.

Właściwe życie religijne, wiara w Boga zasadza się zatem na modlitewnym zwrocie do Ty oraz gotowości do działania, zdolności do ofiary. W *Ja i Ty* Buber mówi:

Człowiek, który się modli, oddaje się bezwzględnej zależności i potrafi – w niepojęty sposób – jeśli nawet nie zjednać sobie Boga, to wpłynąć na Boga; bo nie pożądając już niczego dla siebie, widzi Jego działanie palające najwyższym płomieniem. A człowiek składający ofiarę? [...] Mówi tylko: „Niech się dzieje Twoja wola”, ale prawda dopowiada za niego: „Przeze mnie, którego potrzebujesz”. Co odróżnia ofiarę i modlitwę od wszelkiego rodzaju magii? Ta ostatnia chce działać, nie wchodząc w relację i uprawia swe sztuki w próżni; natomiast ofiara i modlitwa stają „przed obliczem” w spełnieniu świętego podstawowego słowa, które oznacza wzajemne oddziaływanie. Mówią i słyszą Ty⁹⁵.

Głęboko zakorzeniona religijnie myśl Bubera pozostaje jednak w mocnej kontrze wobec religii instytucjonalnej. Kowalczyk stwierdza:

⁹⁴ Tenże, *Dwa typy wiary*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1995, s. 17.

⁹⁵ Tenże, *Ja i Ty: wybór pism filozoficznych*, s. 90.

Dystans Bubera wobec religii jaskrawo ujawnił się w jego krytyce doktrynalnej i kultycznej funkcji religii. [...] Kult nie może być surogatem osobistej modlitwy i bezpośredniego spotkania z Bogiem. Religia nie powinna być wyizolowana z całości życia człowieka: jego doświadczeń, wartości, celów. Wówczas pozostaje tym, czym jest ze swej istoty: dialogiem naszego „ja” z absolutnym „Ty”⁹⁶.

Pozytywna religijność polega na nieustannym przeżywaniu **pierwiastka religijnego**, na odnoszeniu się do Ty. W *Zaćmieniu Boga* czytamy: „Traktowany w ścisłym znaczeniu pierwiastek religijny przejawia się tylko w relacji osoby ludzkiej z absolutem, wtedy i o ile osoba ludzka wkracza w tę relację i trwa w niej”⁹⁷.

Skoro odniesienie człowieka do Boga jest „partnerskim” odniesieniem Ja do Ty, to czym w kontekście tej fundamentalnej relacji będzie zło? W *Obrazach dobra i zła*, tekście wydanym jako uzupełnienie *Ja i Ty*, Buber pisze o złu jako „pozytywnym” popędzie, który wraz z drugim popędem – dobrem, służy temu, co nadrzędne:

Sens tej nauki uchwycimy dopiero wówczas, gdy rozpoznamy ich [dobra i zła – W.Z.] istotową odmiennosć; gdy rozpoznamy „popęd zły” jako namiętność, a więc jako swoistą siłę człowieka, bez której nie może on płodzić ani wydawać na świat i która sama w sobie nie ma określonego kierunku i prowadzi na manowce, „popęd dobry” zaś jako sam kierunek, kierunek do Boga. Zjednoczyć oba popędy znaczy nadać pozbawionej kierunku potencji namiętności kierunek, który czyni ją zdolną do wielkiej miłości i wielkiej służby. Tylko w ten sposób, nie inaczej, może człowiek stać się całym, zamierzonym w stworzeniu człowiekiem⁹⁸.

Buber nie demonizuje zatem zła, ale w pozytywny sposób próbuje je zasymilować i podporządkować temu, co absolutne – miłości. Zło jest przez niego rozumiane jako ślepa siła, zryw. Dlatego można wyciągnąć wniosek, że zło objawia swoją niszczyielską siłę w tym momencie, w którym zatracone zostaje fundamentalne odniesienie do Ty. Świat, w którym prymarną funkcję pełni odniesienie do To, jest światem bezdusznym, ślepym, zdehumanizowanym. Tylko zwrot w stronę miłości i relacji może powstrzymać postępujące **zaciemnienie** Boga.

⁹⁶ S. Kowalczyk, *Bóg w myśli współczesnej*, s. 337–338.

⁹⁷ M. Buber, *Zaćmienie Boga*, s. 88.

⁹⁸ Tenże, *Ja i Ty*, s. 185–186.

Bibliografia

Martin Buber

a) Bibliografia podmiotowa

- Buber M., *Dwa typy wiary*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1995.
Buber M., *Ja i Ty: wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992.
Buber M., *Zaćmienie Boga*, tłum. P. Lisicki, Warszawa 1994.

b) Bibliografia przedmiotowa

- Gadacz T., *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle'a do Tischnera*, Kraków 2007.
Kowalczyk S., *Bóg w myśli współczesnej*, Wrocław 1982.

Albert Camus

Bibliografia podmiotowa

- Camus A., *Człowiek zbuntowany*, tłum. J. Guze, Kraków 1991.
Camus A., *Eseje*, tłum. J. Guze, Warszawa 1974.
Camus A., *Notatniki 1935–1959*, tłum. J. Guze, Warszawa 1994.

Bibliografia przedmiotowa

- Kałuża M., *Buntownik. Ewolucja i kryzys w twórczości Alberta Camusa*, Kraków 2017.
Kałuża M., *Elementy filozofii absurdu w dramaturgii Alberta Camusa*, Kraków 2016.
Merton T., *7 esejów o Albercie Camus*, tłum. R. Krempł, Bydgoszcz 1996.
Zalewski W., *Albert Camus – filozof ludzkiej (bez)nadziei*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2017, t. XLV, z. 1.
Życiński J., *Wiara wątpiących*, Kraków 2003.

Karl Jaspers

Bibliografia podmiotowa

- Jaspers K., *Filozofia egzystencji: wybór pism*, tłum. D. Lachowska, A. Wołkowicz, Warszawa 1990.
Jaspers K., *Szyfry transcendencji*, tłum. C. Piecuch, Toruń 1995.
Jaspers K., *Wiara filozoficzna*, tłum. zb., Toruń 1995.
Jaspers K., *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1999.

Bibliografia przedmiotowa

- Piecuch C., *Człowiek metafizyczny*, Warszawa–Kraków 2001.
Piecuch C., *Metafizyka egzystencjalna Karla Jaspersa*, Kraków 2011.

Gabriel Marcel

Bibliografia podmiotowa

- Marcel G., *Być i mieć*, tłum. D. Eska, Warszawa 1998.
Marcel G., *Dziennik metafizyczny*, tłum. E. Wende, Warszawa 1987.
Marcel G., *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1984.
Marcel G., *Od sprzeciwu do wezwania*, tłum. S. Ławicki, Warszawa 1965.
Marcel G., *Tajemnica bytu*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1995.

Bibliografia przedmiotowa

- Dec I., *Dwie antropologie. Tomaszowa a Marcelowa teoria człowieka*, Wrocław 1995.
Gielarowski A., *Tajemnica obecności. Bycie i intersubiektywność w filozofii Gabriela Marcela*, Kraków 2013.
Mukoid E., *Filozofia zła: Nabert, Marcel, Ricœur*, Kraków 1993.
Kowalczyk S., *Bóg w myśli współczesnej: problematyka Boga i religii u czołowych filozofów współczesnych*, Wrocław 1982.

- Tarnowski K., *Filozofia religii czy filozofia religijna? Główne nurty francuskiej filozofii religii* [w:] tenże, *Tropy myślenia religijnego*, Kraków 2009.
- Tarnowski K., *Ku absolutnej ucieczce: Bóg i wiara w filozofii Gabriela Marcela*, Kraków 1993.

Paul Ricœur

Bibliografia podmiotowa

- Ricœur P., *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*, tłum. zb., Warszawa 1991.
- Ricœur P., *Religia, ateizm, wiara*, tłum. H. Bortnowska [w:] M. Philibert, *Paul Ricœur, czyli Wolność na miarę nadziei (szkic o twórczości i wybór tekstów)*, tłum. zb., Warszawa 1976.
- Ricœur P., *Symbol daje do myślenia*, tłum. S. Cichowicz [w:] M. Philibert, *Paul Ricœur, czyli Wolność na miarę nadziei (szkic o twórczości i wybór tekstów)*, tłum. zb., Warszawa 1976.
- Ricœur P., *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986.
- Ricœur P., *Zło. Wyzwanie rzucone filozofii i teologii*, tłum. E. Burska, Warszawa 1992.
- Ricœur P., *Życie aż do śmierci oraz Fragmenty*, tłum. A. Turczyn, Kraków 2007.

Bibliografia przedmiotowa

- Mukoid E., *Filozofia zła. Nabert, Marcel, Ricœur*, Kraków 1993.
- Lena M., *Nadzieja według Paula Ricœura*, tłum. R. Grzywacz [w:] *Między przedmiotowością a podmiotowością: intencjonalność w fenomenologii francuskiej*, red. A. Gielarowski, R. Grzywacz, Kraków 2011.
- Tarnowski K., *Pragnienie metafizyczne*, Kraków 2017.

Streszczenia i słowa kluczowe

Michał Januskiewicz – Zamiast wstępu:
o postsekularyzmie z perspektywy hermeneutycznej

Zjawisko postsekularyzmu zostało w artykule scharakteryzowane jako istotna korekta kultury nowoczesnej, która, choć dokonuje się w jej ramach, to jednak znacząco przesuwając akcenty i próbuje na nowo rozważyć miejsce religii w kulturze i doświadczeniu egzystencjalnym. Zwrócono uwagę, że w dyskusjach, które rozgorzały w ostatnich latach wokół doświadczenia religijnego, szczególną rolę odgrywa refleksja hermeneutyczna, a jej miejsce na mapie dyskursu postsekularnego jest bardzo istotne. Autor rozwija w tekście trzy wątki o dużym znaczeniu dla postsekularnego zwrotu religijnego. Zastanawia się, po pierwsze, w jaki sposób kultura europejska przebyła drogę do postsekularyzmu (Caputo); po drugie, na jakich warunkach prowadzić można dziś filozoficzną debatę nad miejscem religii na scenie publicznej (Vattimo, Rorty); po trzecie, jakiej przemianie i zróżnicowaniu ulegają we współczesnej filozofii hermeneutycznej sposoby interpretacji Boga i doświadczenia wiary (Derrida, Caputo, Marion, Vattimo, Kearney).

Słowa kluczowe: hermeneutyka, postsekularyzm, sekularyzacja, desakralizacja

Ks. Andrzej Draguła – Powrót wiary, religii czy duchowości?
Teolog wobec postsekularyzmu

W artykule podjęty został problem teologicznej interpretacji zjawiska postsekularyzmu. Pojęciem tym obejmuje się bardzo wiele różnych procesów i symptomów wskazujących na powrót czynnika religijnego do życia społecznego. Autor formułuje tezę, że tendencje postsekularne wcale nie muszą sprzyjać ewangelizacyjnym celom Kościoła, gdyż stają się namiastką dającą poczucie religijnego pocieszenia i duchowego zaspokojenia. Stawia to instytucję Kościoła w trudnej sytuacji,

gdyż głoszenie zbawienia i rzeczywistości „innego świata” natrafia na poczucie religijnej samowystarczalności.

