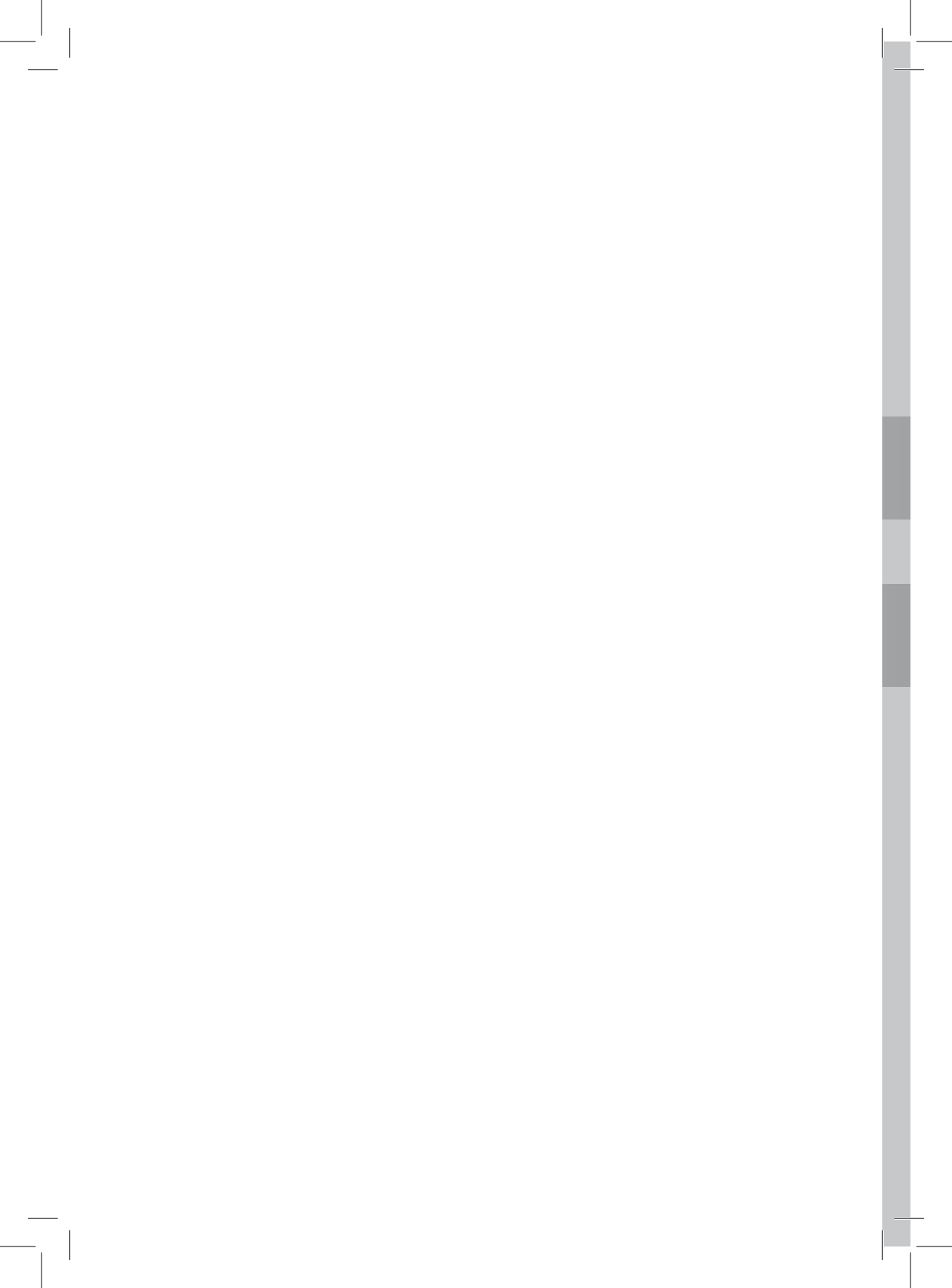




# Świat i Słowo

filologia | nauki społeczne | filozofia | teologia



ISSN 1731-3317



filologia  
nauki społeczne  
filozofia  
teologia

# Świat i Słowo

AKADEMIA TECHNICZNO-HUMANISTYCZNA W BIELSKU-BIAŁEJ  
2014

Rada Programowa

Prof. dr Aleksander Bjeļčević – Uniwersytet w Lublanie  
Ks. prof. dr hab. Tadeusz Bonutka – Uniwersytet Teologiczny Jana Pawła II w Krakowie (Przewodniczący)  
Prof. dr hab. Stanisław Gawliński – Uniwersytet Jagielloński  
Prof. dr Aleksej Głazkow – Wyższa Szkoła Humanistyczno-Pedagogiczna w Moskwie (Rosja)  
Prof. ATH dr hab. Ewa Jurczyńska-McCluskey – Akademia Techniczno-Humanistyczna  
Prof. dr hab. Michał Kliś – Akademia Sztuk Pięknych w Katowicach  
Prof. dr hab. Stanisław Kulpaczyński – Katolicki Uniwersytet Lubelski  
Prof. dr hab. Wojciech Ligęza – Uniwersytet Jagielloński  
Prof. dr hab. Jacek Łukasiewicz – Uniwersytet Wrocławski  
Prof. dr hab. inż. Józef Matuszek – Akademia Techniczno-Humanistyczna  
Prof. dr hab. Władysław Nowak – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski  
Prof. dr hab. Iwona Nowakowska-Kempna – Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie  
Ks. prof. dr hab. Henryk Skorowski – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie  
Prof. dr hab. Tadeusz Sławek – Uniwersytet Śląski  
Prof. dr hab. Stanisława Steuden – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II  
Ks. prof. dr hab. Jerzy Szymik – Uniwersytet Śląski  
Prof. dr hab. Andrzej Sulikowski – Uniwersytet Szczeciński  
Prof. dr Ljiljana Šarić – Uniwersytet w Oslo (Norwegia)  
Prof. dr hab. Emil Tokarz – Akademia Techniczno-Humanistyczna  
Prof. dr hab. inż. Marek Trombski – Wyższa Szkoła Zarządzania Ochroną Pracy w Katowicach  
Prof. UŚ dr hab. Krzysztof Uniłowski – Uniwersytet Śląski  
Prof. dr hab. Czesław Walesa – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II  
Prof. dr hab. Piotr Wilczek – Uniwersytet Warszawski  
Prof. dr hab. Włodzimierz Zaika – Uniwersytet im. Jarosława Mądrego w Nowogrodzie Wielkim (Rosja)  
Prof. dr hab. Zofia Zarębianka – Uniwersytet Jagielloński

Komitet Redakcyjny

Anna Węgrzyniak (red. naczelna), Michał Kopczyk (zastępca red. naczelnej), Ewelina Gajewska (redaktor językowy),  
Piotr Baran (redaktor techniczny), Ludwik Ogiński (redaktor statystyczny), Aleksandra Banot, Jarosław Pacuła (sekretarze redakcji),  
Agnieszka Będowska-Kopczyk, Tomasz Markiewka (translacja), Stanisław Gębala (teatr, dramat), Marek Bemacki, Kalina Bahneva,  
Ireneusz Gielata, Lidia Romaniszyn-Ziomek (historia literatury), bp Piotr Greger, ks. Sławomir Zawada (teologia), Angelika Matuszek  
(metodyka nauczania literatury), Ryszard Koziołek (krytyka literacka i muzyczna), ks. Piotr Kroczek (prawo), ks. Leszek Łysień, Marek  
Rembierz (filozofia), Magdalena Stach-Hejzoz (nauki społeczne), Tomasz Bielak, Robert Pysz, Tomasz Stępień (komunikacja i media),  
ks. Marek Studenski (pedagogika), Barbara Tomalak (teoria literatury), Jolanta Szarłej, Jacek Warchala (językoznawstwo),  
Katarzyna Wojtasik (psychologia)

Redaktorzy odpowiedzialni

Barbara Tomalak, Angelika Matuszek, Ewelina Gajewska

Adres Redakcji

ul. Willowa 2, 43-300 Bielsko-Biała  
bud. B (I piętro), pok. 120, tel. 33 827 92 61

e-mail: [swiatislowo@ath.bielsko.pl](mailto:swiatislowo@ath.bielsko.pl)  
[www.swiatislowo.ath.bielsko.pl](http://www.swiatislowo.ath.bielsko.pl)

Redakcja techniczna, layout  
Tomasz Sekunda

Projekt okładki  
[dwajeden.com](http://dwajeden.com)

Copyright © by Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej, 2014

**„Świat i Słowo” jest półrocznikiem naukowym, którego wersją pierwotną jest wersja drukowana**

Materiały publikowane w piśmie dostępne są w bazach: The Central European Journal of Social Sciences and Humanities (CEJSH)  
oraz Bazhum. Ponadto pismo znajduje się na Index Copernicus Journals Master List.

Łamanie

Wydawnictwo «scriptum» Tomasz Sekunda  
[scriptum@wydawnictwoscriptum.pl](mailto:scriptum@wydawnictwoscriptum.pl)  
[www.wydawnictwoscriptum.pl](http://www.wydawnictwoscriptum.pl)

Na stronie Wydawnictwa można nabywać bieżący oraz archiwalne numery czasopisma

Druk i oprawa:

Poligrafia Salezjańska, ul. Konfederacka 6, 30-306 Kraków; tel. 12 266 40 00

**Spis treści**

Anna Węgrzyniak  
Myślenie religijne wobec wyzwań współczesności .....9

**STUDIA I SZKICE**

Marek Rembierz  
Tropy transcendencji... Współczesne myślenie religijne wobec pluralizmu  
światopoglądowego i relacji międzykulturowych ..... 17

Henryk Machoń  
Co to jest myślenie religijne. Koncepcja motywów religijności ..... 51

Leszek Łysień  
Meandry myślenia religijnego ..... 67

Henryk Czubała  
Mowa metaforyczna w doświadczaniu transcendencji ..... 83

Bogusław Górka  
Wybrane modele katolickiego myślenia religijnego na tle modelu  
Kościoła apostołskiego ..... 99

Wiesława Tomaszewska  
*Homo religiosus* a religijność literatury ..... 131

Katarzyna Krason  
Literacka realizacja starofrancuskiej legendy o Grzegorzcu na kamieniu  
w powieści *Wybraniec* Tomasza Manna ..... 147

Elżbieta Hurnikowa  
Mit Hioba w powieści Josepha Rotha *Hiob. Powieść o człowieku prostym* ..... 159

Leszek Będkowski	
„Unowocześnianie” chrześcijaństwa czy rezygnacja? Wizja Kościoła i religii w powieści <i>Bóg zapłac!</i> Włodzimierza Kowalewskiego .....	171
Ireneusz Gielata	
„Święta” Sońka „od Niezliczonych Boleści” (o <i>Sońce</i> Ignacego Karłowicza) .....	185
Mirosław Gołuński	
Między gnozą a kabałą. Egzemplifikacje religijności w powieściach o wojnie polsko-krzyżackiej napisanych około roku 2010.....	197
Barbara Tomalak	
Religijny model świata w literaturze fantastycznej .....	213
Józef Maria Ruszar	
Spóźniony na Paruzję? Posępna „kraina bez światła” Tadeusza Różewicza .....	231
Oksana Labashchuk	
Taras Shevchenko as Sakrum of Maidan: on values during the revolution .....	245
Jana Juhasova	
Pilate’s Wife: Involvement in Women’s Poetry and Its Spiritual Dimension .....	257
Edita Prihodová	
Podobieństwa transcendencji w poezji słowackiego modernizmu katolickiego ...	271
Jarosław Pacuła	
<i>O boskim doznaniu (erotycznym), anielskich przeżyciach (seksualnych)</i> <i>i świętym zakazie (pracy po godzinach)</i> – z zagadnień profanizacji słownictwa religijnego .....	285
Tomasz Bielak	
Antyklerykalizm x.0 – komunikacje w mediach społecznościowych na przykładzie „ASZDziennika” i Antykleryka .....	313

## **MATERIAŁY, KOMENTARZE I RECENZJE**

Stanisław Gębala	
Jezus ośmieszony? .....	327
Marek Bernacki	
Piotr Szewc, <i>Cienka szyba</i> .....	333
Aleksandra E. Banot	
Anatomia lektury .....	337
Monika Cieślak-Greń, Izabela Forsyś, Karolina Kolasa	
„Świadkowie Jehowy mordują dzieci” – stereotypy na temat członków Towarzystwa Biblijnego i Traktatowego „Strażnica” .....	343
Arkadiusz Gardaś	
Współczesne czarownictwo, czyli odrodzenie kultu Wielkiej Matki .....	353

**Contents**

Anna Węgrzyniak  
Religious thinking and contemporary challenges .....9

**STUDIES AND ANALYSES**

Marek Rembierz  
Trails of transcendence... Contemporary religious thinking in the face of  
ideological pluralism and intercultural relations ..... 17

Henryk Machoń  
What is religious thinking. The concept of religious motifs ..... 51

Leszek Łysień  
Meanders of religious thinking ..... 67

Henryk Czubała  
Metaphorical speech in the experience of transcendence ..... 83

Bogusław Górka  
Selected models of Catholic religious thinking on the basis of  
the Church of the Apostles ..... 99

Wiesława Tomaszewska  
*Homo religiosus* and religiosity of literature ..... 131

Katarzyna Krason  
Literary realization of Old French legend of Gregory on a stone  
in the Thomas Mann's novel *The Chosen* ..... 147

Elżbieta Hurnikowa  
Myth of Job in Joseph Roth's novel: *Job. The Story of a Simple Man* ..... 159

Leszek Będkowski	
„Modernisation” of Christianity or choosing opt-out? A vision of the Church and religion in the novel <i>Bóg zapłać!</i> by Włodzimierz Kowalewski .....	171
Ireneusz Gielata	
“Saint” Sońka of “Countless Sorrows” (on Ignacy Karłowicz’s <i>Sońka</i> ) .....	185
Mirosław Gołuński	
Between gnosis and cabala. Exemplification of religiousness in the novels about the Polish-Teutonic war written about the year 2010 .....	197
Barbara Tomalak	
Religious model of the world in fantasy literature .....	213
Józef Maria Ruszar	
Late for Parousia? Tadeusz Różewicz’s bleak “land without light” .....	231
Oksana Labashchuk	
Taras Shevchenko as Sakrum of Maidan: on values during the revolution .....	245
Jana Juhasova	
Pilate’s Wife: Involvement in women’s poetry and its spiritual dimension .....	257
Edita Prihodová	
Forms of transcendence in poetry Slovak Catholic modernism .....	271
Jarosław Pacuła	
About divine/ heavenly experience (erotic), angelic/ heavenly experiences (sexual) and religious ban (of work after hours) – from issues profanation (desecration) of religious vocabulary .....	285
Tomasz Bielak	
Anti-Catholicism x.0 (communication schemes in selected profiles and discussions of Polish users of Facebook) .....	313

## MISCELLANEOUS

Stanisław Gębala	
Jesus ridiculed? .....	327
Marek Bernacki	
Piotr Szewc: <i>A Thin Pane</i> .....	333
Aleksandra E. Banot	
Anatomy of Reading .....	337
Monika Cieślak-Greń, Izabela Forysiak, Karolina Kolasa	
“Jehovha’s Witnesses murder children”. Stereotypes of the Members of the Watch Tower Bible and Tract Society .....	343
Arkadiusz Gardaś	
Modern Witchcraft or the rebirth of the cult of Mother Goddess .....	353



Anna Węgrzyniak  
Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej

## Myślenie religijne wobec wyzwań współczesności

W tym numerze pisma podejmujemy temat ważny, stale obecny w życiu ludzi myślących, od wieków podejmowany przez filozofów, teologów, socjologów, antropologów, psychologów, pisarzy – najogólniej mówiąc, przez badaczy problematyki zorientowanej na związek myślenia z religią. W dużym uproszczeniu, wyręczając się słowem ks. Józefa Tischnera, skomplikowaną kwestię wzajemnych relacji wiążących myślenie z religią można objąć potocznie parafrazowaną formułą: „wiera szuka rozumu, rozum szuka wiary”. W eseju *Myślenie religijne* (przywołują go autorzy tego tomu) ksiądz filozof tłumaczy, że człowiek – istota rozumna szukająca wiary, myśli religijnie, jego wiara przejawia się właśnie w myśleniu. Dla Tischnera podstawą myślenia religijnego jest równoczesne respektowanie zarówno praw wiary i religii, jak i rozumu. Ale religie są różne, wystarczy wychylić się poza Polskę, np. w stronę wielokulturowych Stanów Zjednoczonych, gdzie zgodnie współlistnieją różne kościoły, rozmawiają ze sobą odmienne wspólnoty religijne. W tym dialogu zarówno prawa wiary, jak też prawa rozumu są dyskutowane, a stanowiska teologów – „negocjowane”.