Słowa kluczowe: ateizm, duchowość, postsekularyzm, sekularyzm, zbawienie

Ireneusz Szczukowski – Oddalenie i dystans.

Hölderlin Jeana-Luca Mariona

Celem szkicu jest próba odpowiedzi na pytanie, dlaczego poezja Hölderlina jest ważna dla Jeana-Luca Mariona – jego projektu przekroczenia dyskursu metafizycznego, który zdaniem francuskiego filozofa odpowiedzialny jest za „ontoteologiczną idolatrię” oraz jakie tryby interpretacyjne uruchamia Marion, czytając teksty niemieckiego poety, który na trwałe zapisał się w dziejach kultury europejskiej.

Słowa kluczowe: postsekularna lektura, poezja Hölderlina, dystans, teologia negatywna

Łukasz Kołoczek – Duch muzyki:
rekonstrukcja pojęcia i dzisiejsze przejawy

Celem artykułu jest rekonstrukcja pojęcia duch muzyki, które pojawia się w tytule pierwotnej wersji książki Nietzschego *Narodziny tragedii*. Formuła ta może budzić zdziwienie, gdyż nie mogłaby zostać wypowiedziana ani na gruncie filozofii Kanta, ani Hegla. Możliwa jest wyłącznie na gruncie filozofii Schopenhauera, z której Nietzsche, pisząc *Narodziny tragedii*, obficie korzysta. U Schopenhauera jednakże termin ten także się nie pojawia. Duch muzyki jest zatem oryginalnym pomysłem Nietzschego. Na podstawie tej książki dokonano w artykule rekonstrukcji tytułowego pojęcia, wskazując jednocześnie na formalne podobieństwa między pojęciem Hegłowskiego ducha a duchem muzyki. W konkluzjach postawiono pytanie o współczesną duchowość, do diagnozy której rekonstruowane pojęcie może się wyśmienicie nadawać.

Słowa kluczowe: Fryderyk Nietzsche, Artur Schopenhauera, duch muzyki, współczesna duchowość, postsekularyzm

Mieszko Ciesielski – Tomáša Halíka pytanie o dialog między teizmem a ateizmem. Postsekularna próba odpowiedzi

W artykule podjęta została problematyka spotkania i swoistego dialogu między teizmem a ateizmem w perspektywie myśli postsekularnej. Rozważania czeskiego teologa Tomáša Halíka na temat dialogu wiary i niewiary stanowią punkt wyjścia do przedstawienia autorskiej koncepcji, zmierzającej do integracji teizmu i ateizmu, tzw. teizmu umiarkowanego. Wydaje się, że ujęcie to spełnia postsekularny postulat powrotu pojęcia Boga do przestrzeni tak indywidualnej, jak i społecznej, przy czym pojęcie to poddane jest daleko idącej reinterpretacji ze względu na sekularyzacyjne tendencje dwudziestego wieku.

Słowa kluczowe: postsekularyzm, teizm, ateizm, teizm umiarkowany, Tomáš Halík, dialog religijny

Joanna Kogut – New Age jako postsekularna forma duchowości

Autorka opisuje ruch New Age jako postsekularną formę duchowości. Zwraca uwagę na fakt, iż współczesnemu człowiekowi nie wystarczają już instytucje i wierzenia, które funkcjonowały dotychczas i swe zainteresowania kieruje on często ku obszarom obcym, wcześniej nieeksploatowanym, sprzecznym z tradycyjnym rozumieniem wartości kultury europejskiej, a czasami przez nią nawet zakazywanym. Silny głód mistyki zapoczątkował „powrót do religijności”, lecz nie do jej chrześcijańskich dogmatów. Motywacją do poszukiwań alternatywnych światopoglądów religijnych jest pragnienie doświadczenia cudów, znaków, zjawisk nadprzyrodzonych, zdarzeń niewytłumaczalnych i cudownych uzdrowień. W artykule rozważa się słuszność stwierdzenia Fritjofa Capry, iż: „ludzie rozpaczliwie czegoś szukają, czegokolwiek, w co mogliby uwierzyć” i próbuje rozstrzygnąć, czy New Age może stać się odpowiedzią na tego rodzaju, cechujące współczesność, poszukiwania.

Słowa kluczowe: New Age, postsekularyzm, duchowość, religia, *sacrum*, Bóg, mistyka

Karina Jarzyńska – Bywaliśmy świeccy. Postsekularne spojrzenie na polską formację modernistyczną

Artykuł stawia pytanie o możliwości i konsekwencje zastosowania etykiety „postsekularności” wobec kultury polskiej w perspektywie długiego trwania. Podjęto w nim próbę jej użycia, w odniesieniu do procesów historycznoliterackich zachodzących w ramach formacji modernistycznej, pozwalającą wskazać kolejne etapy recepcji idei sekularyzacyjnych i twórczego, niejednokrotnie krytycznego reagowania na nie przez autorów polskojęzycznych, czy, szerzej, intelektualistów pracujących nad kulturową (samo)świadomością nowoczesnej Polski.

Słowa kluczowe: modernizm w Polsce, wiele nowoczesności, postsekularyzm, teoria sekularyzacji, postkolonializm, proces historycznoliteracki

Magdalena Piotrowska-Grot – Wyrastanie z raju? Rola eschatologii w polskiej poezji po roku 1989

W artykule analizie poddane zostały wizje zaświatów, jakie pojawiają się w polskiej poezji po roku 1989 (głównie w twórczości Bianki Rolando, Marcina Świetlickiego, Dariusza Suski, Tomasza Różyckiego, Adama Wiedemanna i Łukasza Jarosza). Na podstawie kreowanych w poezji współczesnej obrazów zaświatowych przestrzeni – zindywidualizowanych, prywatnych, areligijnych, bliskich codzienności – można zaobserwować zmieniającą się konstrukcję podmiotu i poetyckiego świata. Z metaforyki tych tekstów wyczytać można także egzystencjalne problemy współczesności, nie tylko jednostkowe, ale także społeczno-polityczne czy obyczajowe.

Słowa kluczowe: polska poezja współczesna, postsekularyzm, zaświaty

Zofia Zarębianka – Rodzaje i funkcje biblijnych śladów
w poezji Marcina Świetlickiego
w kontekście światoodczucia lirycznego „ja”

Artykuł przynosi interpretację religijnych motywów i nawiązań w poezji Marcina Świetlickiego, zaprezentowanej w tomie *Nieoczywiste* (2007). Odwołania te, bardzo liczne, nie mają charakteru ani jednoznacznego wskazania na tradycyjny porządek religijny jako punkt odniesienia, ani też obrazoburczej prowokacji. Wydają się świadczyć tyleż o zaniku tradycyjnego horyzontu metafizycznego w świecie wewnętrznym podmiotu, ile o jego potrzebie poszukiwania wyższego sensu egzystencji.

Słowa kluczowe: Marcin Świetlicki, religia w poezji współczesnej, motywy biblijne w poezji współczesnej

Katarzyna Szewczyk-Haake – Na rozdrożu, w pół kroku.
Notatki o współczesnych antologiach
polskiej poezji religijnej

Artykuł przedstawia analizę wybranych antologii polskiej poezji religijnej wydanych w ciągu ostatnich dwudziestu lat. Zadano w nim pytanie o rozumienie terminu „poezja religijna” przez autorów antologii, nie tylko wyrażane wprost w autorskich wypowiedziach, ale też ujawniające się w przyjętych kryteriach wyboru. Zaobserwowana mnogość i różnorodność koncepcji autorskich oraz wynikiłe z nich rozchwianie znaczeniowe terminu „poezja religijna” w dzisiejszej krytyce literackiej pozwalają powiązać się z opisywaną przez Charlesa Taylora (*A Secular Age*), charakterystyczną dla współczesnych społeczeństw zachodnich, sytuacją religijną.

Słowa kluczowe: antologie poezji, poezja religijna, *sacrum* w literaturze

Krzysztof Brenskott – Techgnoza i *sacrum* cyberkultury.
Przydatność postsekularyzmu w badaniach nad horyzontem
metafizycznym technotwórczości

Celem artykułu jest próba znalezienia narzędzi badawczych, które pozwoliłyby zrekonstruować – używając terminu proponowanego przez

Edwarda Balcerzana – horyzont metafizyczny poezji cybernetycznej. Autor, świadomy braku gotowych rozwiązań, w swoich poszukiwaniach zapuszcza się w obszary, w których związek między technologią i nowoczesną duchowością staje się wyraźniejszy i lepiej sprofilowany. Przywołując i analizując japoński horror technologiczny, gry wideo poruszające tematykę religijną, koncepcję cybergnozy, czy wreszcie, łączącą wszystkie te zjawiska, myśl postsekularną, autor stara się udowodnić, że ta ostatnia jest w stanie najlepiej opisać widmową duchowość, kształtującą się w obrębie zsekularyzowanej i stechnicyzowanej nowoczesności. Przez świadomość niemożliwości ponownego zaczarowania rzeczywistości pozostaje ona – jako perspektywa filozoficzna – otwarta na metafizykę, która wymyka się dogmatom teologicznym, przez zbliżenie do nowoczesnej i współczesnej rzeczywistości nie przeocza natomiast tych elementów najnowszej kultury, w których coraz częściej odbija się duchowość człowieka żyjącego we współczesności: nie w pełni zsekularyzowanej, ale już odległej od religii tradycyjnych.

Słowa kluczowe: poezja cybernetyczna, postsekularyzm w badaniach literackich, techgnoza, horror technologiczny, gry wideo

Wojciech Zalewski – Obrazy Boga i człowieka u wybranych filozofów dwudziestowiecznych. Krótki przewodnik

Celem artykułu jest zarysowanie obrazów Boga i człowieka u wybranych filozofów dwudziestowiecznych: Gabriela Marcela, Alberta Camusa, Paula Ricura, Karla Jaspersa oraz Martina Bubera. Przedstawiając relacje człowiek – Bóg, autor artykułu stara się przede wszystkim uwypuklić związki między wiarą, złem oraz koncepcją religii. Artykuł nie ma jednak charakteru analityczno-interpretacyjnego, lecz pomyślany jest jako wprowadzający przewodnik adresowany do badaczy obrazów Boga i człowieka we współczesnej literaturze polskojęzycznej.

Słowa kluczowe: człowiek, Bóg, religia, zło

Abstracts and keywords

Michał Januszkiewicz – On post-secularism from the hermeneutic perspective

The article presents the phenomenon of post-secularism as a significant correction of modern culture. It is observed, that although the correction takes place within the frames of this culture, nevertheless it significantly shifts the emphasis and attempts to reconsider the place of religion in culture and in existential experience. The author points out a special role played by the hermeneutic reflection in the discussions on religious experience which flared up in recent years and he claims that such reflection is very significant in post-secular discourse. Three issues of great importance for a post-secular religious shift are discussed in details: first, the evolution of the European culture leading to post-secularism (Caputo); second, the conditions of a today's philosophical debate on the place of religion on the public stage (Vattimo, Rorty); third, transformation and differentiation of the ways in which God and experience of faith are interpreted in modern hermeneutical philosophy (Derrida, Caputo, Marion, Vattimo, Kearney).

Keywords: hermeneutics, post-secularism, secularization, desacralization

Ven. Andrzej Draguła – Return of faith, religion or spirituality?

A theologian facing post-secularism

The term 'post-secularism' covers a variety of processes and symptoms indicating the return of the religious factor to social life. The author interprets this phenomenon from the theological perspective. He

formulates the thesis that post-secular tendencies are not necessarily conducive to the evangelizing purposes of the Church. According to the author, such trends become a substitute for a sense of religious consolation and spiritual gratification. In result, when preaching salvation and reality of the “other world” encounters a sense of religious self-sufficiency preaching salvation and reality of the “other world” encounters a sense of religious self-sufficiency, the institution of the Church is put in a difficult position.

Keywords: atheism, spirituality, post-secularism, secularism, salvation

Ireneusz Szczukowski – Enstrangement and distance. Hölderlin according to Jean-Luc Marion

The aim of the sketch is to answer why Hölderlin’s poetry is important for Jean-Luc Marion – in particular for his project of transgressing metaphysical discourse, which he holds responsible for “onto-theological idolatry”. The author asks about modes of interpretation used by the French philosopher while reading texts of the German poet, who became a significant figure in the history of European culture.

Keywords: post-secular reading, Hölderlin’s poetry, distance, negative theology

Łukasz Kołoczek – The spirit of music: reconstruction of the concept and its today’s manifestations

The aim of the article is to reconstruct the concept of “the spirit of music” which appears in the title of the original version of the Nietzsche’s work *The Birth of Tragedy*. This term may sound surprisingly, for neither Kantian nor Hegelian philosophy could provide basis for its formulation. It is possible only on the foundation of philosophy of Schopenhauer and Nietzsche derived from it abundantly while writing *The Birth of Tragedy*. However, Schopenhauer did not use this term himself. Therefore, “the spirit of music” is Nietzsche’s original idea. The meaning of the term is reconstructed on the basis of the Nietzsche’s work by the author of the article who the same time indicates formal similarities between “the

spirit of music” and the Hegelian concept of spirit. In the conclusion the author addresses the issue of contemporary spirituality and notes that the reconstructed concept is perfectly suited to diagnose it.

Keywords: Friedrich Nietzsche, Arthur Schopenhauer, the spirit of music, contemporary spirituality, post-secularism

Mieszko Ciesielski – Tomáš Halík’s inquiry into the dialogue between theism and atheism. Post-secular attempt to answer

The article discusses the issue of the encounter of theism and atheism and a peculiar dialogue between them in the perspective of post-secular thought. The author – inspired by the reflections of the Czech theologian Tomáš Halík on the subject of dialogue of faith and lack of faith – presents his own concept of the so-called moderate theism, aimed at the integration of theism and atheism. It seems that this approach fulfills the post-secular postulate of the return of the concept of God to both individual and social space. However, this concept is considerably reinterpreted due to the twentieth-century secularization tendencies.

Keywords: post-secularism, theism, atheism, moderate theism, Tomáš Halík, religious dialogue

Joanna Kogut – New Age as a post-secular form of spirituality

The author describes the New Age movement as a post-secular form of spirituality. She draws attention to the fact that contemporary humans are no longer satisfied with the institutions and beliefs that have existed up to now and that they are often attracted towards foreign areas, previously un-exploited, contrary to the traditional understanding of values of European culture and sometimes even banned by it. Strong hunger for mysticism initiated the “return to religiosity”, but not to its Christian dogmas. The search for alternative religious worldviews are motivated by the desire to experience miracles, signs, supernatural phenomena, inexplicable events and miraculous healings. The article

includes reflection on the Alvin Toffler's remark about "desperate search for something – almost anything – to believe in". The authors attempt to settle the question whether New Age may become a response to this kind of search typical to the present times.

Keywords: New Age, post-secularism, spirituality, religion, sacrum, God, mysticism

Karina Jarzyńska – We tended to be laymen.
A post-secular look at the Polish modernist formation

The author of the article asks about the possibilities and consequences of applying the label of "post-secularity" to Polish culture in the long-term perspective. She attempts to apply it to historical and literary processes taking place within the frames of the modernist formation. This method allows to indicate consecutive stages of reception of secularist ideas as well as reactions of Polish-language authors – or, broadly speaking, intellectuals working on the cultural (self-)awareness of modern Poland – who responded to secularization in creative and often critical ways.

Keywords: modernism in Poland, plurality of modernities, post-secularism, theory of secularization, post-colonialism, historical and literary process

Magdalena Piotrowska-Grot – Growing out of paradise?
The role of eschatology in Polish poetry after 1989

The author of the article analyzes visions of the otherworld present in Polish poetry after 1989 (mainly in the works of Bianka Rolando, Marcin Świetlicki, Dariusz Suska, Tomasz Różycki, Adam Wiedemann and Łukasz Jaroś). On the basis of images of otherworldly spaces – individualized, private, non-religious, close to everyday life – created in contemporary poetry, a changing structure of the subject and the poetic world can be observed. The metaphors of these texts provide a ground for decoding existential problems of modern times: not only individual, but also socio-political or moral ones.

Keywords: contemporary Polish poetry, post-secularism, otherworld

Zofia Zarębianka – Types and functions of biblical traces
in the poetry of Marcin Świetlicki in the context
of world-sense of the lyrical subject

The article provides an interpretation of religious motifs and references in the poetry of Marcin Świetlicki presented in the volume *Nieoczywiste* (2007). These references, though frequent, do not unambiguously indicate the traditional system of beliefs – either as a reference point, or as a subject of iconoclastic challenge. They seem to confirm the loss of the traditional metaphysical horizon in the lyrical subject's inner world, and give evidence of his need to seek a higher sense of existence.

Keywords: Marcin Świetlicki, religion in contemporary poetry, biblical motifs in contemporary poetry

Katarzyna Szewczyk-Haake – At the crossroads,
in half a step. Notes on contemporary anthologies
of Polish religious poetry

The author of the article analyses selected anthologies of Polish religious poetry published in the last twenty years. She asks about understanding of the term “religious poetry” by the authors’ of anthologies: how it is expressed directly in statements of the poets, but also revealed in the selection criteria used by the editors. The observed multiplicity and diversity of authorial/editorial concepts and the resulting obscurity of the term “religious poetry” in today’s literary criticism can be connected with the religious situation of contemporary Western societies described by Charles Taylor in his work *A Secular Age*.

Keywords: anthologies of poetry, religious poetry, sacrum in literature

Krzysztof Brenskott – Tech-gnosis and the sacrum
of cyber-culture. Usefulness of post-secularism in studium
on the metaphysical horizon of techno-creation

The article is an attempt to find research tools that would allow to reconstruct the metaphysical horizon of cybernetic poetry (the term

proposed by Edward Balcerzan). The author, aware of the lack of ready solutions, goes in his search into areas where the relationship between technology and modern spirituality becomes clearer and better recognized in terms of problems. Presenting and analyzing Japanese technological horror, video games touching religious issues, the concept of cyber-gnosis, and finally, the post-secular reflection that combines all these phenomena, the author tries to prove that the latter is the most suitable to describe the spectral spirituality taking shapes within the secularized and technology-oriented modernity. Cyber-gnosis, aware of the impossibility of re-enchantment of reality, as a philosophical perspective remains open to metaphysics that escapes theological dogmas. On the other hand, due to its closeness to modern reality, cyber-gnosis does not overlook the elements of the most recent culture—which more and more often mirror spirituality of humans who live in the contemporary epoch: not fully secularized yet already distant from traditional religions.

Keywords: cybernetic poetry, post-secularism in literary studies, tech-gnosis, technological horror, video games

Wojciech Zalewski – Images of God and man in works
of selected philosophers of the twentieth century.

Gabriel Marcel, Albert Camus, Paul Ricœur,
Karl Jaspers, Martin Buber

The aim of the article is to outline images of God and man in works of selected philosophers of the twentieth century: Gabriel Marcel, Albert Camus, Paul Ricœur, Karl Jaspers and Martin Buber. Presenting the relationship between man and God, the author of the article tries to emphasize the connections between faith, evil and the concept of religion. The article, however, has no analytical and interpretative character, but it is conceived as a guide or itinerary addressed to researchers of images of God and man in contemporary Polish-language literature.

Keywords: man, God, religion, faith, evil

Аннотации и ключевые слова

Михал Янушкевич. Вместо предисловия:
о постсекуляризме с точки зрения герменевтики

Явление постсекуляризма рассматривается в статье как существенное видоизменение современной культуры, которое, хотя и осуществляется в ее рамках, при этом значительно переставляет акценты и предпринимает попытку пересмотреть место религии в культуре и экзистенциальном опыте. Обращается внимание на то, что в дискуссиях на тему религиозного опыта, которые разгорелись в последнее время, особую роль играет герменевтическая философия, и её место на карте постсекулярного дискурса весьма значительно. В статье автор развивает три мотива, которые существенны для постсекулярного религиозного поворота. Он размышляет, во-первых, о том, как европейская культура пришла к постсекуляризму (Капуто), во-вторых, при каких условиях можно сегодня спорить о месте религии в общественной жизни (Ваттимо, Рорти), в-третьих, в какой мере изменились и насколько разнообразны варианты интерпретации Бога и опыта веры в современной герменевтической философии (Деррида, Капуто, Марион, Ваттимо, Керни).

Ключевые слова: герменевтика, постсекуляризм, секуляризация, десакрализация

Свящ. Анджей Драгула. Возвращение веры, религии или духовности? Теолог о постсекуляризме

В статье рассматривается проблема теологической интерпретации феномена постсекуляризма, который включает в себя множество различных процессов и признаков, указывающих на – если говорить в общих чертах – возвращение религиозного фактора в жизнь общества. Автор выдвигает тезис, что постсекулярные тенденции

вовсе не должны способствовать евангельским целям церкви, так как они становятся своего рода заменой, дающей чувство религиозного утешения и духовного удовлетворения. Институт церкви оказывается, таким образом, в трудном положении: провозглашение спасения и реальности «другого мира» сталкивается с чувством религиозной самодостаточности.

Ключевые слова: атеизм, духовность, постсекуляризм, секуляризм, спасение

Иренеуш Щуковский. Отдаление и дистанция. Гёльдерлин Жана-Люка Мариона

Цель эссе – попытка ответить на вопрос, почему поэзия Гёльдерлина важна для Жана-Люка Мариона – его проекта выхода за пределы метафизического дискурса, который, по мнению французского философа, является ответственным за «онтологическое идолопоклонство», а также какие способы интерпретации применяет Марион, читая тексты немецкого поэта, который навсегда вписан в историю европейской культуры.

Ключевые слова: постсекулярное чтение, поэзия Гёльдерлина, дистанция, негативная теология

Лукаш Колочек. Дух музыки: реконструкция понятия и современные проявления

Целью статьи является реконструкция понятия «дух музыки», которое появляется в названии первоначальной версии книги Ницше «Рождение трагедии». Эта формулировка может вызвать удивление, так как она не могла бы опираться на философию ни Канта, ни Гегеля. Она возможна только при опоре на философию Шопенгауэра, из которой Ницше обильно черпал во время создания «Рождения трагедии». Однако у Шопенгауэра этот термин также не встречается. Следовательно, автором понятия «дух музыки» является Ницше. На основе анализа его книги я реконструирую названное понятие, указывая одновременно на формальные

сходства между концепцией гегелевского духа и духом музыки. В заключение я задаю вопрос о современной духовности, для описания которой может быть использовано воссозданное понятие.