Podjęty temat implikuje tak wiele zagadnień towarzyszących, że potencjalny badacz z konieczności musi wyznaczyć zakres, dokonać wyboru, przyjąć kryterium selekcji. Już na wstępie powinien zdefiniować pojęcia, które wykorzystuje tytułatura tomu. Przede wszystkim trzeba sobie uświadomić, czym jest myślenie religijne. Teoretycznie można wyodrębnić różne

rodzaje myślenia, np. naukowe, religijne, potoczne... Badaczom typologie są niezbędne, wiemy jednak, że obszary typów myślenia zachodzą na siebie, a nawet się pokrywają. Kolejną trudność sprawia ustalenie semantycznego zakresu „wyzwań współczesności”, tym bardziej, że w zależności od przyjętej perspektywy – zależnej od uprawianej dyscypliny wiedzy, światopoglądu, prywatnych wyobrażeń o świecie współczesnym – te „wyzwania” będą różnie postrzegane. Warto również przypomnieć, że humaniści różnie definiują „współczesność” (obocznie do „nowoczesność”), gdzie ona się zaczyna, w XIX czy XX wieku? A może chodzi o nasz wspaniały wiek XXI?

Od zarania dziejów wszystkie grupy społeczne/społeczeństwa przyjmują jakiś system wierzeń – to założenie wyjściowe. Zdaniem biogenetyków człowiek z natury jest *homo religiosus*, potrzeba aktywności religijnej (rytualnej, mitotwórczej) jest zapisana w mózgu. Wiadomo też, że człowiek – jako jednostka i gatunek – stale się zmienia, jego postrzeganie świata jest zakorzenione w języku, kulturze, tradycji, a u podstaw każdej tradycji znajdują się wierzenia religijne. Dawniej świat był mniej skomplikowany, człowiek wiedział, gdzie i po co żyje, wiedział, kim jest, bo odpowiedź na trudne pytania egzystencjalno-metafizyczne dawały mu religie. Różne religie, od animistycznych po personalistyczne. Świat był, jest i zawsze będzie pełen tajemnic. Nowoczesność „odczarowała naturę”, na wiek XX przypada „uśmiercanie Boga”, ale myślenie potoczne nadal organizuje wyobrażenia religijna, podtrzymywana przez schematy języka (w sytuacji niepewnej mówi się „Bóg wie...”). Dzisiaj – bardziej niż dawniej – człowiek wierzący nie zawsze umie pogodzić „prawdy wiary” z „prawdami wiedzy”, co więcej samo pojęcie „prawdy” wymaga redefinicji. Dążącej do prawdy nauce – zwłaszcza w naukach humanistycznych – służą metodologie, które po pewnym czasie przegrywają z teoriami nowszymi, lepiej odpowiadającymi zmieniającej się rzeczywistości.

Nauki rozwijają się, wiedzy o świecie wciąż przybywa, jednak historia nauk humanistycznych uczy nieufności do każdej teorii. Uczni zawsze szukają, a szukają, ponieważ nie wiedzą. Mówiąc najprościej, myślenie naukowe polega na szukaniu argumentów potwierdzających wyjściowe hipotezy (założenia). Człowiek religijny „wierzy”, ale ponieważ tajemnice wiary są nie do pojęcia – wątpi, błądzi, szuka. Szuka, więc myśli. Z kolei uczony wierzy, że uda mu się rozwikłać problem. Też wątpi, błądzi i szuka, bo myślenie – otwarte, niedogmatyczne – jest ruchem i nieufnością. Pewników dostarczają nauki empiryczne, ostatnio święcą sukcesy astrofizyka i biotechnologia, uczeni czytają „pismo” kosmosu i klonują zwierzęta. Spełniają się fantazje futurologów, podobno mamy już sposoby na „ume-

blowanie” przestrzeni poza Ziemią, i – gdyby nie bioetyka – można by skłoniwać człowieka.

Według Davida Bakana religia i nauka dążą do tego samego celu, ujawniając to, co niejawne. Z taką opinią można się zgodzić, albo nie zgodzić. Jako zdobywcy kosmosu, uzbrojeni w teleskopy najnowszej generacji, na temat Wszechświata wiemy bardzo dużo, uczeni szacują jego wiek na niepełna 14 miliardów lat (dokładnie 13,8). Dla mnie to liczba niewyobrażalna, synonim abstrakcyjnej „wieczności”, której – jako istota zmysłowa, zanurzona w konkretnej czasoprzestrzeni, odbieranej zmysłami – nie umiem sobie wyobrazić. Przyjmujemy teorię Wielkiego Wybuchu, wiemy, że Wszechświat się rozszerza, znamy jego geometrię. Podstawy współczesnej kosmologii wyznaczyły teoria względności Alberta Einsteina i mechanika kwantowa Maxa Plancka, wiele zawdzięczamy naukom ścisłym: fizyce, mechanice, matematyce. Czy ta wiedza koresponduje z myśleniem religijnym? Czy można ją wykorzystać jako dowód na istnienie lub nieistnienie Boga? Na pytanie fundamentalne: co rządzi światem, przypadek czy konieczność – uczeni odpowiadają różnie. Dla myślących religijnie, przypadek – generujący przygodność istnienia – będzie nie do przyjęcia, tylko Bóg Stwórca jest gwarantem Sensu. Myślący niereligijnie uzasadniają sens istnienia bez odniesienia do transcendencji, a ponieważ podchodzą do tej kwestii wielorako, trudno tutaj omówić wszystkie stanowiska. Moim zdaniem proste przeciwstawienie ateistów teistom wydaje się nie stosowne. Agnostycy „ufając nieufności” trzymają się niewiedzy, ich sceptycyzm opiera się na równoważeniu argumentów za Bogiem i przeciw niemu. Ateistów trudno zaszufładkować w jednym przedziale. Jedni, choć kwestionują istnienie Boga, eliminują kwestie eschatologiczne, są tolerancyjni, szanują potrzeby religijne, widzą społeczny i etyczny sens życia religijnego. Z kolei ateści walczący – by wspomnieć tylko „jeźdźców antyreligijnej apokalipsy” (Richard Dawkins, Daniel Dennet, Sam Harris, Christopher Hitchens), strzelają do Boga „z armaty” racjonalizmu, ewolucjonizmu, materializmu a swoje ustalenia traktują jako przejaw naukowej uczciwości – występują przeciw religii „w imię prawdy”.

Humaniści, słabo zorientowani w naukach ścisłych i biologicznych, wiedzę na temat zmieniających się, a raczej współistniejących obok siebie, konkurencyjnych projektów człowieka, czerpią z lektur i rozmów z fachowcami w danej dziedzinie. Słuchając wykładu biologa Henryka Klamy zrozumiałam, jak bardzo teoretyczna biologia ewolucyjna „przeorała” świadomość współczesnego człowieka. 14. numer pisma „Świat i Słowo” (2010) pt. *Zmagania z Darwinem*, w całości poświęcony relacjom darwi-

nizmu i humanistyki, prezentował konsekwencje wynikające z tzw. „szoku ewolucjonistycznego”, lecz zabrakło tam recepcji darwinizmu w innych dyscyplinach wiedzy, np. w naukach biologicznych. Profesor Klama uświadomił słuchaczom, że paradygmat darwinowski zasadniczo zmienił sposób myślenia o tym, jak tworzy się świat i jakie miejsce zajmuje w nim człowiek – istota myśląca z gatunku *homo sapiens*. Żyjemy w świecie „po Darwinie”, dla naszych pradziadów historia człowieka zaczynała się od Adama i Ewy, wygnania z Raju, wręczenia Dekalogu, natomiast obecnie dzieci uczą się dziejów człowieka w muzeum historii naturalnej. Darwin odkrył naturalny proces powstawania coraz bardziej złożonych organizmów żywych (teoria doboru naturalnego). Ten proces jest twórczy, choć pozbawiony świadomości, zależny wyłącznie od praw przyrody. Koncepcja Darwina, wiążąca moralność i zasady współżycia społecznego z ewoluującą naturą, zasadniczo podważa odwieczne wyobrażenie o boskim porządku świata (choć wiemy, że Księgę pisano językiem symbolicznym). Bo jeśli człowiek jest efektem ewolucji biologicznej, jak to pogodzić z projektem Boga? Ateista Boga odeśnie, lecz dla człowieka wierzącego będzie to dylemat, problem sprzyjający myśleniu religijnemu.

Nie wszyscy uczeni zgadzają się z tezą, że człowiek z natury jest *homo religiosus*. Mam na uwadze nowe koncepcje człowieka, korzystające z ustaleń genetyki, fizyki, chemii, cybernetyki, biologii, neurobiologii. Wśród licznych prac materialistów czy ewolucjonistów prym wiedzie książka biologa Richarda Dawkinsa *Bóg urojony*. Jego teoria samolubnego genu, mocno podważająca antropocentryzm humanistyki, wywołała liczne dialogi i ataki uczonych. Na bazie tej teorii buduje się jednak nowa teoria kultury, w założeniach bliska ponowoczesnej filozofii i socjologii kultury. Zdaniem Dawkinsa, który później wydał równie głośną *Ewolucję myślenia*, wiara jest ślełą ufnością na przekór dowodom. Po ataku na nowojorskie wieże, gdy poglądy Dawkinsa radykalizowały się jeszcze bardziej (wzywał myślących, by wreszcie skończyli z szacunkiem dla religii), znów stał się modny, czytany, komentowany, oczywiście nie w Polsce. Na wielokulturowym Zachodzie od dawna toczą się debaty ateistów z teistami, natomiast w katolickiej Polsce, gdzie ateizm kojarzy się głównie z komunizmem, a wątki religijne tak spłotły się z narodowymi, że wspólnie budują tożsamość Polaka, taki dialog okazuje się trudny, bo dyskusja z teizmem bywa postrzegana jako szarganie narodowych świętości.

Richard Dawkins dowodzi, że świat jest rezultatem przypadkowych zdarzeń, a książd profesor Michał Heller, filozof przyrody i kosmologii, wielki popularyzator wiedzy o wszechświecie, nie wątpi, że wszechświat jest

dziełem Boga. Heller, syn religijnego matematyka, łączy teologię z kosmologią i kwantową teorią grawitacji. Udany związek nauk ścisłych z teologią ma długą tradycję, w miarę zmieniającego się obrazu kosmosu pojawiają się nowe koncepcje, bardziej przystające do najnowszej wiedzy. Leibniz sądził, że Bóg myśli jak matematyk, Heller idzie dalej, uważa, że Bóg jest matematyką, a prawdy matematyczne są jego myślami. Człowiek, istota rozumna – powiada ks. profesor – może badać wszechświat właśnie dlatego, że jest on racjonalny. Ale sceptyk zapyta: co z dogmatami? Jak racjonalnie wyjaśnić tajemnicę wcielenia, tajemnicę Trójcy Świętej, dziewictwo Maryi? Jednak ksiądz Heller nie utożsamia Boga z religią, religia – powiada – jest domeną nie racjonalizmu, lecz wiary i jako taka musi mieć swoje tajemnice. Ksiądz kosmolog z dystansem odnosi się do biblioteki teologów, lubi przypominać Tertulianowe: „wierzę, bo to niedorzeczne”. Gromadzenie obiektywnych argumentów uzasadniających prawdy wiary uważa za pomysł chybiony. Nie widzi też sprzeczności między teorią ewolucji a teologiczną doktryną na temat boskiego aktu stworzenia, gdyż nie można ewolucji – będącej procesem warunkującym zmiany zachodzące we Wszechświecie, w konsekwencji których pojawiło się życie – utożsamiać z przyczyną. Naukowe myślenie kosmologa omija pułapki ontoteologii czy eschatologii, powołuje się on na takie ustalenia współczesnej nauki, które są dobrze uzasadnione, np. w badaniach genetyków, fizyków, przyrodznawców.

Warto przypomnieć, że tomizm wyrósł ze zderzenia myśli platońskiej z naukami przyrodniczymi. W XX wieku myśl religijna zmagą się z darwinizmem, coś adaptuje, coś odrzuca. Czesław Miłosz – wychowali go pospół ksiądz katecheta i nauczyciel biologii, studiował pisma Ojców Kościoła i heretyków, poznał teorię noblisty Jacquesa Monoda – stale konfrontował światopogląd naukowy z religijnym. Newtona nazywał złoczyńcą, szukając wyjścia z Ziemi Ulro bronił prawa do wyobraźni metafizycznej, a drogę twórczą poety zamyka *Traktat teologiczny*, prowadzący w „drugą przestrzeń”. Wspominam Miłosza, bo jego dzieło przenika myślenie religijne. Myślenie zmagające się z potworami XX wieku, poszukujące odpowiedzi na pytanie *unde malum?* A trzeba pamiętać, że takie pytanie stawia świadek epoki, który widział rewolucję rosyjską i stalinizm, dwie wojny światowe, migracje i emigracje... Był myślicielem erudytą, znającym różne kultury i religie, inaczej nie mógłby pracować w Berkeley, gdzie prowadził akademicki kurs o Dostojewskim dla Żydów, Hindusów, Arabów, buddystów czy ateistów. W XXI wieku myślenie religijne musi być szeroko otwarte na Innego, myślącego inaczej.