Ключевые слова: Фридрих Ницше, Артур Шопенгауэр, дух музыки, современная духовность, постсекуляризм

Мешко Чесельский. Вопрос Томаша Галика о диалоге между теизмом и атеизмом. Постсекулярная попытка ответа

В статье обсуждается проблема связи и специфического диалога между теизмом и атеизмом с точки зрения постсекулярной мысли. Размышления чешского теолога Томаша Галика о диалоге веры и неверия являются исходным пунктом для представления авторской концепции, направленной на интеграцию теизма и атеизма, так называемого умеренного теизма. Как кажется, данный подход соответствует постсекулярному постулату о возвращении концепции Бога в индивидуальное и социальное пространство, притом эта концепция подвергается далеко идущей реинтерпретации в связи с секуляристскими тенденциями двадцатого века.

Ключевые слова: постсекуляризм, теизм, атеизм, умеренный теизм, Томаш Галик, религиозный диалог

Иоанна Когут. Нью Эйдж как постсекулярная форма духовности

Автор статьи описывает движение Нью Эйдж как постсекулярную форму духовности. Обращается внимание на тот факт, что институты и убеждения, которые были актуальны до настоящего времени, уже недостаточны для современного человека. Этот человек интересуется новыми, ранее не используемыми сферами, противоречащими традиционному пониманию ценностей европейской культуры, а иногда даже запрещёнными в рамках этой культуры. Отсутствие мистики порождает «возвращение к религиозности», но не к её христианским догмам. Мотивацией, побуждающей

искать альтернативное религиозное мировоззрение, становится желание быть свидетелем чудес, знамений, сверхъестественных явлений, необъяснимых событий и чудесных исцелений. В статье обсуждается истинность высказывания Фритьофа Капра о том, что «люди отчаянно что-то ищут, что-нибудь, во что они могли бы верить», и предпринимается попытка ответить на вопрос, может ли Нью Эйдж стать решением такого рода проблем современности.

Ключевые слова: Нью Эйдж, постсекуляризм, духовность, религия, сакрум, Бог, мистика

Карина Яжинска. Мы бывали мирянами. Постсекулярный взгляд на польский модернизм

В статье ставится вопрос о возможности и последствиях применения термина «постсекулярность» по отношению к польской культуре в долгосрочной перспективе. Предпринимается попытка использовать этот термин применительно к историко-литературным процессам, происходящим в рамках модернизма, которая позволяет указать очередные этапы освоения секуляристских идей и творческой, часто критичной реакции на их польскоязычных авторов, или шире – интеллектуалов, работающих над культурным (само)сознанием современной Польши.

Ключевые слова: модернизм в Польше, современность, постсекуляризм, теория секуляризации, постколониальная теория, литературно-исторический процесс

Магдалена Пётровска-Грот. Перерастание рая? Роль эсхатологии в польской поэзии после 1989 года

В статье анализируются версии потустороннего мира, которые появляются в польской поэзии после 1989 года (главным образом в работах Бьянки Роландо, Марчина Светлицкого, Дариуша Суски, Томаша Ружицкого, Адама Ведеманна и Лукаша Яроша). На основе образов потустороннего пространства, создаваемых в современной поэзии – индивидуализированных, частных, нерелигиозных,

близких повседневности – можно наблюдать изменение структуры лирического героя и поэтического мира. В используемых метафорах можно также обнаружить экзистенциальные проблемы современности, не только индивидуальные, но и социально-политические или бытовые.

Ключевые слова: современная польская поэзия, постсекуляризм, потусторонний мир

Зофья Заренбянка. Типы и функции библейских мотивов в поэзии Марчина Светлицкого в контексте мироощущения лирического «я»

Статья посвящена интерпретации религиозных мотивов и аллюзий в стихотворениях Марчина Светлицкого, опубликованных в сборнике «Неявное» (2007). Эти довольно многочисленные аллюзии не являются ни однозначным указанием на традиционное религиозное мироощущение, играющее роль ориентира, ни иконоборческой провокацией. Как кажется, они свидетельствуют о потере традиционного метафизического горизонта во внутреннем мире субъекта, но также и о его потребности найти истинный смысл существования.

Ключевые слова: Марчин Светлицкий, религия в современной поэзии, библейские мотивы в современной поэзии

Катажина Шевчик-Хааке. На перепутье, на полпути. Заметки о современных антологиях польской религиозной поэзии

В статье представлен анализ избранных антологий польской религиозной поэзии, опубликованных за последние двадцать лет. Ставится вопрос о понимании авторами антологий термина «религиозная поэзия», которое реализуется не только непосредственно в авторских высказываниях, но и в принятых авторами критериях выбора. Наблюдаемые множественность и разнообразие авторских концепций и вытекающая из них смысловая неточность термина

«религиозная поэзия» в современной литературной критике позволяет найти сходство обсуждаемого явления с религиозной ситуацией, описанной Чарльзом Тейлором (*Секулярный век*) и характерной для современного западного общества.

Ключевые слова: поэтические антологии, религиозная поэзия, сакральное в литературе

Кшиштоф Бренскотт. Техногнозис и святость
киберкультуры. Применимость постсекуляризма
в исследованиях метафизического горизонта
технотворчества

Целью статьи является попытка найти исследовательские инструменты, которые позволили бы реконструировать – используя термин, предложенный Эдвардом Бальцежаном, – метафизический горизонт кибернетической поэзии. Автор, осознавая отсутствие готовых решений, переходит в своих поисках в те области, где связь между технологиями и современной духовностью становится более ясной и лучше структурированной. Анализируя японские фильмы ужасов, связанные с новыми технологиями, видеоигры, затрагивающие религиозную тему, концепцию кибергнозиса и, наконец, объединяющую все эти феномены постсекулярную философию, автор пытается доказать, что именно эта последняя лучше всего способна описать призрачную духовность, которая развивается в рамках секуляризованной и технизированной современности. За счет осознания невозможности очередного зачарования реальности постсекулярная мысль остается – как философская перспектива – открытой для метафизики, ускользающей от богословских догм, но благодаря ее приближению к современной действительности она не упускает из виду те элементы новейшей культуры, в которых всё чаще отражается духовность человека, живущего в современности, не полностью секуляризованной, но уже очень далекой от традиционных религий.

Ключевые слова: кибернетическая поэзия, постсекуляризм в литературоведении, техногнозис, техноужасы, видеоигры

Войчех Залевский. Образы Бога и человека у избранных философов XX века. Габриэль Марсель, Альбер Камю, Поль Рикёр, Карл Ясперс, Мартин Бубер

Цель статьи – очертить образы Бога и человека у некоторых философов XX века: Габриэля Марселя, Альбера Камю, Поля Рикёра, Карла Ясперса и Мартина Бубера. Описывая отношения между человеком и Богом, автор статьи в первую очередь старается подчеркнуть связь между верой, злом и концепцией религии. Однако статья не носит аналитически-интерпретационного характера – она задумана как предварительное руководство, адресованное исследователям образов Бога и человека в современной польско-язычной литературе.

Ключевые слова: человек, Бог, религия, вера, зло

Biogramy autorów

Krzysztof Brenskott – doktorant literaturoznawstwa na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego. Opublikował m.in.: *Cyberludowy jarmark, czyli „wgraa” Leszka Onaka i Łukasza Podgórnego. Rzecz o krakowskiej poezji cybernetycznej* [w:] *Zemsta ręki śmiertelnej. Interpretacje wierszy poetów XX wieku* (2017), *Dyskurs krytyczny o dyskursie opisującym gnostycyzm w twórczości Czesław Miłosza* [w:] *Miłosz. Dyskursy* (2016), *Bóg złego Prawa. Próba gnostyckiej interpretacji „Procesu” Franza Kafki*, „Konteksty Kultury” (2015).

Mieszko Ciesielski – doktor filozofii, adiunkt w Zakładzie Teorii i Badań Interdyscyplinarnych, Instytut Kultury Europejskiej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza. Opublikował książki: *O Bogu, który był. Nowa interpretacja Jezusa nauki o Bogu* (2016), *Zagadnienie ograniczeń racjonalnego modelu działań ludzkich. Próba ujęcia działania nawykowo-racjonalnego* (2012).

Ks. Andrzej Draguła – doktor habilitowany, profesor nadzwyczajny Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego oraz Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Opublikował: *Rewolucyjna moc miłości* (2017), *Emaus. Tajemnice dnia ósmego* (2015), *Czy Bóg nas kusi? 55 pytań o wiarę* (2015), *Bluźnierstwo. Między grzechem a przestępstwem* (2013), *Copyright na Jezusa. Język, znak, rytuał między wiarą a niewiarą* (2012), *Ocalić Boga. Szkice z teologii sekularyzacji* (2010), *Eucharystia zmediatyzowana. Teologiczno-pastoralna interpretacja transmisji Mszy Świętej w radiu i telewizji* (2009).

Michał Januszkiewicz – doktor habilitowany, profesor nadzwyczajny Wydziału Filologii Polskiej i Klasycznej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza. Opublikował m.in.: *Być i rozumieć. Rozprawy i szkice z humanistyki hermeneutycznej* (2017), *W poszukiwaniu sensu. Phronesis i hermeneutyka* (2016), *Kim jestem ja, kim jesteś ty? Etyka, tożsamość, rozumienie* (2012), *Odpukać w niemalowane. Antologia przesądów* (2011), *Horyzonty nihilizmu. Gombrowicz – Borowski – Różewicz* (2009), *Lata*

80. *Przewodnik po wydarzeniach kulturalnych w Polsce i na świecie* (2008, wraz z M. Wesołowskim), *Lata 70. Przewodnik po wydarzeniach kulturalnych w Polsce i na świecie* (2008, wraz z M. Wesołowskim), *W-koło hermeneutyki literackiej* (2007), *Stanisław Dygat* (1999), *Tropami egzystencjalizmu w literaturze polskiej XX wieku* (1998).

Karina Jarzyńska – doktor literaturoznawstwa, asystentka w Katedrze Antropologii Literatury i Badań Kulturowych (w ramach grantu) oraz współpracowniczka Katedry Historii Literatury Polskiej XX wieku na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego. Autorka książek *Literatura jako ćwiczenie duchowe. Dzieło Czesława Miłosza w perspektywie postsekularnej* (2018) oraz *Eposy świata. U źródeł kultur* (2011).

Joanna Kogut – magister kulturoznawstwa, doktorantka Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy. Opublikowała m.in. artykuły: *Między religijnością a ateizmem. New Age jako próba odpowiedzi na egzystencjalny niepokój* [w:] *Oblicza egzystencjalizmu* (2017), *Droga do prawdy, czyli ścieżki duchowego doskonalenia śladem św. Teresy z Avila* [w:] *Wartość – antropologia – kultura w badaniach humanistycznych* (2017), *Będziecie jak Bóg – nieśmiertelni. New Age wobec śmierci* [w:] *Oblicza śmierci* (2016).