W zglobalizowanym świecie szybko postępuje proces laicyzacji. W Polsce i na Ukrainie wygląda to inaczej niż w Niemczech czy we Francji, ale statystyki informują, że w całej Europie *sacrum* ustępuje miejsca *profanum*. W dzisiejszej humanistyce dominuje przekonanie, że po rozpadzie religijnego modelu świata nie ma powrotu do Całości. Obraz świata stale na nowo konstruujemy, lecz im więcej przybywa wiedzy encyklopedycznej i szczegółowej (o wszystkim), tym trudniej nadać światu sens. Kiedyś człowiek zamieszkiwał wieś, miasto czy Europę, dzisiaj żyjemy w globalnej wiosce – wszędzie, czyli nigdzie. Świat poznajemy we fragmentach, płaczą się różne dyskursy, projekty świata, style myślenia. Glob nam się kurczy, a kosmos otwiera. Jeśli dzięki kilku kliknięciom można być wszędzie, religijny model Wszechświata bankrutuje. Kultura popularna karmi nas odpryskami różnych religii i to się podoba, bo tzw. „nowa duchowość” jest produktem (a dzisiaj wszystko jest produktem – włącznie z myśleniem), który dobrze się sprzedaje. W XX wieku karierę robi New Age, do najpoczytniejszych pisarzy należy grafoman Paulo Coelho, który mówi czytelnikom to, co chcieliby usłyszeć. Z jednej strony obserwujemy zanik postawy religijnej, z drugiej zapotrzebowanie na popkulturowy mix, w którym bezkolizyjnie spotykają się Jezus, Budda i Mahomet. Odbiorca popkultury chce się bawić, żyjąc w czasie „teraz” (bo przeszłość odrzuca, a przyszłość jest niewiadomą) woli się bawić, niż myśleć.

Takiej postawie sprzyja postępująca desymbolizacja (załamanie się kodów symbolicznych) oraz powszechny komunikacyjny szum. Po tzw. rewolucji naukowej nie istnieje żaden kanon akceptowanych koncepcji naukowych, naszą epokę **nadmiaru** cechuje tolerancja dla różnych projektów świata i poglądów społecznych. Zarówno człowiekowi myślącemu religijnie jak areligijnie, współczesna ideosfera jawi się jako chaos, zwłaszcza młodym adeptom humanistyki trudno tę wielość objąć i uporządkować. Objąć ten nadmiar, dialogowo, bez emocji zdystansować się wobec myślącego/wierzącego inaczej niż ja – to moim zdaniem najważniejsze wyzwanie współczesności.

Orientację w polimorficznej przestrzeni kultury z pewnością ułatwia myślenie religijne, bo etyczny wzorzec danej religii sprzyja określonym wyborom. W obecnej kulturze Zachodu media lansują model życia, w którym najbardziej liczą się: młodość, uroda, komfort życia, rachunek ekonomiczny. Człowiek współczesny – będący zarówno produktem jak i konsumentem tej kultury – „dobre życie” raczej kojarzy z dostatkiem i prestiżem, niż z „czystym sumieniem”. Chociaż trudno pożenić pragmatyzm i konsumpcjonizm z myśleniem religijnym, wiele mówi się o społecznych korzyściach

płynących z obecności wspólnot religijnych, a także (w terminach psychologii) o korzyściach emocjonalnych osób związanych z daną wspólnotą. Czy religijność jest opłacalna? W perspektywie wiecznej oczywiście tak, lecz socjologom, antropologom, psychologom chodzi o życie doczesne.

Niepokojącym „wyzwaniem” współczesności jest kwestia zaniku autorytetów – w każdej sferze: religii, nauki, polityki, sztuki – zwłaszcza autorytetów moralnych. Pomijam postać Jana Pawła II z dwu powodów, po pierwsze w tym tekście staram się myśleć globalnie, po drugie moim zdaniem kult świętego nie przekłada się na podążanie jego śladem. Czy nadal jest ojcem – wzorem osobowym „pokolenia JP II”? Kto oprócz księży rozważa nauki płynące z jego pism? Kto z nim współmyśli religijnie o zagrożeniach współczesności? Babcie czytają żywot Ojca Pio, wnuczki wołają autobiografie celebrytów. Na całym świecie najlepiej sprzedają się autobiografie (zazwyczaj kreowane), miejsce autorytetów, traktowanych jako wzory osobowe, zajmują celebryci (wielkości jednego sezonu), głównie aktorzy i sportowcy, do których młodzi ludzie próbują się upodobnić (strojem, gestem, urodą). Dzisiaj „być” znaczy być zauważonym, wypromować się, zagrać siebie wchodząc w rolę, której oczekuje partner, pracodawca, widownia... Przypomnę modne hasło: „Nie ma cię w Internecie (np. na Facebooku), nie ma cię wcale”. Żyjemy coraz szybciej, mierzymy czas w nanosekundach, ale **widzimy** coraz mniej, bo nasze „widzenie” projektują media (natłok informacji) i prędkość. Człowieka współczesnego, niezdolnego do kontemplacji, cechuje stały głód wrażeń, ale obiekty postrzegane – w „realu” czy „wirtualu” (jak potocznie mówimy o dwu konkurencyjnych rzeczywistościach) – natychmiast ustępują następnym, a jeśli oko/myśl nie zatrzyma się na przedmiocie, obiekt znika. Świat jest i nie, ucieka, nicestwieje. Szum, migotliwość, zmienność sprawiają, że w pamięci nic nie zostaje. Prędkość jest dobrodziejstwem czy zagrożeniem? Jak do tej kwestii podchodzą myśliciele religijni?

Religie – jak wszystko – muszą przystosować się do zmian zachodzących w świecie. Kultura Zachodu, oprócz judaizmu i chrześcijaństwa otwiera się na buddyzm, islam, a nawet relikty dawnych kultur/religii. W naszej ludzkiej kulturze współczesnej możliwe są różne konwersje i konfiguracje, przez jednych traktowane bardzo serio, przez innych z przymrużeniem oka. Czy Halloween jest groźne? I skąd przyszło do Europy, z popkultury amerykańskiej czy od zapomnianych Celtów? W dniu Wszystkich Świętych, po głównym wydaniu Wiadomości, w studio TV na temat Halloween starli się ze sobą redaktor Tomasz Terlikowski i feministka Kazimiera Szczuka. To też jest problem, nasz problem, angażujący myślenie religijne.

Mniej nas niepokoi dżihad, święta wojna religijna, którą uważam za ogromne zagrożenie dla naszego bezpieczeństwa. Muzułmanie są w Polsce nieliczni, Państwo Islamskie daleko, lecz terroryści działają na kilku kontynentach. Dowcipni żartują, że mamy szansę powtórzyć *antemurale*, papież modli się za ofiary terrorystów, a znawcy Bliskiego Wschodu przewidują poważny konflikt polityczny, przestrzegając przed pochopnym utożsamianiem islamu z praktykami ekstremistów. Co wiemy na temat islamu? Studenci niektórych kierunków humanistycznych bardzo pobieżnie poznają wielkie systemy religijne, lecz nie czytamy Koranu, nie znamy specyfiki myślenia religijnego islamistów. Znając podstawy tej religii, zakorzenionej w Starym Testamencie, ufam, że dialog chrześcijaństwa z islamem jest możliwy. Poznać myślenie religijne wyznawców Mahometa – pilne zadanie nie tylko dla arabistów – uważam za jedno z ważniejszych wyzwania, przed którymi stawia nas wiek XXI.

Kolejne problemy – wyzwania współczesności – to kryzys tożsamości, samotnictwo, któremu sprzyja osłabienie więzi międzyludzkich, kryzys rodziny (czym zajmował się ostatni synod), stosunek do ciała (ma być młode i seksowne) i eliminacja „duszy” (niekoniecznie definiowanej w terminach teologicznych), rosnąca dysproporcja pomiędzy światem bogatych i biednych, stosunek do cierpienia i śmierci (dyskusje wokół transplantologii, eutanazji).

Z tymi zagadnieniami stale mierzą się teolodzy, socjologzy, psychologzy, filozofowie... Najogólniej rzecz ujmując, tą tematyką zajmują się głównie humaniści (jakkolwiek to pojęcie rozumieć, albowiem w pluralistycznym świecie bardzo trudno zdefiniować „humanizm”).

Postęp cywilizacyjny sprzyja postępującej sekularyzacji życia, a przeciwwagą tego zjawiska jest fanatyzm religijny. Postęp w naukach biologicznych i medycznych wywołuje gorące spory światopoglądowe. Zagrożeń nie brakuje, więc myślenie religijne ma przyszłość.

### Sprostowanie:

W spisie treści ostatniego numeru znalazł się błąd. Tytuł artykułu Artura Żywiółka powinien brzmieć: *Interpretacja i etyka. Wokół książki Marka Bernackiego „Świat interpretować – konieczne zadanie”*.



Marek Rembierz  
Uniwersytet Śląski w Katowicach

## **Tropy transcendencji... Współczesne myślenie religijne wobec pluralizmu światopoglądowego i relacji międzykulturowych<sup>1</sup>**

Religia i religijność, jako zjawiska współtworzące w wielu wymiarach kulturę, określające obraz świata i kształt ludzkiej egzystencji, budzą – i co więcej, zdają się jakby nieustannie pobudzać – dotyczącą ich refleksję, którą rozwija się w różnych postaciach i w konkurujących z sobą nurtach. Częstokroć nie ogranicza się ona tylko do głównego swego przedmiotu, czyli do „samej” religii, ale zarazem – co niejako wymusza swym złożonym charakterem i szerokim zasięgiem oddziaływania religia i religijność – staje się ona namysłem nad „całością” rzeczywistości i nad sensem indywidualnego życia<sup>2</sup>. W tej sytuacji otwierają się perspektywy na kwestie – i to „gorące” kwestie – z wielu dziedzin wiedzy i ich pograniczy iskrzących pytaniami. Ukazują się również szczególnego rodzaju „zapalne” pogranicza między

<sup>1</sup> Tekst powstał w ramach projektu: „Miejsce religii w sferze publicznej. Tożsamości religijne w wieloreligijnych regionach Europy Środkowo-Wschodniej na przykładzie wybranych regionów Polski, Ukrainy i Słowacji” (konkurs OPUS, ID 222126, nr rej. 2013/09/B/H56/0307).

<sup>2</sup> „Każda religia dostarcza jej wyznawcom nie tyle całościowej koncepcji świata, ile pewnych wyraźnych wyznaczników takiej koncepcji, pozwalających im na dwie rzeczy: na zdecydowanie, jak powinni ułożyć sobie życie i na nadanie pewnego sensu zachodzącym zdarzeniom, poprzez przypisanie im doniosłości i celu” – M. Dummett, *Natura i przyszłość filozofii*, tłum. M. Iwanicki, T. Szubka, Warszawa 2010, s. 54. Andrzej Bronk stwierdza, że „każda bowiem religia jest poniekąd z natury fundamentalistyczna. Jak każdy fundamentalizm kulturowy, również religijny jest związany z określoną wizją świata i człowieka oraz wynikającymi z tej wizji regułami i sposobami działania i oddziaływania” (A. Bronk, *Podstawy nauk o religii*, Lublin 2003, s. 303). Zob. też Kazimierza Wolszy analizę świadomości religijnej: *Próba charakterystyki intencjonalności świadomości religijnej*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 2001, z. 21, s. 75–88 (przedruk [w:] K. Wolsza, *Religijny wymiar doświadczenia i myślenia*, Opole 2011, s. 151-164).

wiedzą naukową i obowiązującymi w niej rygorami racjonalności (m.in. w zakresie precyzji wypowiedzi), a wiarą religijną i właściwym dla niej – trudno wyrażalnym – doświadczeniem transcendencji<sup>3</sup>.

Namysł nad religią, który zawsze w jakiejś mierze zespała się z akceptacją, krytyką lub negacją treści właściwych (istotnych) dla religii, wiedzie do formułowania mniej lub bardziej odmiennych i przeciwstawnych stanowisk. I to mimo – współcześnie dość często – deklarowanych przez religię jednoczących dążeń, mimo także ekumenicznego nastawienia, które zdaje się dominować w myśleniu religijnym. Dzieje się tak, gdyż w przypadku namysłu nad religią nie można uchylać się od dokonywania dość zasadniczych i antagonizujących wyborów intelektualnych i moralnych, które angażują egzystencjalnie i sięgają po pojęcia nasycone emocjami. Choćby ten namysł – w dialogicznym duchu prowadzony – pozostawiał kwestie uznawane za sporne kwestiami otwartymi, a próbom odpowiedzi nadawał status roboczych hipotez, poddawanych pod dyskusję, to jednak podejmując się refleksji nad religią trzeba przyjmować dość mocne i jednoznaczne założenia, rezygnując z innych rozstrzygnięć, a także powinno się wnikliwie rozeznawać i oceniać ich konsekwencje. Taki stan rzeczy może nawet skłaniać do artykułowania dość radykalnego i prowokującego hasła, że tak jak logika łączy ludzi, gdyż – dzięki swej uniwersalności – jest im wspólna, tak religia – z racji swej partykularności, a zarazem silnych roszczeń do uniwersalności i wyłączności – dzieli ludzi, bo relacje między różniącymi się i konkurującymi z sobą religiami niosą z sobą trudne do usunięcia zarzewia konfliktów<sup>4</sup>. Ta konfliktogenna „natura” religii i religijności miałyby także – mniej lub bardziej jawnie – udzielać się namysłowi nad religią, nawet temu namysłowi, który deklaratywnie dystansuje się od apologetycznej konfrontacji, mając wyraźne intencje dialogiczne i ekumeniczne lub czysto badawcze. Choć przecież sam konflikt – rozumiany jako konfrontacja odmiennych zapatrywań i idei – może być czymś pożądanym i ożywczym<sup>5</sup>,

<sup>3</sup> Zob. R. Kleszcz, *O pojęciach wiedzy i wiary*, [w:] tenże, *O rozumie i wartościach*, Łódź 2007, s. 66–81; P. Gutowski, *Wierzyć rozumowi, czyli o wyróżnionej pozycji człowieka we wszechświecie*, „Znak” 1999, nr 4, s. 31–45. Relacji między wiedzą i wiarą oraz ich „pogranicza” m.in. dotyczą dociekania Michała Hellera; zob. M. Heller, *Naukowy obraz świata a zadanie teologa*, [w:] *Obrazy świata w teologii i naukach przyrodniczych*, red. M. Heller, S. Budzik, S. Wszolek, Tarnów 1996, s. 13–27.

<sup>4</sup> „Tarski once said »Religion [you can also say “ideology” – JW] divides people, logic brings them together«”; J. Woleński, *Lvov-Warsaw School*, hasło w internetowym wydaniu *Stanford Encyclopedia of Philosophy* <http://plato.stanford.edu/entries/lvov-warsaw/>.