Łukasz Kołoczek – doktor filozofii, autor dwóch monografii poświęconych Heideggerowi: *Być, czyli mieć. Próba transpozycji projektu „Przyczynków do filozofii” Martina Heideggera* (2016) oraz *Bóg Heideggera. Onto-teo-logiczny wymiar „Przyczynków do filozofii”* (2013).

Magdalena Piotrowska-Grot – doktor literaturoznawstwa, członek zespołu badawczego Zakładu Literatury Współczesnej Instytutu Nauk o Literaturze Polskiej im. Ireneusza Opackiego, Wydział Filologiczny Uniwersytetu Śląskiego. Autorka książki *Wgłęb. Szkice o współczesnej poezji Śląska i Zagłębia* (2017); w druku monografia autorska *Przemęblowanie (w) wieczności. Wizje zaświatów w polskiej poezji współczesnej* (2018).

Ireneusz Szczukowski – doktor habilitowany, profesor nadzwyczajny w Instytucie Filologii Polskiej i Kulturoznawstwa Uniwersytetu

Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy. Autor książek: *Między odrzuceniem a zbawieniem. problematyka ciała w piśmiennictwie religijnym polskiego baroku* (2012), *Inspiracje augustyńskie w poezji polskiego baroku* (2007).

Katarzyna Szewczyk-Haake – doktor literaturoznawstwa, pracownik naukowy Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Opublikowała książki: *Nowoczesna literatura etyczna. Wokół twórczości Józefa Wittlina i Pära Lagerkvista* (2017), *Poezja Emila Zegadłowicza wobec światopoglądowego i estetycznego projektu ekspresjonizmu* (2008).

Wojciech Zalewski – doktorant w Zakładzie Filozofii Kultury w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego, członek redakcji czasopisma naukowego „Filozofia Religii”. Zajmuje się fenomenologią egzystencjalną. Pod kierunkiem prof. Karola Tarnowskiego przygotowuje rozprawę doktorską poświęconą fenomenologii nadziei. Publikował m.in. w „Kwartalniku Filozoficznym”, „Więzi” i „Znaku”.

Zofia Zarębianka – dr hab., profesor zwyczajny w Katedrze Literatury XX wieku na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego. Opublikowała m.in.: *Wtajemniczenia (w) Miłosza* (2014), *Czytanie sacrum* (2008), *O książkach, które pomagają być* (2004), *Tropy sacrum w literaturze XX wieku* (2001), *Zakorzenia Anny Kamieńskiej* (1996), *Świadekstwo słowa. Rzecz o twórczości Anny Kamieńskiej* (1993), *Poezja wymiaru sanctum* (1992).

About the Authors

Krzysztof Brenskott is a PhD student of the Faculty of Polish Studies (specialization: Literary Studies) at the Jagiellonian University. He published, among others: *Cyberludowy jarmark, czyli „wgraa” Leszka Onaka i Łukasza Podgórnego. Rzecz o krakowskiej poezji cybernetycznej* [Cyber-folk fair, or „wgraa” by Leszek Onak and Łukasz Podgórn. About Krakow cybernetic poetry] [in:] *Zemsta ręki śmiertelnej. Interpretacje wierszy poetów XX wieku* [Revenge of the deadly hand. Interpretations of poems of twentieth-century poets] (2017), *Dyskurs krytyczny o dyskursie opisującym gnostycyzm w twórczości Czesława Miłosza* [Critical discourse on the discourse describing Gnosticism in the work of Czesław Miłosz] [in:] *Miłosz. Dyskursy* [Miłosz. Discourses] (2016), *Bóg złego Prawa. Próba gnostyckiej interpretacji „Procesu” Franza Kafki* [God of the evil Law. An attempt of Gnostic interpretation of „Process” by Franz Kafka], „Konteksty Kultury” (2015).

Mieszko Ciesielski is a PhD in philosophy, an assistant professor at the Department of Theory and Interdisciplinary Research at the Institute of European Culture, the Gniezno-based unit of the Adam Mickiewicz University in Poznań. He published the following books: *O Bogu, który był. Nowa interpretacja Jezusa nauki o Bogu* [About God who was. A new interpretation of teaching of Jesus about God] (2016), *Zagadnienie ograniczeń racjonalnego modelu działań ludzkich. Próba ujęcia działania nawykowo-racjonalnego* [The issue of limitations of the rational model of human activities. An attempt of interpretation of habitual-rational activity] (2012).

Ven. Andrzej Draguła is an associated professor holding a post-doctoral degree (habilitated doctor) at the Faculty of Theology of the University of Szczecin and the Pontifical Faculty of Theology in Wrocław. His publications include the following books: *Rewolucyjna moc miłości* [The revolutionary power of love] (2017), *Emaus. Tajemnice dnia ósmego* [Emmaus. Secrets of the eighth day] (2015), *Czy Bóg nas kusi? 55 pytań o wiarę* [Does God tempt us? 55 questions about faith] (2015),

Bluźnierstwo. Między grzechem a przestępstwem [Blasphemy. Between sin and crime] (2013), *Copyright na Jezusa. Język, znak, rytuał między wiarą a niewiarą* [Copyright on Jesus. Language, sign, ritual between faith and the lack of faith] (2012), *Ocalić Boga. Szkice z teologii sekularyzacji* [To save God. Sketches on theology of secularization] (2010), *Eucharystia zmediatyzowana. Teologiczno-pastoralna interpretacja transmisji Mszy Świętej w radiu i telewizji* [Media-impacted Eucharist. Theological and pastoral interpretation of radio and television broadcasting of Holy Mass] (2009).

Michał Januszkiewicz is an associated professor holding a post-doctoral degree (habilitated doctor) at the Faculty of Polish and Classical Philology of the Adam Mickiewicz University. His publications include, among others: *Być i rozumieć. Rozprawy i szkice z humanistyki hermeneutycznej* [To be and to understand. Treatises and sketches from the field of hermeneutic humanities] (2017), *W poszukiwaniu sensu. Phronesis i hermeneutyka* [The quest for meaning. Phronesis and hermeneutics] (2016), *Kim jestem ja, kim jesteś ty? Etyka, tożsamość, rozumienie* [Who am I, who are you? Ethics, identity, understanding] (2012), *Odpukać w niemalowane. Antologia przesądów* [Touch wood. The anthology of superstitions] (2011), *Horyzonty nihilizmu. Gombrowicz – Borowski – Różewicz* [Horizons of nihilism. Gombrowicz – Borowski – Różewicz] (2009), *Lata 80. Przewodnik po wydarzeniach kulturalnych w Polsce i na świecie* [The 1980s. Guide to cultural events in Poland and in the world] (2008, co-author: M. Wesołowski), *Lata 70. Przewodnik po wydarzeniach kulturalnych w Polsce i na świecie* [The 1970s. Guide to cultural events in Poland and in the world] (2008, co-author: M. Wesołowski), *W-koło hermeneutyki literackiej* [On literary hermeneutics] (2007), *Stanisław Dygat* (1999), *Tropami egzystencjalizmu w literaturze polskiej XX wieku* [Traces of existentialism in Polish literature of the twentieth century] (1998).

Karina Jarzyńska is a PhD in literary studies, an assistant at the Department of Anthropology of Literature and Cultural Research (under the grant) and a collaborator of the Chair of the History of the Polish Literature of the Twentieth Century at the Faculty of Polish Studies at the Jagiellonian University. She published two books: *Literatura jako*

ćwiczenie duchowe. Dzieło Czesława Miłosza w perspektywie postsekularnej [Literature as a spirituals exercise. The work of Czesław Miłosz in the post-secular perspective] (2018) and *Eposy świata. U źródeł kultur* [Epopees of the world. At the sources of cultures] (2011).

Joanna Kogut is MA in cultural studies, a PhD student at the Kazimierz Wielki University in Bydgoszcz. She published, among others the following articles: *Między religijnością a ateizmem. Nowe Age jako próba odpowiedzi na egzystencjalny niepokój* [Between religiosity and atheism. New Age as an attempt to respond to existential anxiety] [in:] *Oblicza egzystencjalizmu* [Faces of existentialism] (2017), *Droga do prawdy, czyli ścieżki duchowego doskonalenia śladem św. Teresy z Avila* [The road to the truth, or paths of spiritual development in the footsteps of Saint Teresa of Ávila] [in:] *Wartość – antropologia – kultura w badaniach humanistycznych* [Merit – anthropology – culture in humanistic studies] (2017), *Będziecie jak Bóg – nieśmiertelni. Nowe Age wobec śmierci* [You will be like God: immortal. New Age considering death] [in:] *Oblicza śmierci* [Faces of death] (2016).

Łukasz Kołoczek is a PhD in philosophy, and the author of two monographs on Martin Heidegger: *Być, czy mieć. Próba transpozycji projektu „Przyczynków do filozofii” Martina Heideggera* [To be, that is, to have. An attempt to transpose the project „Contributions to Philosophy” by Martin Heidegger] (2016) and *Bóg Heideggera. Onto-teo-logiczny wymiar „Przyczynków do filozofii”* [Heidegger’s God. Onto-theo-logical dimension of “Contributions to Philosophy”] (2013).

Magdalena Piotrowska-Grot is a PhD in literary studies, a member of the research team of the Unit of Contemporary Literature, a part of the Ireneusz Opacki Institute of the Study of Polish Literature at the Department of Philology at the University of Silesia in Katowice. She published the book *Wgłąb. Szkice o współczesnej poezji Śląska i Zagłębia* [Into. Sketches on contemporary poetry of Silesia and Zagłębie] (2017); her another work, a monograph *Przemeblowanie (w) wieczności. Wizje zaświatów w polskiej poezji współczesnej* [Rearrangement of (in) eternity. Visions of the otherworld in contemporary Polish poetry] is currently (2018) being prepared for printing.

Ireneusz Szczukowski is an associated professor holding a post-doctoral degree (habilitated doctor) at the Institute of Polish Philology and Cultural Studies at the Kazimierz Wielki University in Bydgoszcz. He authored two books: *Między odrzuceniem a zbawieniem. Problematyka ciała w piśmiennictwie religijnym polskiego baroku* [Between rejection and salvation. Carnal issues in religious literature of the Polish Baroque] (2012), *Inspiracje augustyńskie w poezji polskiego baroku* [Augustinian inspirations in poetry of the Polish Baroque] (2007).

Katarzyna Szewczyk-Haake (Adam Mickiewicz University in Poznań) is a PhD of Literary Studies, and an academic worker at the Adam Mickiewicz University. She authored the books: *Poezja Emila Zegadłowicza wobec światopoglądowego i estetycznego projektu ekspresjonizmu* [Emil Zegadłowicz's poetry in the context of ideological and aesthetic project of Expressionism] (2008) and *Nowoczesna literatura etyczna. Wokół twórczości Józefa Wittlina i Pära Lagerkvista* [Modern ethical literature. On the works of Józef Wittlin and Pär Lagerkvist] (2017).

Wojciech Zalewski is a PhD student at the Department of Philosophy of Culture at the Institute of Philosophy of the Jagiellonian University, a member of the editorial board of the scientific journal „Filozofia Religii”. His field of academic interest is existential phenomenology. Tutored by Professor Karol Tarnowski, he is currently preparing a his PhD dissertation on phenomenology of hope. He published, among others in the philosophical journal „Kwartalnik Filozoficzny”, as well as in the „Więź” quarterly and the „Znak” monthly magazine.