<sup>5</sup> Funkcję ideowych konfliktów – w perspektywie krytycznego racjonalizmu i jego koncepcji dyskusji – rozpatruje Karl Raimund Popper (1902–1994): „Społeczeństwo ludzkie potrzebuje pokoju, ale potrzebuje także poważnych ideowych konfliktów: wartości, idei, o które moglibyśmy walczyć. [...] nauczyliśmy się tego od Greków – że w tych konfliktach można osiągnąć lepsze i bardziej trwałe wyniki nie tyle mieczem, ile słowami; a najlepiej

a nie musi wcale – przy odpowiedniej kulturze dysputy – przerażać się w walkę niszczącą (unicestwiającą) ludzi wyrażających odmienne zapastrywania. Na stykach religii z tym, co się od niej różni, co jest względem niej „inne” (jak inna religia lub inna dziedzina życia, np. nauka lub polityka), może powstawać – przy odpowiednim nastawieniu – kulturowo i duchowo płodny, wartościotwórczy „efekt pogranicza”<sup>6</sup>. Przy czym trzeba też uwzględnić fakt, że religia nierzadko bywa instrumentalnie wykorzystywana w sferze politycznej, tak przez samych jej wyznawców, jak i przez jej oponentów. Ma to miejsce zwłaszcza w czasie intensyfikacji walki politycznej (np. przedwyborczej), którą prowadzi się w ramach ładu konstytucyjnego, lub – co gorsza – sięga się po religię i tożsamość religijną jako po usprawiedliwienie i sakralną legitymizację walk etnicznych o podłożu polityczno-ekonomicznym, uciekających się do fizycznej przemocy i eksterminacji, a przedstawianych jako zderzenie odmiennych i wykluczających się tożsamości religijnych, czy wręcz te konflikty i walki są „uświęcane” (lub napiętnowane) jako „wojny religijne”<sup>7</sup>. Refleksja nad religią i religijnością oraz nad ich – różnie motywowaną i przeprowadzaną – krytyką musi także zmierzyć się z tego rodzaju społecznymi uwikłaniami religii i tożsamości religijnych, a zarazem poważnymi wyzwaniem moralnymi.

Odwolując się do namysłu metodologiczno-semiotycznego nad religią i dotyczącymi jej badaniami religioznawczymi, należy zaznaczyć, że wysoce problematyczna, acz pozornie jawiąca się jako oczywista i przez to łatwo wprowadzająca w błąd, jest już sama podstawowa terminologia<sup>8</sup>. Nie jest przecież wcale jasne, czym właściwie jest religia i czym jest religijność, a tym bardziej kwestią sporną jest, czy jedną nazwą – niejako unifikującą

---

z pomocą racjonalnych argumentów” (K.R. Popper, *O zderzeniu kultur*, [w:] tenże, *W poszukiwaniu lepszego świata. Wykłady i rozprawy z trzydziestu lat*, tłum. A. Malinowski, Warszawa 1997, s. 142).

<sup>6</sup> O rozumieniu pogranicza pisze Lech Witkowski, *Uniwersalizm pogranicza. O semiotyce kultury Michała Bachtina w kontekście edukacji*, Toruń 2000. „W refleksji nad kulturą wydaje się niezbędne budowanie także pewnej normatywnej wizji pogranicza, by dało się rozstrzygać, czy mamy do czynienia z blokadami czy szansami na kulturowo »zyciodajny efekt pogranicza«” (L. Witkowski, *Ambiwalencje tożsamości z pogranicza kulturowego*, [w:] *Edukacja a tożsamość etniczna*, red. M.M. Urlińska, Toruń 1995, s. 14).

<sup>7</sup> Role religii i jej instrumentalizację w konfliktach etnicznych i relacje między toposem sakralnym a etnicznym analizuje Radosław Zenderowski w książce: *Religia a tożsamość narodowa i nacjonalizm w Europie Środkowo-Wschodniej. Między etnicznością religii a sakralizacją etnosu (narodu)*, Wrocław 2011; tenże, *Konflikt etniczny, konflikt religijny, konflikt etnoreligijny jako konflikty polityczne*, „Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne”, vol. 38/2013, s. 46–68. Zob. politologiczne analizy religii Marii Marczewskiej-Rytko, *Religia i polityka w globalizującym się świecie*, Lublin 2010; R. Zenderowski, *Religia w teorii stosunków międzynarodowych*, [w:] P. Burgoński, M. Gierycz (red.), *Religia i polityka. Zarys problematyki*, Warszawa 2014, s. 546–574. O roli religii w rozwiązywaniu konfliktów pisze Joanna Kulska, *Faith-based diplomacy jako instrument rozwiązywania sporów i konfliktów międzynarodowych*, „Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne” 2013, vol. 38, s. 9–24.

<sup>8</sup> Zob. A. Bronk, *Religia jako pojęcie i przedmiot badań (uwagi metodologiczne)*, „Przegląd Religioznawczy” 2008, nr 3, s. 3–21.

i zakładając istotne cechy wspólne – można obejmować tak różne praktyki i doktryny, które uchodzą bądź podają się za religie<sup>9</sup>. Czy liczba pojedyncza – „religia” – jest w ogóle dopuszczalna, gdy mowa o wielości i odmienności indywidualnych (dalece zindywidualizowanych) i instytucjonalnych form życia religijnego? Czy powinna być zawsze stosowana wyłącznie lub przynajmniej domyślnie liczba mnoga – „religie” – wraz z uszczegóławiającymi dopowiedzeniami, aby trafnie oddać ową niejednorodną wielość i odmienność? Czy nie dokonuje się redukcjonistycznych i deformujących ujęć tych zjawisk, które – ze względu na ludzkie ograniczenia poznawcze i językowe – dostosowuje się do bliskich sobie schematów i stereotypów dotyczących religii? Czy zbyt pośpiesznie nie przesądza się o właściwościach tego, co ma być dopiero należyście rozeznane? Czy wypowiedzi o religii – także te niby czysto deskryptywne – nie stanowią o wiele bardziej projekcji tego, jak (jaką) chce się ją widzieć ze względu na własne preferencje? Czy zwracając uwagę na daną religię trzeba zawsze to czynić z odpowiednimi dookreśleniami i wskazaniem przede wszystkim tego, co dla niej swoiste, a gdzie indziej nieobecne, a zarazem z dość precyzyjną prezentacją przyjętych przez siebie założeń? Czy przy różnych okazjach wyrażane przekonanie, że istnieje jakoby „wspólny świat religii” nie okazuje się zbyt daleko idącym uproszczeniem i nie bywa nadużyciem, które rozpościera iluzje istotnych i zarazem dających się uzgodnić z sobą cech właściwych dla różnych religii? Czy religia i religijność w niektórych, acz nierzadkich przypadkach nie są po prostu ludzkim – konkretnym, jednostkowym, w dużej mierze niepowtarzalnym – „sposobem bycia”, tylko częściowo poddającym się rygorom intersubiektywnej komunikacji i racjonalnej rekonstrukcji? Czy w swej zasadniczej „domenie” stanowią one trudne do wyartykułowania doświadczenia egzystencjalne, znajdujące najodpowiedniejszą ekspresję w poetyckiej (rozmytej) metaforyce i mieniącej się („łśniącej”, „przebłyskującej”) wielością znaczeń artystycznej wizji?

Na początku już, niejako samoczynnie, mnożą się poważne trudności, pod pewnymi względami podobne do tych u stonogi zastanawiającej się, od której nogi najlepiej zacząć, którą nogą powinno się postawić pierwszy krok. Aby więc nie zaplątać się i nie unieruchomić, co przydarzyło się nadto refleksyjnej stonodze, trzeba po prostu zacząć „mówić” tu o religii,

---

<sup>9</sup> „Ale co to jest »religia«? Problemy ze zdefiniowaniem tego pojęcia są powszechnie znane, a wynikają przede wszystkim z tego, że zjawiska chętnie nazywane przez nas religijnymi mają ogromnie zróżnicowany charakter. Gdybyśmy mieli znaleźć punkty wspólne między życiem społeczeństw archaicznych, w których »religia była wszędzie«, a zespołem przekonań, praktyk i instytucji podciąganych pod to pojęcie dzisiaj, to stanęlibyśmy przed trudnym, a może nawet niewykonalnym zadaniem” – Charles Taylor, *Świecka epoka. Dlaczego porzucamy religię*, „Dziennik” 8 XII 2007 (dodatek „Tygodnik Idei. Europa”, nr 49 (192), s. 12.

religijności i myśleniu religijnym, mając wszak świadomość, że podejmując taki – wskazany w tytule – temat żywi się różne (jawne bądź skryte) przeświadczenia w sprawach go dotyczących, które mogą determinować intencję i przebieg analiz, a w czasie dociekań napotka się też takie trudności i powikłania, których w punkcie wyjścia nie da się przewidzieć i z góry usunąć.

We współczesnym pluralistycznym świecie, cechującym się wzmożonym zróżnicowaniem kulturowym, religijnym i światopoglądowym<sup>10</sup>, oraz intensywnymi – i bywa, że konfliktogennymi – relacjami międzykulturowymi (międzyreligijnymi)<sup>11</sup>, religia i religijność są też stale obecnym wyzwaniem intelektualnym<sup>12</sup>, jak też wyzwaniem praktycznym, zwłaszcza edukacyjnym<sup>13</sup>, z którym trzeba się mierzyć na wiele sposobów<sup>14</sup>. Jakby wciąż na nowo religia i religijność prowokują do skupionego na nich namysłu, choć zarazem dotyczy on przecież całego spektrum ludzkich spraw, także podstawowych sytuacji egzystencjalnych i wyborów moralnych. Ten namysł – zwłaszcza w tradycyjnych jego formach – bywa służebny względem religii, gdy rozpatruje się i wypracowuje argumenty na rzecz usprawiedliwienia i wzmocnienia, a także oczyszczenia, przekonań religijnych. Bywa to refleksja – tak postaci badań historyczno-porównawczych, jak i dociekań

<sup>10</sup> Zob. J. Mariański, *Religia i Kościół w społeczeństwie pluralistycznym. Polska lat dziewięćdziesiątych*, Lublin 1993; tenże, *Religia i Kościół między tradycją i ponowoczesnością. Studium socjologiczne*, Kraków 1997; T. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, tłum. L. Bluszcz, Kraków 2006; M. Wojewoda, *Pluralizm aksjologiczny i jego implikacje we współczesnej filozofii religii*, Katowice 2010; D. Kokoć, *Pluralistyczna wizja religii na podstawie „Piątego wymiaru” Johna Hicka*, „Przegląd Religioznawczy” 2009, nr 1, s. 167–175; K. Kondrat, *Filozofia analityczna wobec pluralizmu religijnego*, Białystok 2000.

<sup>11</sup> Zob. J. Nikitorowicz, *Wielokulturowość – Pogranicze – Człowiek pogranicza. Ku paradygmatowi współistnienia, zachowania i kreowania pokoju*, „Drohiczyński Przegląd Naukowy” 2014, nr 6, s. 171–189; A. Różańska, *Środowisko wielokulturowe a postawy wobec Inności religijnej*, „Przegląd Religioznawczy” 2010, nr 3, s. 51–64; M. Nowak, *Uniwersalizująca i integrująca rola chrześcijaństwa w społeczeństwie pluralistycznym*, [w:] *Kwestie wyznaniowe w społecznościach wielokulturowych*, red. T. Lewowicki, A. Różańska, U. Klajmon, Cieszyn 2002, s. 371–384.

<sup>12</sup> Zob. M. Szulakiewicz, *Religie i religijność w kulturze współczesnej*, [w:] *Religie i religijność w świecie współczesnym*, red. M. Szulakiewicz, Toruń 2011, s. 22–37.

<sup>13</sup> M. Sobecki, *Komunikacja międzykulturowa w wymiarze religijnym jako wyzwanie edukacyjne*, [w:] *Od wielokulturowości miejsca do międzykulturowości relacji społecznych. Współczesne strategie kreowania przestrzeni życia jednostki*, red. J. Nikitorowicz, J. Muszyńska, B. Boćwińska-Kiluk, Warszawa 2014, s. 107–118; H. Slotwińska, *Pedagogika religii wobec pluralizmu religijnego*, „Roczniki Teologiczne” t. LXI, z. 11, 2014, s. 5–23; T. Lewowicki, *Edukacja wobec odwiecznych i współczesnych problemów świata – konteksty i wyzwania edukacji międzykulturowej*, „Edukacja Międzykulturowa” 2013, nr 2, s. 24–26; K. Wolsza, *Doświadczenie religijne i możliwość jego kształtowania*, [w:] tenże, *Religijny wymiar doświadczenia i myślenia...*, s. 137–150; E. Ogrodzka-Mazur, *Spoleczne nauczanie Jana Pawła II a miłość, prawda i tolerancja w wychowaniu młodzieży z Pogranicza*, [w:] *Kwestie wyznaniowe...*, s. 225–263.

<sup>14</sup> Zob. W. Świątkiewicz, *Między sekularyzacją i deprywatyzacją. Socjologiczne refleksje wokół polskiej religijności w kontekście europejskim*, Katowice 2010; J. Mariański, *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Lublin 2006; K. Wielecki, *Podmiotowość w dobie kryzysu postindustrialnego. Między indywidualizmem a kolektywizmem*, Warszawa 2003, s. 249–359.

aksjologicznie zaangażowanych – ukierunkowana na odkrywanie wartości, które niosą z sobą (wnoszą w życie indywidualne i społeczne) religia i religijność, zwłaszcza na odkrywanie wartości *sacrum*, która – jak się zakłada – ma wydatnie współkonstituować sens istnienia człowieka i jego świata<sup>15</sup>. Bywa to też refleksja krytyczna<sup>16</sup>, wolnomyślicielska, ukazująca zasadność agnostycyzmu<sup>17</sup> lub ateizmu<sup>18</sup>, służąca demaskowaniu religijnych iluzji<sup>19</sup>, a nawet docelowo dążąca do eliminacji religii z życia społecznego i indywidualnego. Spór – metodologiczny, zarazem aksjologiczny i antropologiczny – dotyczy tego, czy może być również refleksja neutralna i bezstronna, służąca tylko poznawczej analizie fenomenów religii i religijności<sup>20</sup>, czy też ta refleksja jest zawsze w jakiś sposób – jawnie bądź skrycie, pośrednio bądź bezpośrednio – refleksją zaangażowaną, która wspiera bądź osłabia przekonania religijne.

### Myślenie religijne i tropy transcendencji

Przyjęło się współcześnie mówić o „myśleniu religijnym”, które rozwija się w nowoczesnym (ponowoczesnym) pluralistycznym świecie. My-

<sup>15</sup> Dążąc do rozpoznawania przejawów *sacrum*, Mircea Eliade (1907–1986) stwierdza: „Należy doprawdy żałować, że nie rozporządzamy słowem nieco bardziej precyzyjnym niż »religia«, żeby oznaczyć doświadczenie *sacrum*. [...] ale być może jest już za późno, by szukać innego słowa, a sama religia wciąż jeszcze może być użytecznym terminem – pod warunkiem, że będziemy pamiętali, iż słowo to nie oznacza bynajmniej wiary w Boga, bóstwo czy duchy, ale że odnosi się doświadczenia *sacrum*, wiąże się przeto z pojęciami bytu, znaczenia i prawdy” (M. Eliade, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, tłum. A. Grzybek, Warszawa 1997, s. 5). Zob. A. Bronk, *Mircea Eliadego fenomenologia religii*, „Przegląd Filozoficzny” 2007, nr 4, s. 107–131; J. Sochoń, *Sacrum czy Bóg? Mircea Eliadego próba uniwersalnego kompromisu*, tamże, s. 191–204.

<sup>16</sup> Zob. J. Guja, *Główne problemy filozoficznej krytyki religii*, „Studia Humanistyczne. Rocznik Akademii Górniczo-Hutniczej im. St. Staszica” 2009, t. 7, s. 133–146.

<sup>17</sup> Zob. J. Woleński, *Granice niewiary*, Kraków 2004. Rozpatrując formowanie się swego poglądu, Jan Woleński stwierdza: „Uważam za swój wielki sukces myślowy, że od prymitywnego ateizmu [...] przeszedłem do postawy uznającej prawomocność wiary tych, którzy wierzą. Uważam, że wiara wyznacza swą własną perspektywę, która w tych ramach jest zasadna właśnie na mocy aktu uwierzenia czy zawierzenia” (J. Woleński, *Ciąg dalszy*, [w:] *Co nas łączy? Dialog z niewierzącymi*, red. S. Obirek, wstęp L. Kołakowski, Kraków 2002, s. 54).

<sup>18</sup> Zob. *Ateizm w kulturze Zachodu i Wschodu*, red. J. Guja, Kraków 2012; J. Baggini, *Ateizm: bardzo krótkie wprowadzenie*, przeł. K. Hoffmann, W. Szwebs, przedmowa J. Woleński, Warszawa 2013.

<sup>19</sup> Zob. D.C. Dennett, *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, przeł. B. Stanosz, Warszawa 2008. „Nowy ateizm” wiąże się z poglądami, które przedstawiają Richard Dawkins, Daniel C. Dennett, Sam Harris i Christopher Hitchens (określanii jako „Czterej Jeźdźcy”). Zob. P. Gutowski, *Czym jest „nowy ateizm”?*, [w:] *Nauki przyrodnicze a nowy ateizm*, red. M. Słomka, Lublin 2012, s. 7–45; J. Wojtysiak, *Jak dyskutować z nowym (i nienowym) ateizmem?*, [w:] tamże, s. 169–192; M. Bała, *Współczesny ateizm. Rodzaje, źródła, przykłady*, „Studia Theologica Varsoviensia” 2012, nr 1, s. 15–27.

<sup>20</sup> Zob. Z. Drozdowicz, *Wyznaniowość czy naukowość – dylemat rzeczywisty czy pozorny?*, „Nauka” 2010 nr 2, s. 29–50; A. Bronk, *Czym jest religioznawstwo?*, „Nauka” 2011, nr 2, s. 39–49; Z. Drozdowicz, *Czym było i jest religioznawstwo?*, „Nauka” 2011, nr 3, s. 121–134.

ślenie religijne jest sformułowaniem wieloznacznym, ale dzięki temu też dość pojemnym, mieszającym w sobie odmiennie zorientowane opcje, choć zarazem może być zwodnicze i budzić kontrowersje<sup>21</sup>. Myślenie religijne może być ujmowane jako myślenie idące od wewnątrz religii, kształtowane w jej wnętrzu i zespolone z jej obrazem świata<sup>22</sup>, a także – odmiennie – jako myślenie zewnętrzne względem religii, funkcjonujące poza światem religii, nie akceptujące zasadniczych prawd wiary religijnej i ich roszczeń, aby to przede wszystkim one stanowiły podstawę dla teoretycznego i praktycznego rozumienia rzeczywistości.

Nasuwa się domniemanie, które warto przywołać, gdyż może być ono płodne heurystycznie, że każdy z nas – ludzi współczesnych – żyjący w pluralistycznym świecie funkcjonuje równocześnie w różnych obrazach świata – m.in. w obrazie technicznym, naukowym, religijnym, lokalnym i zarazem globalnym, a także medialnym i wirtualnym – i ludzka egzystencja zarazem przebiega niejako w odmiennych rzeczywistościach, także jeśli idzie o ich religijny bądź areligijny charakter, konkurujących z sobą o prymarność i prymat, które wydają się być z sobą dalece niespójne czy wręcz sprzeczne<sup>23</sup>. Człowiek znajduje się więc w egzystencjalnym i moralnym rozdwojeniu czy nawet rozdarciu. Nie odnajduje fundamentalnej spójności, tradycyjnie zapewnianej przez religię, spójności, którą wciąż częstokroć uważa się za wartość pożądaną. Rzecz można, że każdy z nas zdaje się funk-

<sup>21</sup> Zob. M. Szulakiewicz, *Religia i czas*, Toruń 2008; K. Tarnowski, *Tropy myślenia religijnego*, Kraków 2009; P. Dancák, *Premeny myślenia o Bohu ako prejav hladačskej povahy človeka*, [w:] P. Dancák a kolektív, *Súčasný premeny náboženského myšlenia*, Prešov 2013, s. 6–33; K. Mech, *Człowiek – natura – transcendencja*, Kraków 2014; W. Załuski, *Przeciw rozpacz. O tragicznej wizji świata i sposobach jej przezwyciężania*, Kraków 2014.

<sup>22</sup> O myśleniu religijnym wewnątrz świata religii zob. Jan Andrzej Kłoczowski OP, *Józef Tischner – strategie „myślenia religijnego”*, [w:] *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, red. W. Zuziak, Kraków 2001, s. 127–138. Kłoczowski tak oto ujmuje cel dociekań nad strategiami myślenia religijnego: „chciałbym skoncentrować się na jednym z wątków, który odgrywa ważną rolę w dziedzictwie [...] ks. Józefa Tischnera. Punktem wyjścia będzie omówienie rozprawy pt. *Myślenie religijne*, zawartej w tomie *Myślenie według wartości*. Jest to jedna z zasadniczych rozpraw, jakie nasz filozof napisał pomiędzy rokiem 1978 a 1980. [...] rozprawa *Myślenie religijne* była [...] nie tylko programem badawczym, ale także stanowiła propozycję otwarcia nowej perspektywy badań fundamentalnych nad egzystencją religijną czy dokładniej: chrześcijańską”. Dalej Kłoczowski udziela odpowiedzi na pytanie „Czym jest »myślenie religijne«?": „Kluczem [...] jest słowo »szukanie« – wiara szuka rozumienia i rozum szuka wiary. [...] Szukać to stawiać pytanie – jeżeli pytającym jest rozum to dlatego, że zdaje on sobie sprawę z własnych ograniczeń, z tego, że nie może wszystkiego ogarnąć, że nie może nad wszystkim [...] rozciągnąć swojej władzy. Wtedy stawia pytanie o wiarę. Ale i wiara człowieka myślącego szuka, szuka znaczenia tego, czemu (czy raczej: komu) zawierzyła. Myślenie religijne zakorzenione jest w doświadczeniu religijnym i z niego wyrasta. Jest myśleniem człowieka zaangażowanego w świat wiary. Takie zaangażowanie wymaga podwójnej afirmacji: afirmacji wiary i afirmacji rozumu” (s. 128–129). Zob. M. Jędraszewski, *Homo: capax Alterius, capax Dei. Emanuela Levinasa myślenie o człowieku i Bogu*, Poznań 1999; tenże, *W obronie transcendencji Najwyższego. Emanuela Levinasa i Jean-Luc Mariona mówienie o Bogu*, [w:] *Człowiek w przełomie wieków w refleksji filozofii dialogu*, red. J. Baniak, Poznań 2002, s. 73–84; K. Stachewicz, *Martina Heideggera mówienie o Bogu*, „Filozofia Chrześcijańska” 2007, t. 4, s. 35–49.

<sup>23</sup> Zob. J. Życiński, *Trzy kultury: Nauki przyrodnicze, humanistyczne i myśl chrześcijańska*, Poznań 1990.

cjonować w takiej właśnie – dla osób wierzących ambiwalentnej – sytuacji, w której ulokowanym jest się zasadniczo na zewnątrz względem świata ukonstytuowanego i przenikniętego przez religię, tak jak był on – jako spójny świat religii – pojmowany i doświadczany w jego tradycyjnej postaci<sup>24</sup>. W tej sytuacji „bycia poza” spójnym światem religii – sytuacji właściwej dla świadomych swych wyborów agnostyków i ateistów – znajdują się nawet osoby zaangażowane niejako „całymi sobą” w życie religijne swej wspólnoty wyznaniowej (zaangażowane także przez instytucjonalne, publicznie deklarowane zobowiązania). Nie żyje się tylko wewnątrz świata religii, wedle jego reguł i teistycznego poczucia sensu istnienia, ale korzysta się też z opcji swoistej „przepustki” do równoległego życia w świecie od podstaw uformowanym bez religii, świecie wyzbytym konsekwencji ontycznych i epistemicznych jakie niesie z sobą (na które otwiera) wyznawanie religii, świecie pozbawionym nakładanych i legitymizowanych przez religię zobowiązań i powinności.

Z różnych punktów widzenia można czyjś namysł postrzegać i oceniać jako myślenie religijne. Przedmiotem, na który ukierunkowuje się przede wszystkim myślenie religijne mają być – poddawane również krytyce – treści jednej lub różnych religii oraz ich konsekwencje antropologiczne (wizja człowieka i sensu ludzkiego życia) i aksjologiczne (wizja wartości i ich porządku), które współkształtują kulturę i społeczeństwo. Myśleniem religijnym może być tradycyjnie uprawiana teologia<sup>25</sup>, ale również – a może przede wszystkim – to, co w formule tradycyjnej teologii się nie mieści. Myślenie religijne jest więc szersze niż namysł nad religią uprawiany wewnątrz danej religii i służący głównie jej wewnętrznej formacji<sup>26</sup>. Może wprost sięgać po poetyckie środki wyrazu, posługiwać się takim językiem, który znamionują walory sztuki, aby jak najtrafniej ukazać (oddać) subtelne i archetypiczne aspekty religijnych doświadczeń lub może czynić teksty będące formą artystycznej ekspresji jednymi z uprzywilejowanych świadectw religii i religijności, na podstawie których głównie rozważa się ich

<sup>24</sup> „Skoro religia jest definiowana jako »sprawa prywatna«, jednostka może wybrać z całej gamy znaczeń »ostatecznych« to właściwe, kierując się preferencjami, determinowanymi jej biografią społeczną” – T. Luckmann, *Niewidzialna religia...*, s. 135. Zob. Ch. Taylor, *Oblicza religii dzisiaj*, tłum. A. Lipszyc, Kraków 2002; W.M. Nowak, *Spór o nowoczesność w poglądach Charlesa Taylora i Alasdaira MacIntyre’a. Analiza krytyczna*, Rzeszów 2008.

<sup>25</sup> A. Bronk, S. Majdański, *Teologia – próba metodologiczno-epistemologicznej charakterystyki*, „Nauka” 2006 nr 2, s. 81–110; J. Szymik, *Metodologia a epistemologia. Josepha Ratzingera/Benedykta XVI tezy metateologiczne*, [w:] *Racjonalność wiary*, red. B. Kochaniewicz, Poznań 2012, s. 101–115.

<sup>26</sup> Zob. J. Salij, *Eseje tomistyczne*, Poznań 1995; J. Szymik, *O teologii dzisiaj. Zadania, piękno, przyszłość*, Pelpin 2006.



swoiste cechy<sup>27</sup>. Myślenie religijne może być rozwijane także przez osoby deklarujące się jako agnostycy lub ateści, głoszące tezy areligijne, a nawet hasła antyreligijne. Myślenie religijne rozwija się i kształtuje w warunkach współczesnego pluralizmu religijnego i światopoglądowego, co więcej jest ono wyrazem tego pluralizmu, który funkcjonuje w sferze religijności i na swój sposób przemienia tę sferę.

To, co określa się jako myślenie religijne bywa czasem tak dobitnie i w mocnej postaci formułowane, jakby chciało zawładnąć całą domeną tradycyjnych religii, choć może to czynić w pozornie delikatny sposób, postulując np. bardzo słabe rozumienie lub tylko emocjonalny odbiór prawd wiary religijnej i odstąpienie od ich tradycyjnych aspiracji do określania właściwego obrazu świata<sup>28</sup>. Z punktu widzenia ortodoksji religijnej współczesne myślenie religijne w jego różnych przejawach ukazuje się częstokroć jako swoista herezja, która konkuruje z ortodoksją o status równoprawny z tezami prawowierności lub wręcz o nadrzędność i podporządkowanie sobie tradycyjnych sposobów pojmowania religii.

W myśleniu religijnym rozpatruje się m.in. kwestię transcendencji („przekraczania”, „wychodzenia poza”<sup>29</sup>), zwłaszcza tego, jak człowiek – w kontekście religii – przekracza samego siebie i tego, co go przekracza, wzywając do przekraczania samego siebie. Zwraca się też baczną uwagę na te „tropy transcendencji”, które idą z zewnątrz wiary religijnej i zdają się – w jakiejś mierze – prowadzić do jej wnętrza. Są to tropy wychodzące z pozycji zdystansowanych i krytycznych względem wiary religijnej.

Tropy transcendencji rozpoznaje się w określonym nastawieniu. To rozpoznawanie angażuje egzystencjalnie człowieka. Dzieje się tak też wówczas, gdy deklaruje on dystans i obiektywizm, bowiem ten dystans musi w sobie wypracować, aby nie dać się wciągnąć w redukcjonistyczną negację tropów transcendencji lub ich religijną, apologetyczną afirmację.

Wedle czyjeś rozeznania i uznania dany ślad może być postrzegany jako trop transcendencji, nawet taki, który prowadzi do transcendencji pojmowanej religijnie i pisanej przez duże „T”. Natomiast ktoś o innym

---

<sup>27</sup> Zob. B. Tomalak, *Transpersonalna analiza nieświadomości na przykładzie symboli „przejścia” w późnych wierszach Czesława Miłosza*, „Świat i Słowo” 2013 (20) nr 1, s. 57–77; M. Bernacki, *Hermeneutyka fenomenu istnienia. Studia o polskiej literaturze współczesnej* (Vincenz, Miłosz, Wojtyła, Herbert, Szymborska), Bielsko-Biała 2010; J. Szymik, *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako locus theologicus*, przedmowa A. Nossol, Katowice 2007; tenże, *Relacja „teologia – literatura piękna” w ujęciu historycznym*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 1990–1991, , 23–24, s. 63–75.

<sup>28</sup> Zob. R. Rorty, G. Vattimo, *Przyszłość religii*, red. S. Zabala, przeł. S. Królak, Kraków 2010.