Zofia Zarębianka is an full professor holding a post-doctoral degree (habilitated doctor) at the Department of History of the Polish Literature of the Twentieth Century at the Faculty of Polish Studies at the Jagiellonian University. She published, among others, the following books: *Wtajemniczenia (w) Miłosza* [Initiations in/of Miłosz] (2014), *Czytanie sacrum* [Reading of sacrum] (2008), *O książkach, które pomagają być* [On books that help to be] (2004), *Tropy sacrum w literaturze XX wieku* [Traces of sacrum in Literature of the Twentieth Century] (2001), *Zakorzenia Anny Kamińskiej* [Roots of Anna Kamińska]

(1996), *Świadectwo słowa. Rzecz o twórczości Anny Kamińskiej* [Testimony of the word. On the work of Anna Kamińska] (1993), *Poezja wymiaru sanctum* [Poetry of the sanctum dimension] (1992).

Сведения об авторах

Кшиштоф Бренскотт – докторант (литературоведение) факультета полонистики Ягеллонского университета. Публикации: *Кибернародная ярмарка, или «wgraa» Лешка Онака и Лукаша Подгурного. О кибернетической краковской поэзии (Месть смертной руки. Интерпретация стихотворений поэтов XX века, 2017 г.)*, *Критический дискурс о дискурсе, описывающем гностицизм в творчестве Чеслава Милоша (Милош. Дискурсы, 2016 г.)*, *Бог злого закона. Попытка гностической интерпретации романа Франца Кафки «Процесс» («Контексты культуры», 2015 г.)*.

Священник Анджей Драгула – профессор теологического факультета Щецинского университета и папского теологического факультета во Вроцлаве. Публикации: *Революционная сила любви (2017)*, *Эммаус. Тайны восьмого дня (2015)*, *Соблазняет ли нас Бог? 55 вопросов о вере (2015)*, *Богохульство. Между грехом и преступлением (2013)*, *Авторское право на Иисуса. Язык, знак, ритуал между верой и неверием (2012)*, *Спасти Бога. Очерки по теологии секуляризации (2010)*, *Медиаевхаристия. Богословско-пасторальная интерпретация трансляции Святой Мессы по радио и телевидению (2009)*.

Войчех Залевский – докторант кафедры философии культуры института философии Ягеллонского университета, член редакционной коллегии научного журнала «Философия религии». Сфера научных интересов – экзистенциальная феноменология. Под руководством проф. Кароля Тарновского готовит докторскую диссертацию, посвященную феноменологии надежды. Имеются публикации в журналах «Философский кварталник», «Связи» и «Знак».

Зофья Заренбянка – профессор кафедры литературы 20-го века факультета полонистики Ягеллонского университета. Публикации: *Посвящение (в) Милоша (2014)*, *Чтение сакрального (2008)*,

О книгах, которые помогают быть (2004), *Пути сакрального в литературе 20-го века* (2001), *Истоки Анны Каменской* (1996), *Поэзия измерения sanctum* (1992).

Иоанна Когут – магистр культурологии, докторант университета Казимира Великого в Быдгощи. Публикации: *Между религиозностью и атеизмом. Нью Эйдж как попытка ответа на экзистенциальное беспокойство* (Лики экзистенциализма, 2017), *Дорога к истине, или путь духовного развития по следам Святой Терезы Авильской* (Ценность – антропология – культура в гуманитарных исследованиях, 2017). *Вы будете как Бог – бессмертны. Нью Эйдж о смерти* (Лики смерти, 2016).

Лукаш Колочек – доктор философских наук, автор двух монографий, посвященных Хайдеггеру: *Быть, то есть иметь. Попытка транспозиции проекта «Заметок по философии» Мартина Хайдеггера* (2016) и *Бог Хайдеггера. Онтологическое измерение «Заметок по философии»* (2013).

Магдалена Пётровска-Грот – доктор литературоведения, автор книги *Вглубь. Эссе о современной поэзии Силезии и Заглембя* (2017); в печати авторская монография *Перестановка (в) вечности. Видение потустороннего мира в современной польской поэзии* (2018).

Мешко Чесельский – доцент кафедры теории и междисциплинарных исследований института европейской культуры университета им. Адама Мицкевича. Автор книг *О Боге, который был. Новая интерпретация учения Иисуса о Боге* (2016), *Проблема ограничений рациональной модели человеческих действий. Попытка описания привычно-рационального поведения* (2012).

Катажина Шевчик-Хааке – доктор литературоведения, научный сотрудник университета им. Адама Мицкевича в Познани. Автор книг *Современная этическая литература. Творчество Юзефа Виттлина и Пера Лагерквиста* (2017), *Поэзия Эмиля Зегадловича перед лицом мировоззренческого и эстетического проекта экспрессионизма* (2008).

Иренеуш Щуковский – профессор института польской филологии и культурологии университета Казимира Великого в Быдгощи. Автор книг *Между отчуждением и спасением. Проблема тела в религиозной литературе польского барокко* (2012), *Августинское влияние в поэзии польского барокко* (2007).

Михал Янушкевич – доктор наук, профессор факультета польской и классической филологии Университета им. Адама Мицкевича. Основные публикации: *Быть и понимать. Статьи и эссе, посвященные герменевтическим гуманитарным наукам* (2017), *В поисках смысла. Фронезис и герменевтика* (2016), *Кто я, кто ты? Этика, идентичность, понимание* (2012), *Постучать по дереву. Антология суеверия* (2011), *Горизонты нигилизма. Гомбрович – Боровский – Ружевич* (2009), *1980-е годы. Путеводитель по культурным событиям в Польше и в мире* (2008, в соавторстве с М. Весоловским), *1970-е годы. Путеводитель по культурным событиям в Польше и в мире* (2008, в соавторстве с М. Весоловским), *Литературная герменевтика* (2007), *Станислав Дыгат* (1999), *Путиами экзистенциализма польской литературы XX века* (1998).

Карина Яжиньска – доктор литературоведения, ассистент кафедры антропологии литературы и исследований культуры (в рамках гранта), сотрудник кафедры истории польской литературы 20 века факультета полонистики Ягеллонского университета. Автор книг *Литература как духовное упражнение. Творчество Чеслава Милоша в постсекулярной перспективе* (2018) и *Эпосы мира. У истоков культур* (2011).

Od Wydawcy

Od 2016 roku trwają prace w ramach grantu NPRH „Obrazy Boga, człowieka i świata w literaturze polskiej XX wieku. Interdyscyplinarny projekt literaturoznawczy mający służyć humanistycznej refleksji, która dotyczy odniesień metafizycznych i poszukiwania transcendencji w literaturze”. Projekt zakłada daleko idącą współpracę filozofów religii (opisujących aktualny stan świadomości człowieka religijnego i bezreligijnego) oraz literaturoznawców zajmujących się konkretnymi obrazami Boga w prozie i poezji, a także zagadnieniami egzystencjalnymi, jak cierpienie, nadzieja, miłość, śmierć i wolność, ponieważ nie istnieje religia bez jakichś wyobrażeń antropologicznych. To oczywiste, że obraz Boga jest związany z obrazem człowieka, a świat ludzi – w przeciwieństwie do kosmosu przyrody – jest przestrzenią aksjologicznie nacechowaną.

Bardzo szybko okazało się, że jednym z problemów do rozważenia jest kwestia postsekularyzmu. Zagadnienie dwudziestowiecznych procesów sekularyzacyjnych oraz postsekularnych zostało przedstawione od strony filozofii religii przez prof. Jana Andrzeja Kłoczowskiego w książce *U źródeł nowoczesnego myślenia o religii. Szkice z filozofii religii dla humanistów, cz. II*, która ukazuje się równocześnie z niniejszą publikacją. Ta z kolei podejmuje kwestię z punktu widzenia literaturoznawców i badaczy kultury, ukazując jej przejawy w literaturze, a szerzej: w przestrzeniach społecznej i indywidualnej. Modernizm i postmodernizm, a także sekularyzacja i postsekularyzm wydają się być parą kluczowych zjawisk, jakie musimy brać pod uwagę, opisując istnienie transcendencji w literaturze i kulturze początku XXI wieku.

Bóg religii i Bóg metafizyki, bliski i daleki, zinstytucjonalizowany i prywatny, doświadczany lub tylko wytęskniony – oto bieguny myśli i problemy duchowości naszych czasów, a może wszystkich czasów. Nie sposób wyobrazić sobie, że mogłoby ich zabraknąć w literaturze i kulturze naszej współczesności.

Józef Maria Ruszar
Kierownik grantu

Indeks osobowy

A

Abraham (postać biblijna) 23, 223, 230
Abrams Meyer H. 122
Adamson Grant 192, 199
Adorno Theodor W. 52, 63, 125
Aduszkiewicz Elżbieta 42, 49
Agamben Giorgio 46, 47, 48, 48
Andjar Gil 19
Anzelm z Canterbury św. 20–22, 31
Archiloch 76–77
Arendt Hannah 52, 125
Arnold Mathew 190
Arystoteles 57
Augustyn św. 20, 22

B

Babuchowski Andrzej 38, 49, 84,
88, 101
Bach Jan Sebastian 67, 69, 77, 80
Bacon Roger 119
Baczewski Marek Krystian
Emanuel 140, 145
Badiou Alain 14
Bailey Alice Ann 107
Bainbridge William Sims 180
Balcerzan Edward 197–199, 248, 254
Balthasar Hans Urs von 58, 63

Balzac Honoré de 124
Banowska Lidia 171, 177
Baran Bogdan 44, 49, 52–53, 64
Baranowicz Łazarz 168
Barańczak Stanisław 115, 125, 127,
130, 136, 146, 170
Bargielska Justyna 173, 177
Baron-Milian Marta 143, 146
Baszniak Tadeusz 96, 101
Baudelaire Charles 156
Bauman Zygmunt 131, 147
Beethoven Ludwig van 68–69
Bejze Bohdan 114
Benjamin Walter 125, 191
Berger Peter L. 104, 118, 130
Bergman Ingmar 216
Białek Joanna 193, 201
Białoszewski Miron 132, 141, 146
Bielak Agnieszka 128–129
Bielawska Magdalena 104, 114
Bielik-Robson Agata 14, 39, 49,
51, 63, 117, 121, 125, 129, 132,
135, 146, 147, 186, 191–192,
194–195, 199, 201
Bielska-Krawczyk Joanna 135, 147
Bieroń Tomasz 109, 114
Blake William 121