<sup>29</sup> „Religia jest zakorzeniona w podstawowym fakcie antropologicznym; transcendencji natury biologicznej przez organizmy ludzkie. Indywidualny ludzki potencjał transcendencji jest realizowany w procesach społecznych, polegających na wzajemności kontaktu twarzą w twarz” – T. Luckmann, *Niewidzialna religia...*, s. 105.

nastawieniu ani nie rozpoznaje, ani tym bardziej nie uznaje w tym śladzie jakiegokolwiek tropu transcendencji, a wręcz uznaje takie podejście za nieuprawnioną nadinterpretację czy też dezinterpretację napotkanego zjawiska postrzeganego – z pewnego punktu widzenia – jako ślad czegoś innego.

Jednym z koniecznych warunków transcendowania, czyli przekraczania, jest uznanie istnienia granic, które można i powinno się próbować przekraczać, a zarazem respektować ich istnienie i funkcje. Transcendencja zakłada więc swoistą dialektykę przekraczania granic: konieczne są bowiem granice określające w jakiejś mierze odrębne sfery i zarazem usilnie dąży się do przekraczania tych granic, aby móc przejść do innej sfery. Szczególną rolę w doświadczeniu transcendencji i transcendowania pełni religia, gdyż „wyraża świadomość istnienia pewnej dziedziny przekraczającej bezpośrednio nam dostępny, zmysłowy świat, a zarazem nas »dotyczącej«”<sup>30</sup>. Religia jest więc niejako wezwaniem do podejmowania aktów transcendencji, a zwłaszcza do odkrywania Transcendencji i jej śladów.

Choć religia postuluje swoisty dla wiary religijnej rodzaj pewności (niewzruszonej pewności), to podejmowane w myśleniu religijnym tropy transcendencji nie mają obiektywnej siły oczywistości niepodważalnego dowodu, któremu należy ulec. Otwierają one natomiast przestrzeń interpretacji, w której mogą się pojawić ujęcia właściwe dla tradycyjnych religijnych wizji, jak też konfesyjnie bliżej nieokreślone współczesne poszukiwania w sferze duchowości, zwane „nową duchowością”<sup>31</sup>. Dostrzega się, iż dokonuje się przejście „od religii do duchowości”<sup>32</sup>. To silnie manifestowana w pluralistycznym świecie „autonomia jednostkowa” powoduje i dynamizuje proces „słabnięcia społecznego i indywidualnego znaczenia instytucji religijnych, pobudzając zarazem człowieka, jako istotę poszukującą sensu, do eksploro-

<sup>30</sup> J. Schmidt, *Teologia filozoficzna*, przeł. P. Domański, Kęty 2006, s. 6. Następnie Josef Schmidt porównuje religię z filozofią: „Także filozofia nie zadowala się tym, co bezpośrednio obecne, dostarczone z zewnątrz przez świat, bądź doświadczone wewnętrznie. Wychodzi ona poza te różne sfery, ogarniając swym spojrzeniem całość naszej rzeczywistości. [...] A osiągnąć to może tylko w akcie przekroczenia, transcendencji tego, co dane bezpośrednio, a zawsze ograniczone. [...] religia i filozofia spotykają się we wspólnym dążeniu, choć racjonalne metody działania mają różne. Filozofia kieruje się tylko uzasadnieniem rozumowym, nie zaś tradycją opartą na autorytecie” (tamże, s. 6–7).

<sup>31</sup> Zob. J. Mariański, *Sekularyzacja, desekularyzacja i nowa duchowość*, Kraków 2013; P. Prüfer, *Recenzja: Janusz Mariański, Sekularyzacja, desekularyzacja i nowa duchowość*, Kraków 2013, „Studia z Teorii Wychowania” 2013, nr 7, s. 192–200; J. Baniak, *Wielowymiarowość i konteksty kulturowe duchowości religijnej a inne formy duchowości*, „Humaniora. Czasopismo Internetowe” (2) 2013, nr 2, s. 13–37; M. Woźniczka, *Idea pogłębienia świadomości i współodczuwania jako wyznacznik duchowej autonomii człowieka – Schweitzer a Sokrates*, [w:] S. Folaron (red.), *Pozytywne myślenie o człowieku w filozofii Alberta Schweitzera*, Częstochowa 2002, s. 79–95; P.M. Socha, *Przemiana. W stronę teorii duchowości*, Kraków 2014.

<sup>32</sup> A. Kasperek, *Wolność spod znaku undergrandy. Duchowość (po)nowoczesna w perspektywie hermeneutyki kultury i socjologii religii*, Kraków 2012, s. 101.

wania świata duchowych przeżyć”<sup>33</sup>. Jest to pod pewnymi względami nowa sytuacja i wyzwanie dla religii, religijności i myślenia religijnego.

Jeśli używa się kategorii myślenia religijnego, to trzeba też uwzględnić, iż współcześnie, gdy wzmagają się konflikty, w których występują jako element zapłonu idee religii, wprowadza się rozróżnienie „między »religią« i »religijnym«, między religią jako rzeczownikiem i religią jako przymiotnikiem”<sup>34</sup>. Wyjaśniając intuicje związane z wykazaniem odmienności sfery, którą wyraża rzeczownik „religia” i sfery, którą wyraża przymiotnik „religijny”, Ulrich Beck rozwija – dość kontrowersyjny – projekt ideowy:

Rzeczownik »religia« porządkuje pole religijne według logiki typu albo-albo. Przymiotnik »religijny« natomiast porządkuje je zgodnie z logiką »zarówno to, jak i to«. Religijność polega nie na przynależności do określonej grupy czy organizacji; definiuje ona raczej określone nastawienie do kwestii egzystencjalnych dotyczących miejsca i świadomości człowieka w świecie<sup>35</sup>.

Wykazując przydatność tego rozróżnienia o wyraźnym ideowym obliczu stawia się też – zdecydowanie wzmacniające jego sens – pytanie, w którym przyjęto silnie relatywistyczne założenia: „Czy to pełne przemocy monoteistyczne albo-albo może zostać zrelatywizowane, pominięte, rozbrojone przez synkretyczną tolerancję »zarówno to, jak i to?«”<sup>36</sup>. Argumentuje się więc za prowokacyjną tezę, że monoteistycznie pojęty Bóg jest bardzo niebezpieczną ideą, gdyż zdaje się być źródłem dogłębnych podziałów i rozognionych konfliktów, a religie nie zawsze niosą z sobą potencjał cywilizujący ludzi, bądź nawet pielęgnują jakąś pierwotną między nimi wrogość. Przy takim podejściu trudno jednak o dialog wyznawców i krytyków religii, bowiem w punkcie wyjścia jednoznacznie przesądzono, czym jest religia i przypisano jej przede wszystkim cechy wysoce niepożądane, wręcz nieusuwalne z niej tendencje zbrodnicze, które powinno się wraz z ich przyczynami eliminować z ludzkiego świata. Jeśli myślenie religijne ma być przede wszystkim lub wyłącznie ekspresją tak rozumianej współczesnej i radykalnie „pluralistycznej religijności”, którą przeciwstawia się tradycyjnie pojmowanej religii, to takie ukierunkowanie namysłu nad religią sprowadza się głównie do wypracowania i promowania ideologicznego projektu „synkretycznej tolerancji”.

---

<sup>33</sup> Tamże.

<sup>34</sup> U. Beck, *Bóg jest niebezpieczny. Religie nie zawsze cywilizują ludzi*, „Dziennik” 2008, nr 22 (dodatek „Tygodnik Idei. Europa”, nr 4), s. 14.

<sup>35</sup> Tamże.

<sup>36</sup> Tamże.

Powstają pytania wymagające dalszego namysłu: Czy tropy transcendencji – jak głoszą to niektórzy – ujawniające się także w świecie zewnętrznym względem religii, w doświadczeniu agnostycyzmu i ateizmu, mogą wieść w pobliże religii i w jej wewnętrzny obszar? Czy tropy transcendencji funkcjonujące na zewnątrz religii mogą spotykać się z tymi tropami transcendencji, które są obecne wewnątrz religii i są konstytutywnym elementem jej swoistego świata? Czy te mogące spotykać się z sobą tropy, które wychodzą z dwóch różnych i niby wykluczających się światów ludzkiej egzystencji, będą niebanalne i nie okażą się wyczyszczone z wszelkich istotnych treści? Czy może tylko dlatego się one z sobą „spotykają” i mają jakiś widoczny zakres wspólny, gdyż zostały odpowiednio „wysterylizowane”, zostały pozbawione właściwej im tożsamości i niejako laboratoryjnie wy-preparowane jako „element wspólny”, przygotowane na użytek społecznie dziś modnego „spotkania różnic” i „dialogu odmienności”, choć faktycznie takie „elementy wspólne” dotychczas nigdy nie były obecne w obrębie zasadniczych przekonań religijnych i areligijnych? W którym miejscu spotyka się wewnętrzna krytyka religii, dążąca do jej oczyszczenia i transformacji, z zewnętrzną krytyką religii, która intencjonalnie może zmierzać do eliminacji religii, jako tworu zbędnego lub groźnego? Czy obie te formy krytyki mogą stawać się wspólnym i jednym nurtem krytyki religii, który jest aprobowany tak wewnątrz religii jak i w zewnętrznych względem niej dążeniach areligijnych i sekularyzacyjnych? Jak daleko powinno sięgać inspirowane przez myślenie agnostyczne i ateistyczne oczyszczanie religii i świata religii z treści, które także z punktu widzenia religii uznawane są za naganne lub zbędne? Jak daleko może sięgać oczyszczanie i przeformułowanie religii w procesie przyswajania sobie przez nią doświadczenia ateizmu, aby zarazem nie prowadzić do unicestwienia wiary religijnej? W jakim zakresie wewnątrz religii może się rozwijać – jako ożywcza dla niej – np. „teologia śmierci boga” (teologia spożytkowująca nietzscheańską tezę o „śmierci boga” jako rozpadzie metafizycznej podstawy ludzkiego świata)? Oczyszczanie religii przez przyswajanie sobie przemyśleń i doświadczeń ateizmu jest intelektualnym i duchowym otwarciem ze strony religii, a zarazem podjęciem przez nią poważnego ryzyka, jest wejściem w inny i obcy – wręcz uchodzący za wrogi – świat, jakąś formą transcendowania własnych – schematycznie pojętych – granic i ograniczeń.

W prowadzonych tu dalej dociekaniach zamierzam zwłaszcza podjąć te swoiste tropy transcendencji, które idą z zewnątrz wiary religijnej i zdają się – w jakiejś mierze – prowadzić również do jej wnętrza. Są to tropy wychodzące z pozycji zdystansowanych i krytycznych względem wiary re-

ligijnej. Rzec można, że są one transcendentne względem religii, gdyż ją wyraźnie przekraczają, a zarazem – przynajmniej wedle niektórych opinii, w tym myślicieli religijnych, uchodzących za znawców zagadnienia – mają one wskazywać czy też wręcz podprowadzać w stronę tego, co w religii istotne, a nawet najbardziej istotne. Czyli niejako transcendują siebie, przekraczają bowiem w jakiejś mierze wcześniejszy jawny dystans względem religii i ukierunkowują ludzi o odpowiednim do tego nastawieniu, aby – na swój sposób – odkrywali sferę doświadczeń religijnych.

### **Agnostycyzm i ateizm jako tropy transcendencji...**

Czy agnostycyzm i ateizm mogą być interpretowane jako tropy transcendencji? Czy też powinny być odczytane jedynie jako – częstokroć wprost deklarowane – przewyżczenie metafizyczno-religijnego myślenia o transcendencji i jako egzystencjalny wybór jakiejś formy immanencji wyzbytej transcendencji? W myśleniu religijny agnostycyzm i ateizm postrzega się wszakże jako szansę oczyszczenia religii i szansę dojrzałości religijnej. Z różnych powodów dokonuje się bowiem daleko idącej instrumentalizacji religii, wykazując jej społeczną i polityczną użyteczność, a zaprzepaszczając tym samym jej samoistne wartości, których nie można sprowadzić i zredukować do wartości instrumentalnych. Jeśli Boga się instrumentalizuje w religii, aby spełniał niejako „zapotrzebowanie na Boga”, czyniąc z Niego poręczne narzędzie urabiania i podporządkowywania ludzkich umysłów, to lekcja intelektualnie rzetelnego agnostycyzmu i ateizmu pozwala religii oczyszczać i wyzwalać się z instrumentalizacji Boga. Utylityści i pragmatyści ulokowani wewnątrz religii (także pośród sprawujących tam urzędy i kontrolujących morale oraz poczuwający się do apologetycznej obrony świata religii) używają Boga do „łatania dziur”, które pojawiają się w religijnym obrazie świata. Łata się w ten sposób dziury w określaniu źródeł i zasad obowiązywania powinności moralnych oraz w wykazaniu słuszności nakazów prawnych, zwłaszcza związanych z religią (uchodzących za religijne nakazy), w praktyce życia społecznego, aby uzyskać boską legitymizację i z pomocą sakralnego szantażu wymusić ludzką lojalność, w nauce, aby przesłonić niewiedzę, która zdaje się przerastać w danym momencie ludzkie możliwości poznawcze. Taka „połatana” religijność, służąca głównie jako instrument usprawiedliwienia ludzkich interesów, „pęka” i okazuje się „dziurawa” – tym samym niespójna i niewiarygodna – w zetknięciu się z racjonalnym namysłem i w konfrontacji z poznaniem naukowym.

Ateizm nie tylko sytuuje się na zewnątrz wiary religijnej, jako świadome i radykalne jej przeciwieństwo, ale ujawnia się on też wewnątrz religii.

Na ateizm jako na ignorancję – zwłaszcza w wymiarze intelektualnym – okazywaną przez wierzących względem Boga i na ateizm jako całościowo ujęty stan ludzkiego ducha, który wyraźnie jest obecny również wewnątrz doświadczenia chrześcijańskiego, wskazuje prawosławny teolog i wnikliwy myśliciel religijny, Paul Evdokimov (1901–1970). Z punktu widzenia tradycji duchowej chrześcijańskiego Wschodu formułuje on osąd ateizmu faktycznie funkcjonującego wśród chrześcijan:

Nie tyle chrześcijanie żyją w ateistycznym świecie, ile ateizm żyje we wnętrzu chrześcijan. W przeciętnym środowisku chrześcijan idea Boga stanowi jądro, wokół którego zbiera się najbardziej gęsta ignorancja<sup>37</sup>.

Ateizm, choć w tym ujęciu jest stanem zdecydowanie niepożądanym, gdyż przyczynia się do przesłaniania prawdziwego oblicza Boga, to jednak „żyje we wnętrzu chrześcijan”, nie tylko będąc cechą (przywarą) zewnętrznego względem nich świata. W myśleniu religijnym, które wychodzi z wnętrza religii, występuje także dalej jeszcze posunięta – niejako afirmacyjna – wizja ateizmu, który postrzega się jako jeden z niezbędnych warunków dokonania przez człowieka wolnego i bezinteresownego wyboru wiary, zaufania i miłości w odniesieniu do Boga. Przy takim rozumieniu ateizmu znajduje się więc on jakby „w punkcie wyjścia”, u źródeł możliwości wyznawania religii. Odkrywa się go „na początku” wiary religijnej jako formy przekraczania (transcendowania) postawy właściwej dla ateizmu, będącego postawą naturalną.