- Bloch Ernst 125
 Block Antonius 216
 Bloom Harold 122, 191
 Blumenberg Hans 191, 194, 199
 Bluszcz Lucjan 105, 114
 Błaszczyk Tomasz 90, 101
 Bławacka Helena, właśc. Helena
 Pietrowa von Rottenster 107
 Bobako Monika 118, 129
 Bogalecki Piotr 13, 30–31, 36–37,
 41, 49–50, 54, 63–64, 115–117,
 126–127, 129, 132, 146, 170,
 176–177, 179–181, 184–187,
 199, 200
 Bonowicz Wojciech 137, 145, 149,
 150, 160, 172–173, 175, 177
 Bortnowska Halina 224, 242
 Bourgeois Jason Paul 58, 63
 Blanchot Maurice 57, 63
 Brzozowski Stanisław 121, 123, 125
 Buber Martin 59, 205, 233–240,
 248, 254
 Budrecki Lech 52, 63
 Burdziej Stanisław 121, 129
 Burska Ewa 221, 242
- C**
- Campbell Heidi 190–191, 199
 Camus Albert 205, 210–211,
 215–220, 240, 248, 254
 Caputo John D. 19–24, 28–29, 31,
 243, 249
 Chmielewski Adam 86, 102, 163, 178
 Chrystus Jezus (Jezus z Nazaretu,
 Chrystus) 26–27, 37, 45–47,
 49–50, 58, 60, 61–62, 64,
 85, 90, 93, 98, 101, 107–108,
 111–114, 119, 123, 158–158, 166,
 263, 267–268
 Cichowicz Stanisław 21, 221–222, 242
 Ciesielski Mieszko 83, 90, 98, 101,
 245, 263
 Comte-Sponville André 41–43, 49
 Czaja Dariusz 131, 146–147
 Czerwiński Marcin 193, 199
- D**
- Danneels Godfried, kard. 109,
 112–114
 Dante 26
 Darwin Karol 124
 Davies Erik 191, 196–197
 Dawkins Richard 83
 DeConick April 192, 199–201
 Dec Ignacy 208, 241
 Dehnel Jacek 128
 Dennett Daniel Clement 83
 Derrida Jaques 14, 19–20, 28–29, 37,
 51, 55, 60, 63, 243, 249
 Dillon Matthew 192, 200
 D'Isanto Luca 24–25, 32
 Djwhal Khul 107
 Dobroczyński Bartłomiej 106,
 108–109, 111, 114
 Doktor Jan 233, 240,
 Dostojewski Fiodor 17, 27, 219
 Draguła Andrzej, ks. 35, 46, 49,
 243, 263
 Drzewiecki Konrad 17, 32
 Dukaj Jacek 196, 200
 Durkheim Émile 18
 Dworkin Ronald 44, 49

E

Einstein Albert 95
 Eisenstadt Shmuel N. 118, 129
 Eklezjasta 155
 Engels Fryderyk 96, 102
 Eska Donata 206, 241

F

Falkowski Tomasz 57, 63
 Falski Maciej 21, 32
 Forajter Wacław 30, 31
 Franciszek, papież 43
 Frankiewicz Małgorzata 52, 64,
 207, 241
 Frege Gottlob 86, 101
 Frycz Stefan 17, 32

G

Gadamer Hans-Georg 19, 27, 53,
 58, 63
 Gadacz Tadeusz 235, 240
 Galileusz 119
 Gałeczki Jerzy 66, 81
 Gałuszka Magdalena 110, 114
 Garbol Tomasz 31
 Gardner Helen 164, 170, 177
 Garewicz Jan 70, 81–82
 Gdula Maciej 117, 130
 Gemel Aleksander 65, 82
 Gielarowski Andrzej 210, 223,
 241–242
 Giordanetti Piero 66, 81
 Gleń Adrian 132, 146
 Godyń Mieczysław 68, 81

Gorliński-Kucik Piotr 196–197, 200
 Gosk Hanna 132, 147
 Grabowski Janusz 68, 81
 Grądział-Wójcik Joanna 143, 146
 Greła Łukasz 182–183, 200
 Grieve Gregory 190–191, 199
 Grotowska Stella 103, 114
 Grzegorzczak Anna 65, 82
 Grzywacz Robert 223, 242
 Gutorow Jacek 53, 63
 Gutowski Piotr 83
 Guze Joanna 215–216, 218, 240
 Guzowska Beata 103–104, 114

H

Habermas Jürgen 37, 45–46, 49,
 115, 129, 185–186
 Halík Tomáš, ks. 38, 49, 83–89, 93,
 100–101, 173, 245
 Harris Sam 83
 Hartwig Julia 143–145
 Haydn Joseph 78
 Heelas Paul 41, 44, 49, 50
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich
 65–68, 76–78, 80, 81, 82,
 122, 244
 Heidegger Martin 16, 25, 27, 31,
 51–53, 55, 59, 63–64, 264
 Heller Michał, ks. 95, 101
 Herbert Zbigniew 132, 136, 143,
 145–146, 179
 Hervieu-Léger Danièle 104, 114
 Hick John 94, 101
 Hiob (postać biblijna) 156, 225
 Hitchens Christopher 83, 97, 101
 Hołówka Jacek 163, 178

Hopkins Gerard Manley 58
 Horkheimer Max 17, 31, 125
 Hölderlin Fryderyk 51–64, 244
 Homer 26
 Huxley Aldous 108–109, 114

I

Idziak-Smoczyńska Urszula 52, 55,
 60, 63–64
 Ilnicki Rafał 185, 197, 200
 Iwanicki Juliusz 38, 50, 83, 101
 Iwaszkiewicz Jarosław 124–125
 Izaak (postać biblijna) 223

J

Jakub (postać biblijna) 158, 223, 230
 James Jamie 68, 71, 81
 James William 124
 Jan Ewangelista św. 75
 Jan od Krzyża św. 175
 Jankowicz Grzegorz 47, 49
 Jania Tadeusz 164–165, 177
 Janion Maria 122, 129
 Janowska Katarzyna 141, 146
 Januskiewicz Michał 13, 53, 63,
 243, 263
 Jarzębski Jerzy 126, 129
 Jarzyńska Karina 54, 63, 115,
 128–129, 172, 176, 178,
 186–187, 190–191, 200,
 246, 264
 Jasińska-Wojtkowska Maria 126, 129
 Jaspers Karl 118, 205, 216, 227–233,
 241, 248
 Jonas Hans 191–192, 195, 200

Jonasz (postać biblijna) 156
 Judycki Stanisław 106

K

Kafka Franz 219, 263, 267
 Kałuża Anna 115, 130
 Kałuża Maciej 217, 219, 240
 Kant Immanuel 22–23, 65–67, 70,
 76, 81, 244
 Kantner Katarzyna 128–129
 Karmanowski Olbrycht 168
 Karpowicz Ignacy 128
 Karpowicz Tymoteusz 127
 Kartezjusz, właśc. René Descartes
 22, 194, 199, 216,
 Kaufman Eleanor 37
 Kaufmann Michael 190
 Kearney Richard 19–20, 28–31, 243
 Kiejkowski Paweł, ks. 90, 101
 Kierkegaard Søren 19, 23, 216
 Kita Beata 193, 200
 Kledzik Emilia 160
 Klejnocki Jarosław 141, 146
 Klemme Heiner F. 66, 81
 Knaflawska Joanna 164, 176
 Knappek Ryszard 123–124, 130
 Knoblauch Hubert 105
 Kochan Jerzy 96, 101
 Kołakowski Leszek 15–16, 31, 96,
 101, 126
 Konarski Jacek 111, 114
 Koperska Magdalena 164, 166, 177
 Koperski Jerzy 164, 177
 Koschany Rafał 65, 82
 Kostyńko Piotr, SJ 109, 114
 Kotuła Dominika 200

Kowalczyk Stanisław 210, 236–241
 Koziol Paweł 142, 146
 Krasnodębski Zdzisław 37
 Kreml Renata 217, 240
 Krzemieniowa Krystyna 65, 82
 Krzywicka Irena 124
 Kubiński Piotr 200
 Kucharski Bartłomiej Józef ocd
 164, 177

Kula Marcin 127, 130
 Kula Witold 127
 Kuniński Miłowit 94, 101
 Kunz Tomasz 117, 131, 147, 180
 Kuziak Michał 123
 Kwiatkowski Fryderyk 192–193, 200

L

Lachowska Dorota 227, 241
 Lacoue-Labarthe Philippe 56–57, 64
 Lacroix Michel 110, 113–114
 Lam Andrzej 55, 60, 63
 Landman Adam 68, 81
 Latour Bruno 117, 130
 Lavelle Louis 235, 240
 Lena Marguerite 223, 242
 Leńczuk Jan 165, 177
 Levinas Emmanuel 28, 51
 Libera Antoni 60, 63
 Libiszowska-Żółtkowska Maria 36,
 50, 103, 114
 Lisicki Paweł 237, 240
 Lisiecka Sława 52, 63
 Loska Krzysztof 183, 200
 Lubicz Piotr 210, 241
 Luckmann Tomasz 105, 114
 Lyotard Jean-Françoise 117, 130

Ł

Ławicki Stanisław 207, 241
 Łęcicki Grzegorz 180, 200
 Łuczewski Michał 121, 129
 Łukasiewicz Małgorzata 37, 49,
 115, 129

M

Maciejewski Marian 53
 MacIntyre Alasdair 163, 178
 MacLuhan Marshall 105, 114
 McClure John 186, 188, 201
 Maeterlinck Maurice 133, 147
 Malewska Hanna 127
 Manoussakis John P. 19
 Mansztajn Jakobe 131, 145
 Margański Janusz 53, 63
 Mariański Janusz 36, 41, 44, 50, 103
 Marion Jean-Luc 19–20, 28–29, 31,
 51–64, 243–244, 249
 Markowa Anna 165, 177
 Marks Karol 24, 96, 102, 122
 Marcel Gabriel 205–215, 222,
 241–242, 248
 Marszał Ewa 58, 63
 Martin David 40, 50
 Martino Ernesto de 75, 82
 Marucha Wojciech 75, 82
 Matusiak-Kempa Iza 104, 114
 Mazanka Paweł, o. 83, 102
 McLennan Gregor 37
 Melberg Arne 52, 64
 Merton Thomas 217, 240
 Mickiewicz Adam 121, 123
 Mieszkowski Tadeusz 170, 177

- Migasiński Jacek 117, 130
 Milton John 118
 Miłobędzka Krystyna 127
 Miłosz Czesław 53, 64, 116, 121,
 124–125, 127, 137–138, 147, 171,
 192, 263–265
 Miłosz Oskar 121
 Misieniec Stefan 164, 177
 Mitek-Dziemba Alina 13, 30–31,
 36–37, 49–50, 54, 63–64, 132,
 146, 184, 186, 199–200
 Mizera Janusz 52, 63
 Mizerkiewicz Tomasz 115, 130
 Mojżesz (postać biblijna) 230
 Momro Jakub 57, 64
 Morrissey Lee 118
 Mörike Eduard 52
 Mukoid Ewa 215, 222, 241–242
 Murawski Cezary 97, 101
 Murphy Joseph 111, 114
 Mytych-Forajter Beata 30–31
- N**
- Nabert Jean 215, 222, 241–242
 Naborowski Daniel 168
 Nakata Hideo 183
 Nancy Jean-Luc 14, 30–31
 Naruszewicz-Duchlińska Alina
 104, 114
 Nawojczyk Emilia 65, 82
 Nawrocki Andrzej 52, 54–55, 64
 Niesporek Katarzyna 160
 Nietzsche Fryderyk 16–17, 23–24,
 31–32, 51, 53, 62, 65, 68–80,
 82, 244
 Noica Constantin 181, 201
- Noras Andrzej J. 78, 82
 Nowicki Światosław F. 81
 Nycz Ryszard 119–120, 125, 130
- O**
- Ochab Maryna 222, 242
 Ogden Mark 58, 64
 Olędzka-Frybesowa Aleksandra
 48, 50
 Olkusz Ksenia 183–184, 200
 Opacka-Walasek Danuta 143, 146
 Ostolski Adam 118, 129
- P**
- Panas Paweł 160
 Panufnik Maciej 96, 101
 Pańków Marcin 45, 49
 Paprzycka Katarzyna 91, 101
 Parandowski Jan 123
 Pawelec Andrzej 38, 50
 Paweł św. 61, 113
 Pawlicka Urszula 188–189, 200
 Pawluczuk Włodzimierz 41, 50
 Peiper Tadeusz 124
 Peszkowski Zdzisław 166–167, 177
 Philibert Michel 221, 224, 242
 Piecuch Czesława 227, 229, 232, 241
 Piórkowska Agata 200
 Platon 70, 75, 110, 208
 Pleszczyński Jan 87, 101
 Podsiad Antoni 106, 114
 Popiołek Piotr 37, 50
 Popper Karl Rajmund 86, 102
 Poterała Andrzej 200
 Potocki Wacław 168