Sytuację ludzkiego wyboru życia w wolności od Boga, życia bez uznawania istnienia Boga, jako sytuację prymarną, która jest sytuacją bardziej naturalną i podstawową niż wybór wiary w Boga i życia w bożym świetle, rozpatruje filozof, duszpasterz i myśliciel religijny, Józef Tischner (1931–2000). Przytacza on pogląd, który wyrażał m.in. jeden z twórców współczesnego myślenia religijnego, Franz Rosenzweig (1886–1929)<sup>38</sup>, że „ateizm jest wyrazem ludzkiej natury”<sup>39</sup>. Skłania się do stwierdzenia, że „człowiek, tak został stworzony, że może się bez Boga obejść. Ateizm jest

<sup>37</sup> P. Evdokimov, *Szalona miłość Boga*, przeł. M. Kowalska, Białystok 2001, s. 21. Zob. też stanowisko (katolickiej) teologii moralnej: J.A. Sobkowiak MIC, *Granice wiary i niewiary – perspektywa teologicznomoralna*, „Studia Theologica Varsaviensia” 2008, nr 2, s. 197–208.

<sup>38</sup> Zob. hasło w internetowym wydaniu *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: Benjamin Pollock, *Franz Rosenzweig*, <http://plato.stanford.edu/entries/rosenzweig/> Zob. też: Hilary Putnam, *Jewish Philosophy as a Guide to Life: Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein*, Bloomington 2008; T. Gadacz, *Bóg w filozofii Franza Rosenzweiga*, [w:] tenże, *Bóg w filozofii XX wieku. Od Lavelle'a do Tischnera*, Kraków 2007, s. 93–106.

<sup>39</sup> *Przekonać Pana Boga*. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawiają Dorota Zańko i Jarosław Gowin, Kraków 1999, s. 31. Zob. T. Gadacz, *Bóg w filozofii Józefa Tischnera*, [w:] tenże, *Filozofia Boga w XX wieku...*, s. 162–174.

ontologiczną kondycją człowieka”<sup>40</sup>. Zarazem Tischner poddaje pod dyskusję częstokroć przywoływaną wewnątrz religii tezę, że „Bóg bez przerwy podtrzymuje stworzenie w istnieniu”. I wobec tej tezy, uchodzącej wśród wierzących za dość oczywistą, wytacza – istotne jego zdaniem – dwa zastrzeżenia. Po pierwsze, „taki związek przyczynowy pomiędzy Stwórcą i stworzeniem jeszcze nie buduje religii”, a po drugie, „teza ta nie jest oczywista”<sup>41</sup>. Dlatego też Tischner uważa, iż „należałoby raczej przyjąć, że człowiek jest stworzeniem doskonałym – doskonałym w tym sensie, iż może istnieć bez »podpórek« z zewnątrz”<sup>42</sup>. Po przedstawieniu takich założeń ontologicznych, dotyczących sposobu istnienia człowieka, w który niejako konstytutywnie wpisany jest ateizm, Tischner zmierza do ukazania – właściwego jego zdaniem – sensu religii jako ludzkiego wyboru, a nie jako konieczności realizacji naturalnych potrzeb:

Cały paradoks religii polega na tym, że pojawia się ona mimo ateizmu. Lévinas, nawiązując do Rosenzweiga, powiada, że człowiek nie ma potrzeby Boga. Ma potrzebę jedzenia, snu, odpoczynku... Ale wśród tych potrzeb nie ma potrzeby Boga<sup>43</sup>.

W tym sposobie myślenia religijnego, które nie ma – wedle intencji jego twórców – prowadzić do prostej negacji Boga i do odrzucenia wszelkiej ludzkiej z Nim relacji, przyjmuje się wszakże jako niezbędne i zasadne rozróżnienie między potrzebami, które zespolone są ze sferę interesów, a pragnieniami, które dotyczą postawy bezinteresowności i wspaniałomyślności. Dlatego można tu orzec, iż „w człowieku istnieje pragnienie Boga”<sup>44</sup>, to pragnienie zmienia człowieka, czyni go zdolnym do transcendencji, do przekraczania swych potrzeb. Natomiast częstokroć eksponowane i domagające się spełnienia potrzeby – i zarazem interesy – religijne „mogą dać początek co najwyżej bóstwom”<sup>45</sup>. Religie, które chcą spełniać i spełniają religijne potrzeby, bywają więc służbą bóstwom, które są tak tworzone, aby były poręcznym instrumentem w realizacji religijnych interesów.

Naprowadzając na intuicję tak rozumianego „pragnienia Boga”, pragnienia, które ma być czymś zdecydowanie innym niż tzw. religijne potrzeby, Tischner – na płaszczyźnie praktycznych już wskazań w zakresie rozwijania życia duchowego – wykazuje swoiste walory ateizmu, który może

---

<sup>40</sup> Tamże.

<sup>41</sup> Tamże.

<sup>42</sup> Tamże, s. 32.

<sup>43</sup> Tamże.

<sup>44</sup> Tamże.

<sup>45</sup> Tamże.

przyczyniać się do oczyszczania życia religijnego z zaspokajania potrzeb i realizacji interesów. Zestawia i porównuje z sobą egzystencjalne doświadczenie tego, kto wierzy i tego, kto nie wierzy. Z jednej strony występuje wierzący, który chroni się w jakby zabezpieczającym go – i zarazem zabezpieczanym przez instytucjonalną religię – kokonie wiary:

Wiara do pewnego stopnia rozpieszcza. Idzie sobie człowiek do kościoła, wyobraża sobie, że Pan Bóg na niego patrzy, że go słucha, że odpuszcza mu winy. Wychodząc ma lepsze samopoczucie. [...] To bardzo niebezpieczne. Grozi nam, że będziemy się czuli »jedynakami Pana Boga«. Także »jedynaczki Pana Boga« są plagą duszpasterstwa<sup>46</sup>.

Z drugiej strony sytuuje się ateista, czyli ten, kto nie kryje się w mającym go chronić przed niebezpieczeństwami religijnym kokonie:

Uczciwy wewnętrznie ateista nie ma tego luksusu. Doświadczenie ateizmu uczy nas spojrzeć na własną wiarę ze szczególną czujnością i odpowiedzialnością<sup>47</sup>.

Co więcej, Tischner zestawia i porównuje – i w pewnej mierze wskazując na podobieństwa – doświadczenie niewiary właściwe dla ateisty z mocnym doświadczeniem żywej wiary u wybitnych przedstawicieli świata religii: „U wielkich świętych wraz ze świadomością wybrania rosło poczcie własnej grzeszności”. I na podstawie tej obserwacji formułuje pewną regułę życia duchowego: „Być naprawdę przekonanym o swojej grzeszności to tajemnica świętości”<sup>48</sup>. Przy czym nie powinno się popadać w skrajność, polegającą na upadlającym człowieka, odbierającym mu godność, ekspozowaniu jego słabości i małości, na epatowaniu jego grzesznością. W kontekście refleksji nad swoistymi walorami ateizmu, jako doświadczenia oczyszczającego wiarę, poddana krytyce zostaje „dzisiejsza religijność”, która „prześiąknięta jest troską o własną czystość moralną”<sup>49</sup>. Owa troska – zdaniem Tischnera – „jest dla religii zabójcza, bo stanowi przedsiónek do pychy. Ateizm może z tego uleczyć, uczy pokory”<sup>50</sup>. Ta nauka płynąca z ateistycznego doświadczenia niewiary była też wydobyta i zwięźle wyartykułowana przez

<sup>46</sup> Tamże, s. 36.

<sup>47</sup> Tamże. Zob. M. Jędraszewski, *Trudny ateizm Sartre’a*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2005, nr 4, s. 213–230; M. Novak, *Boga nikt nie widzi. Noc ciemna ateistów i wierzących*, przeł. M. Pasicka, Kraków 2010.

<sup>48</sup> Tamże.

<sup>49</sup> Tamże.

<sup>50</sup> Tamże. Zob. też: H. de Lubac, *Ateizm i sens człowieka*, przeł. O. Scherer, Paris 1969; tenże, *Dramat humanizmu ateistycznego*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 2004; D. Bruncz, *Ateizm jako teologiczne i duszpasterskie wyzwanie dla Kościoła – ewangelicki punkt widzenia*, „Studia Theologica Varsaviensia” 2012, nr 1.



jedną z wybitnych twórczyń myślenia religijnego w XX wieku, Simone Weil (1909–1943):

Ateizm jest oczyszczeniem; ateizm jest błogosławieństwem dla człowieka religijnego, albowiem oczyszcza go z fałszywych obrazów. Żąda od niego przekroczenia wszystkich fałszów i spłaszczeń<sup>51</sup>.

Teza, iż „ateizm jest błogosławieństwem dla człowieka religijnego” może być też odczytana przez niektórych jako propagowanie swoistego pasożytniczego żerowania osób wierzących na doświadczeniu niewiary, które jest udziałem ateisty. W przytoczonej myśli nie idzie jednak o to, że człowiek religijny – w swych dążeniach do przekraczania niewłaściwych form religijności i doskonalszego wyznawania wiary – niejako tylko konsumpcyjnie spożytkowuje atrakcyjną dla niego stronę ateizmu, lecz podobnie jak ateista całkiem na serio zmaga się on – także w swym myśleniu religijnym – z fałszami, które lęgną się w religii. Czyni to wszakże w innym duchowym i intelektualnym nastawieniu niż ateista, dostrzega bowiem tropy transcendencji jako skierowane do niego wyzwanie i z tej racji radykalnie dąży do „przekroczenia wszystkich fałszów i spłaszczeń”. Bez rzetelnego odniesienia się do konsekwentnej postawy uczciwego wewnątrznie ateisty, postawa człowieka religijnego może ulec aberracji, może zamknąć się w kryjówec lub manifestować się jako fundamentalistyczne zacietrzewienie, w imię którego podbija się świat, niszcząc to, co uznaje się za obce.

Jeśli kogoś z osób uważających się za ludzi religijnych razi – i jawi się jako stronnicze nadużycie – ów mocno tu eksponowany dialektyczny splot wiary i niewiary, która oczyszcza wiarę, to warto przytoczyć przemyślenia Josepha Ratzingera dotyczące wewnętrznej dynamiki wiary religijnej i jej osobliwej – istotnej dla niej – bliskości z niewiarą:

Wiara nigdy nie jest ot tak po prostu obecna, nigdy nie mogę powiedzieć: mam wiarę, inni jej nie mają. [...]. Wiara jest czymś żywym, czymś, co angażuje całego człowieka – jego rozum, jego wolę, jego uczucie. Może się coraz głębiej zakorzeniać w życiu, tak iż moje życie będzie się w coraz większym stopniu stawać tożsame z moją wiarą – ale nigdy nie jest czymś, co po prostu posiadam. [...] Wiara pozostaje drogą. [...] jesteśmy w drodze, dlatego zawsze także nad wiarą wisi groźba i udręka. Zbawienne jest również, że wiara nie przeradza się w ideologię. [...], że nie przeszkadza mi myśleć, a także cierpieć z moimi pytającymi, wątpiącymi braćmi. Wiara może dojrzewać tylko wtedy, gdy na wszelkich szczeblach życia wytrzymuje,

<sup>51</sup> S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona (Wybór myśli)*, przeł. A. Olędzka-Frybesova, Warszawa 1965, s. 33; zob. J.A. Kłoczowski, *Simone Weil w sporze z personalizmem*, [w:] *W kręgu inspiracji personalizmu etycznego. Ślipko – Tischner – Stryceń*, red. P. Duchliński, Kraków 2012, s. 143–156.

przyjmuje, a w końcu także przekracza udrękę i moc niewiary, by [...] można było kroczyć drogą wiary<sup>52</sup>.

Ta perspektywa dynamiki wiary w pewnej mierze nieustannie bliskiej niewiary i tym samym wciąż zmagającej się z nią, dążącej do jej przekraczania, perspektywa, którą zarysowuje tu Ratzinger, zakłada również, iż wierzący powinien świadomie i rzetelnie „myśleć, a także cierpieć z pytającymi, wątpięcymi braćmi”, bo inaczej jego wiara – odsuwając od siebie „groźbę i udrękę” niewiary – zatracą swój właściwy charakter (wygasza swój dynamizm, unieważnia swą wewnętrzną wartość) i staje się tylko jedną spośród wielu ideologii.

Tu pojawia się kwestia rozumienia wiary, na którą uwagę zwraca – jako agnostyk – Jan Woleński. Stawia on mocną – rzec można ontologiczno-antropologiczną – tezę, że wiara jako zaufanie jest nieusuwalnym wręcz komponentem ludzkiego – i nie tylko ludzkiego – życia: „Fenomen wiary jest jakby inherentnie wmontowany w nasze życie. To jest fenomen biologiczny czy biologiczno-psychologiczny”<sup>53</sup>. I w bardziej rozwiniętej postaci artykułuje ją następująco:

Potrzeba wiary jako zaufania do czegoś lub kogoś jest jakby powszechną cechą świata organicznego. Ja bym poszedł nawet tak daleko, że pierwociny wiary jako *fides* mają także rośliny. Na pewno mają zwierzęta. Jeżeli chodzi o zwierzęta domowe, to nie ma najmniejszych wątpliwości, że one nam ufają i potrzebują tego<sup>54</sup>.

Aby przybliżyć takie – naturalistyczne – rozumienie wiary jako zaufania<sup>55</sup>, które w odbiorze może różnić się od potocznych intuicji, jakie niesie z sobą słowo „wiara”, Woleński przebija się przez dominujące przyzwyczajania

<sup>52</sup> *Bóg i świat*. Z kardynałem Jusephem Ratzingerem rozmawia Peter Seewald, tłum. G. Sowiński, Kraków 2005, s. 31. Zob. J. Szymik, *Jaka teologia dzisiaj? Relacja wiara-rozum w akcie poznania teologicznego*, [w:] *Rozum i wiara – intelektualne i duchowe dziedzictwo Jana Kantego*, red. M. Rembierz, S. Cader, Kęty 2010, s. 24–35; tenże, *Theologia benedicta*, t. 1, Katowice 2010; tenże, *Theologia benedicta*, t. 2, Katowice 2012.

<sup>53</sup> J. Woleński, *Wierzę w to, co potrafię zrozumieć. W rozmowie z Sebastianem T. Kołodziejczykiem, Jackiem Prusakiem i Jolantą Workowską*, Kraków 2014, s. 142. Zob. też R. Kleszcz, *Wiara – rozum czy zaangażowanie*, [w:] tenże, *O rozumie i wartościach...*, s. 82–108.

<sup>54</sup> Tamże, s. 143. „Jak idzie się do spowiedzi, to właśnie demonstruje się to zaufanie. Wszystkie sakramenty są oparte na pewnej zasadzie zaufania. Oczywiście pośrednio występuje tu zaufanie wobec Boga, natomiast modlitwa jest często wyrazem ufności bezpośredniej. Nie lekceważę więc rutynowego przejawiania się religii, bo ono pełni bardzo ważną funkcję społeczną. [...] Na razie jest pewnym elementem socjalizacji, który opiera się właśnie na relacji zaufania. [...] Niemożliwa jest pustka pod tym względem. Jak już wcześniej zauważyłem, trzeba w coś wierzyć. Jeżeli ktoś w nic nie wierzy, jest to jakaś patologia mentalna” (tamże, s. 143–144).