Pöggeler Otto 53, 64
 Prokopiuk Jerzy 109, 114
 Próchniak Paweł 134, 146
 Przyłębski Andrzej 65–66, 82
 Pseudo-Dionizy Areopagita 51, 62
 Puczydłowski Miłosz 40, 43–44, 50

Q

Quispel Gilles 193–194, 200

R

Radziszewski Stefan 164, 177
 Rashdall Hastings 94, 102
 Ratajczak Tomasz 183, 200
 Regiewicz Adam 53, 64
 Renan Ernst 123
 Rej Mikołaj 168, 102
 Ricœur Paul 21, 32, 205, 215,
 220–226, 241–242, 248
 Rilke Rainer Maria 52
 Rojek Paweł 37, 45–48, 50
 Rolando Bianka 136, 141–142,
 144–145, 246
 Rorty Richard 14, 20, 24–27, 32, 243
 Rosenzweig Franz 125
 Rossini Gioacchino 71
 Roszak Joanna 160
 Różewicz Tadeusz 116, 125, 137, 171, 263
 Różycki Tomasz 134–135, 139–140,
 145, 246, 252

S

Sójka Jacek 65, 82
 Staff Leopold 65, 82

Sadowski Witold 167, 178
 Sartre Jean-Paul 17, 32, 149
 Scanlon Michael 19–20, 28, 31
 Schelling Friedrich Wilhelm
 Joseph 30, 34
 Schnädelbach Herbert 58, 66
 Schopenhauer Arthur 68–71,
 76–82, 244
 Serres Michel 39
 Sieczkowski Tomasz 186–187, 200
 Siemienowicz Justyna 110, 114
 Sikora Piotr 61, 64, 110, 114
 Sławek Tadeusz 39, 50, 54, 64, 184, 200
 Słomka Marek 83, 87, 101
 Sołtys-Lewandowska Edyta
 128–129, 198–199
 Sosnowski Maciej A. 51, 63, 186,
 194, 199, 201
 Sowa Jan 122, 130
 Sowiński Grzegorz 229, 241
 Stark Rodney 179–180
 Starzyński Wojciech 52, 64
 Stawirej Jarosław 128
 Steiner Georg 52, 64
 Strzelecki Ryszard 104
 Sulej Tomasz 189, 200
 Surma-Gawłowska Monika 47, 49
 Suska Dariusz 133, 145, 246
 Suzuki Koji 183, 200
 Szekspir William 26
 Szestow Lew 216
 Szewczyk-Haake Katarzyna 52, 64,
 161, 178, 247, 265
 Szłosarek Artur 134, 145
 Szczeklik Andrzej 103, 114
 Szurgot-Prus Ewelina 90, 101
 Szymik Jerzy 53, 64

Ś

- Śliwiński Piotr 132, 146, 160
 Środa Krzysztof 109, 114
 Świeściak Alina 115, 130
 Świetlicki Marcin 137–138, 145,
 149–150, 154–156, 158,
 160, 172–173, 175, 177–178,
 246–247, 252
 Święch Jerzy 126, 129

T

- Tarnowski Karol 52, 64, 207–208,
 210, 212–214, 224, 242, 265
 Taubes Jacob 125, 191
 Taylor Charles 38, 50, 162–163,
 168–170, 178, 186–187,
 200, 247
 Tischner Józef 235, 240
 Tkaczyszyn-Dycki Eugeniusz 141, 145
 Tokarczuk Olga 128–129
 Tomasz św. 208
 Turczyn Anna 225, 242
 Trakl Georg 52
 Trocha Bogdan 183, 200
 Trzaskowski Zbigniew 164, 176

U

- Umerle Tomasz 188, 201

V

- Vattimo Gianni 19–20, 24–28, 32,
 37, 181, 201, 243
 Verhaeren Émile 156

Villon François 124

VriesHent de 37

W

- Wada-Marciano Mitsuyo 181, 201
 Wagner Richard 69, 77, 80
 Walczak Bożysław 164, 177
 Walentowicz Halina 17, 31
 Warchala Michał 115, 121–122, 130, 201
 Wat Aleksander 124–125, 137, 143,
 146–147
 Webb David 24, 32
 Weber Max 17, 21
 Weil Simone 48, 50
 Wende Ewa 206, 241
 Widengren Geo 193, 201
 Wiedemann Adam 138–139, 145, 246
 Wierciński Andrzej 30–31
 Wilber Ken 109, 114
 Williams Michael 192, 201
 Wirpsza Witold 127
 Włodarczyk Tadeusz 21, 31
 Wodziński Cezary 52, 64
 Wojtasik Andrzej 105, 114
 Wojtysiak Jacek 95, 102
 Wolicki Krzysztof 16, 31
 Wolniewicz Bogusław 86, 101
 Wołkowicz Anna 52, 63, 227, 241
 Woodhead Linda 44, 50
 Wojdyła Ewa 106, 114
 Wroński Jakub 65, 82

Z

- Zabala Santiago 25, 32
 Zadura Bohdan 145

Zakrzewski Jerzy 58, 63
Zalewski Wojciech 205, 216,
240, 248, 265
Zarębianka Zofia 149, 173, 178,
247, 265
Zawadzki Andrzej 47, 49,
181, 201
Zdybicka Zofia J. 14–15, 32,
94, 102
Zdziechowski Marian 121
Zegadłowicz Emil 123, 265, 270
Zielińska Katarzyna 117, 130

Zieniewicz Andrzej 132, 147
Zychowicz Juliusz 238, 240

Ż

Żelazny Mirosław 65, 82
Żeleński-Boy Tadeusz 124–125
Życiński Józef 220, 240

Ž

Žižek Slavoj 14

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 OP** – 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. ATH dr hab. **Marek Bernacki** – Akademia Techniczno-Humanistyczna
w Bielsku-Białej
- prof. ATH dr hab. **Mirosław Dzień** – Akademia Techniczno-Humanistyczna
w Bielsku-Białej
- prof. UAM dr hab. **Michał Januszkiewicz** – Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
- prof. UP dr hab. **Marek Karwala** – Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie
- prof. UKSW dr hab. **Wojciech Kudyba** – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
- prof. UWB dr hab. **Dariusz Kulesza** – Uniwersytet w Białymstoku
- prof. UP dr hab. **Krystyna Latawiec** – Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie
- 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. **Andrzej Gieralowski** – Akademia Ignatianum w Krakowie
- dr hab. **Michał Kopczyk** – Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej
- 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 **Karol Hryniewicz** – Uniwersytet Warszawski
- dr **Piotr Kilanowski** – Uniwersytet Federalny Parany w Kurytybie
- dr **Gerard Kilroy** – University College London, Akademia Ignatianum w Krakowie

- dr Agnieszka Kramkowska-Dąbrowska – Instytut Badań Literackich PAN
dr Magdalena Lubelska-Renouf – Uniwersytet Paryski – Sorbona
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 Dorota Siwor – Uniwersytet Jagielloński
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 konkretnego 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. 1–2, 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 Rymkiewicza*, 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-Atlantyk, Kraków 2014.

- *Gąszcz srebrnych liści. Interpretacje wierszy Zbigniewa Herberta*, red. J.M. Ruszar, Wydawnictwo JMR Trans-Atlantyk, 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*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2017.
- *W mojej epoce już wymieram. Antologia szkiców o twórczości Jana Polkowskiego (1979–2017)*, red. J.M. Ruszar, I. Piskorska-Dobrzeńska, Instytut Myśli Józefa Tischnera – Wydawnictwo JMR Trans-Atlantyk, Kraków 2017.
- Radosław Sioma, *Krzeseło i zmięta serweta. Szkice o poezji Zbigniewa Herberta*, Instytut Myśli Józefa Tischnera – Wydawnictwo JMR Trans-Atlantyk, Kraków 2017.
- *Zemsta ręki śmiertelnej. Interpretacje wierszy poetów XX wieku*, red. J.M. Ruszar i D. Siwor, Instytut Myśli Józefa Tischnera – Wydawnictwo JMR Trans-Atlantyk, Kraków 2017.
- Michał Januszkiewicz, *Być i rozumieć. Rozprawy i szkice z humanistyki hermeneutycznej*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2017.
- *Świat piękny i bardzo różny. Szkice o wozach Pana Cogito*, red. J.M. Ruszar, D. Siwor, Wydawnictwo JMR Trans-Atlantyk – Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2018.
- *Nie powinien przysłać Syna. Etyczne i metafizyczne aspekty twórczości Zbigniewa Herberta*, red. J.M. Ruszar, Wydawnictwo JMR Trans-Atlantyk – Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2018.

- Jan Andrzej Kłoczowski op, *U źródeł nowoczesnego myślenia o religii. Szkice z filozofii religii dla humanistów, cz. II*, Instytut Myśli Józefa Tischnera – JMR Trans-Atlantyk, Kraków 2018.
- *Widziałem Go. Literatura wobec doświadczenia religijnego*, red. E. Goczał i J.M. Ruszar, Instytut Myśli Józefa Tischnera – JMR Trans-Atlantyk, Kraków 2018.
- *Szkoda, że Cię tu nie ma. Filozofia religii a postsekularyzm jako wyzwanie nowych czasów*, red. M. Ciesielski i K. Szewczyk-Haake, Instytut Myśli Józefa Tischnera – JMR Trans-Atlantyk, Kraków 2018.

W przygotowaniu:

- Stanisław Gawliński, *Nomadyzm po polsku. Szkice o literaturze współczesnej*, Wydawnictwo JMR Trans-Atlantyk – Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2018.
- Katarzyna Szewczyk-Haake, *Kolce Grünewalda. Nie tylko o ekfrazach*, Wydawnictwo JMR Trans-Atlantyk – Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2018.
- *Obrazy Boga w literaturze polskiej XX wieku*, red. J.M. Ruszar i D. Siwor, Instytut Myśli Józefa Tischnera – JMR Trans-Atlantyk, Kraków 2018.
- Józef Maria Ruszar, *Mane Tekel Fares. Obrazy Boga w twórczości Tadeusza Różewicza*, Instytut Myśli Józefa Tischnera – JMR Trans-Atlantyk, Kraków 2018.

DRUK I OPRAWA

Drukarnia Tekst
ul. Wspólna 19, 20-344 Lublin

ARKUSZY WYDAWNICZYCH: 15,5