<sup>55</sup> „Potrzeba *pistis* jest potrzebą powszechną i ona, jak sądzę, leżała u genezy religii. Jeżeli ją traktujemy z naturalistycznego punktu widzenia, to jest całkiem naturalne źródło, że chcemy się czuć związani i ufać istotom, które są od nas potężniejsze” (tamże, s. 143).

jenia i skojarzenia językowe, w których wiara zespała się głównie z religią i występuje przede wszystkim jako wiara religijna<sup>56</sup>. Przyjmuje on,

że słowo „wiara” zostało trochę zniekształcone przez religię, mianowicie Grecy odróżniali dwie rzeczy: *pistis*, czyli zaufanie i *latreia*, czyli obrzędowość – to zostało później przetłumaczone na łacinę jako *fides* i *religio*. I tak się złożyło, że – myślę, że to było dzieło świętego Augustyna – *fides* i *religio* stały się jeśli nie synonimiczne, to bliskoznaczne<sup>57</sup>.

Wobec tego, inspirującego do dalszego namysłu, naturalistycznego ujęcia wiary jako zaufania, można postawić też takie pytania, które idą niejako pod prąd myślenia przywołanego autora: Czy być może owo naturalne zaufanie (*pistis*, *fides*), niejako występujące samorzutnie w przyrodzie, nie jest dlatego w ten sposób dostrzegane, że kultura i język przeszły przez wielowiekowy trening myślenia religijnego i wypracowanej w jego wnętrzu kategorii zaufania, ufności i darzenia zaufaniem? Czy naturalnego zaufania nie da się odczytać – w określonym nastawieniu intelektualnym i duchowym – jako wyrazistego i wręcz pociągającego ku sobie tropu transcendencji? Jak daleko w konsekwentnie ateistycznej wizji ludzkiego świata da się wyeliminować z doświadczenia egzystencjalnego człowieka ten swoisty rodzaj wiary i zaufania, który koncepcyjnie (genetycznie) przede wszystkim wiąże się z pojęciami wypracowanymi przez wiarę religijną? W odbiorze osób wyznających wiarę religijną i darzących zaufaniem Boga jako Stwórcę, przedłożone tu naturalistyczne ujęcie wiary jako zaufania może być postrzegane jako jeden z argumentów na rzecz tezy o stworzeniu owej natury i wpisania w nią przez Stwórcę powszechnej wiary jako zaufania, którego jedną z form jest wiara religijna, czyli wyznanie wiary w istnienie tegoż Stwórcy. To także przykład na to, jak różne rozumienia wiary i niewiary mogą na siebie oddziaływać i wzajemnie się dookreślać, mimo iż nie taki był zasadniczy powód ich formułowania (wręcz u swej genezy mogły one dążyć do wzajemnego wykluczania się, wedle niby jednoznacznej zasady: albo wybór wiary, albo wybór niewiary, i nie ma trzeciej możliwości).

Ateizm, stanowiąc jedno ze współczesnych wyzwania pluralistycznego świata wobec ludzi wierzących<sup>58</sup>, może ich zarazem wydatnie motywować, aby ich wiara stawiała się – z punktu widzenia uniwersalnych standardów moralności i racjonalności – coraz bardziej dojrzała, a co najmniej, aby jej wyznawanie było adekwatne do tych intelektualnych i poznawczych do-

<sup>56</sup> „Jeśli więc ktoś mówi „wiara”, to jakby się automatycznie dopełnia „religijna”. Tymczasem ja uważam, że to jest nieprawda, tak być nie musi” (tamże).

<sup>57</sup> Tamże, s. 142.

<sup>58</sup> Zob. K. Szocik, *Ateizm filozoficzny. Zarys historii i krytyka neotomistyczna*, Kraków 2014.

konań człowieka, o których zaświadcza współczesna nauka. Jak ujmuje to logik, filozof i myśliciel religijny, Andrzej Grzegorzczuk (1922–2014)<sup>59</sup>, przedstawiając pewną historiozoficzną wizję przemian religii i zarazem przemian standardów w zakresie „moralności racjonalnego myślenia”, którym uczciwie wyznawana wiara powinna sprostać:

Myśl religijna dopuszcza pogląd, że w miarę intelektualnego rozwoju ludzkości coraz więcej spraw zależy od rozumowych decyzji ludzi. Kiedy ludzie byli prości, Bóg kierował nimi przez znaki i cuda. Dzisiaj, gdy jesteśmy wykształceni i wyposażeni we wszelkie metody badania i myślenia na dowolne tematy, Bóg każe nam samym zgłębiać zagadki naszej drogi i rozstrzygać o własnym losie<sup>60</sup>.

Postulowana tu samodzielność w postępowaniu człowieka – postrzegana wręcz jako boski nakaz skierowany do człowieka i jako powinność moralna – zdecydowanie podnosi poziom ludzkiej odpowiedzialności za własne decyzje i czyny, a zwłaszcza za swe akty poznania i wyciągane z nich samodzielnie wnioski<sup>61</sup>, tym samym wszakże zdecydowanie podnosi poziom ryzyka, iż człowiek będzie ponosił niepożądane dla niego konsekwencje swych niewłaściwie – niedostatecznie przenikliwie – przemyślanych działań.

Prawda, Dobro i Piękno uchowały się jeszcze w umysłach prawdziwych ateistów.

„Przez cały wiek dziewiętnasty Prawda, Dobro i Piękno uchowały się jeszcze w umysłach prawdziwych ateistów”<sup>62</sup> – z powagą stwierdza nie kto inny, ale Bertrand Russell (1872–1970)<sup>63</sup>, niejako lokując także siebie wśród ateistów zachowujących należny respekt dla Prawdy, Dobra i Piękna. I wskazuje na główne nowożytnie i współczesne – z pewnych powodów

<sup>59</sup> Zob. S. Krajewski, *Andrzej Grzegorzczuk – logika i religia, samotność i solidarność*, „Roczniki Polskiego Towarzystwa Matematycznego. Seria II: Wiadomości Matematyczne” XLIV (2008), s. 53–59.

<sup>60</sup> A. Grzegorzczuk, *Europa. Odkrywanie sensu istnienia*, Warszawa 2001, s. 168. „Religie abrahamiczne były nastawione na zbyt prymitywnych odbiorców przekazu biblijnego. Głosiciele tych religii poważnie zaniedbali swoje intelektualne obowiązki” (tamże, s. 132). Zob. M. Woźniczka, *Prawda Europy. Między duchowym a społecznym doświadczeniem człowieka*, [w:] *W poszukiwaniu prawdy. Chrześcijańska Europa między wiarą a polityką*, red. U. Cierniak, Częstochowa 2010, s. 29–37.

<sup>61</sup> Ten wymiar moralności myślenia i poznawczych zobowiązań ludzi wierzących eksponuje m.in. M. Heller.

<sup>62</sup> B. Russell, *O hołdowaniu modom umysłowym*, [w:] tenże, *Szkice niepopularne*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 1997, s. 91.

<sup>63</sup> Zob. B. Russell, *Dlaczego nie jestem chrześcijaninem (Why I'm not Christian – wykład wygłoszony 6 III 1927 w Londynie, National Secular Society)*, [w:] T. Kotarbiński, L. Infeld, B. Russell, *Religia i ja*, Warszawa 1981, s. 49–78. Zob. hasło w internetowym wydaniu *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: Andrew David Irvine, *Bertrand Russell*, <http://plato.stanford.edu/entries/russell/>.

też dość bliskie mu – nurty ideowe i procesy cywilizacyjne, które prowadzą do daleko posuniętej destrukcji Prawdy, Dobra i Piękna: „Pragmatycy wyjaśnili, że Prawdą jest to, w co się opłaca wierzyć. Historycy obyczajów zredukowali Dobro do wymiaru obyczaju plemiennego. Artyści unicestwili Piękno [...]”<sup>64</sup>. Bardzo poważne zagrożenie dla jakości pracy intelektualnej i zarazem dla jakości życia społecznego, na które Russell jako subtelny logik i filozof jest wyczulony, stanowi zataczająca szerokie kręgi destrukcja szczególnego statusu prawdy i odmowa uznania waloru jej obiektywności: „Subiektywny charakter prawdy to doktryna dość pochopnie sformułowana, nie dająca się prawidłowo wywieść z przesłanek, które, jak się wydawało, mogły ją implikować”<sup>65</sup>. Dokonało się radykalne odejście od dostrzeżenia „boskiej zasady” i jej obowiązywalności, uprzednio niejako wpisanej w strukturę świata i manifestującej się w tej strukturze, a zarazem zaniknęło wewnętrzne poczucie, że powinno się jej przestrzegać: „Świat został oczyszczony nie tylko z Boga osobowego, ale i z boskiej zasady, stanowiącej pewien ideał, któremu człowiek powinien pozostać wierny”<sup>66</sup>. Zaniku „boskiej zasady”, która wyrażała się przede wszystkim w postaci Prawdy, Dobra i Piękna, Russell nie uznaje za prometejski i wznosiły akt emancypacji człowieka spod władzy archaicznych mitów. Wskazuje natomiast na negatywne skutki tego kulturowego wydarzenia dla właściwego kształtowania się moralnej tożsamości człowieka oraz dla koniecznego zabezpieczenia źródeł i fundamentów jego wolności: „W rezultacie prymitywnej i bezkrytycznej interpretacji rozsądnych skądinąd doktryn jednostka została pozbawiona wewnętrznej obrony przed presją społeczną”<sup>67</sup>. Występuje więc głęboki kryzys i wręcz postępujący rozpad aksjosphery jako podstawowego środowiska człowieka, mającego dawać punkty oparcia i orientacji aksjologicznej. Gdy odchodzi się od respektowania Prawdy, Dobra i Piękna (pisanych tu z dużej litery, a więc niejako transcendentnie pojętych), to człowiek zostaje całkowicie poddany grze interesów, silnej presji bieżącego życia społecznego, dominujących w nim ideologii i mód umysłowych, które dążą do wymuszenia posłuszeństwa: „w dzisiejszych czasach, żeby móc się przeciwstawić panującym prądom, trzeba większej siły osobistych przekonań niż w jakiegokolwiek dawniejszej epoce od czasów renesansu”<sup>68</sup>. Ta niepożądana sytuacja moralnych i intelektualnych zagrożeń wolności, wywołana przez dość powszechne i zmasowane promowanie „prymitywnych i bezkrytycz-

---

<sup>64</sup> B. Russell, *O hołdowaniu modom umysłowym...*, s. 91.

<sup>65</sup> Tamże.

<sup>66</sup> Tamże.

<sup>67</sup> Tamże.

<sup>68</sup> Tamże.

nych” poglądów, staje się poważnym wyzwaniem. Wręcz ten nacisk sił społecznych na jednostkę, w wielu wymiarach ją sobie podporządkowujący, „doprowadził do jej całkowitego ubezwłasnowolnienia”<sup>69</sup>. W kontekście sytuacji, z którą przyszło się zmagać osobom ceniącym wolność w sztuce i nauce, Russell – konsekwentny agnostyk i promotor wolnomyślicielstwa – ukazuje walory wolności twórcy w obliczu Boga, której dziś ludzie zostali pozbawieni:

Dawniej ludzie pragnęli służyć Bogu. [...] Każdy wierzący w Boga artysta był przekonany, że sądy estetyczne Stwórcy zbieżne są z jego własnymi, miał więc powód, by nie zważając na uznanie [...] robić to, co uważał za najlepsze [...]. Uczony w swym dążeniu do poznania prawdy, choćby nawet wszedł w konflikt z panującymi przesądami, objaśniał cuda Stworzenia i przybliżał niedoskonałe ludzkie pojęcia do większej harmonii z doskonałością Boga. Każdy artysta, filozof czy astronom, poważnie traktujący swoją profesję, wierzył, że pozostając wiernym swym przekonaniom wypełnia boski plan. Kiedy wiara ta zaczęła słabnąć, pozostawały jeszcze Prawda, Dobro i Piękno. Nadal istniały w niebie ponadludzkie standardy, jeśli nawet nieba nie umieszczano w konkretnym miejscu<sup>70</sup>.

Jako właściwą postawę, która może ratować zagrożoną wolność i dać odpór napierającym siłom społecznym, Russell zaleca odpowiednią dążą do samotności, którą – jak można mniemać – dawniej dawało przebywanie w obliczu w Boga, przebywanie sam na sam z Bogiem, pozwalające uniknąć konieczności podporządkowania się ludzkim osądom i wymuszeniom:

Pewien stopień odizolowania się [...] jest sprawą zasadniczą dla uzyskania niezależności niezbędnej przy tworzeniu dzieł najważniejszych. Musi być coś, co uznamy za istotniejsze niż poklask współczesnej gawiedzi. Nasze cierpienia nie wynikają dzisiaj z upadku wiary, ale z niedostatku samotności<sup>71</sup>.

Jeśli jednak uzna się „poklask współczesnej gawiedzi” za wystarczający autorytet, prawomocnie rozstrzygający o walorach moralnych, intelektualnych i artystycznych, to niktą też te cierpienia, które Russell postrzega jako swoistą dolegliwość i udrękę współczesnych mu czasów. Nie jest wówczas konieczny wymóg respektowania „czegoś istotniejszego”, np. Prawdy, Dobra i Piękna, nie razi słabość doktryny głoszącej subiektywny charakter prawdy i nie ma potrzeby praktykowania samotności, która daje niezbędną

---

<sup>69</sup> Tamże.

<sup>70</sup> Tamże.

<sup>71</sup> Tamże.

w twórczości niezależność. Z dozą ironii można zapytać, czy cała trudność koncepcji Russella nie bierze się z tego, że „poklask gawiedzi” napiętnowany jest przez niego jako siła niszcząca istotne wartości i niwecząca wolność, a nie zostaje ten „poklask” przedstawiony jako usankcjonowana cywilizacyjnymi przemianami siła napędowa masowej kultury? Czy może ujawnia się tu tylko pozostałość sentymentalnej wiary w obowiązywalność Prawdy, Dobra i Piękna oraz w ludzką wolność, pozostałość wiary, która faktycznie przemieńla już we współczesnej cywilizacji?

Przyjmując o wiele mocniejsze niż Russell założenia metafizyczne i analizując – z przekonaniem co do zasadności tak ukierunkowanych dociekań – ponadkulturowe wymiary dobra, prawdy i piękna, Władysław Stróżewski skłania się do tezy, która wszakże współgra z zasadniczą wymową też sformułowanych wprost przez Russella:

tylko dzięki tym trzem: prawdzie, dobru i pięknu tworzyć możemy prawdziwą kulturę. I możemy żyć jako ludzie. Albowiem do natury człowieka jako człowieka należy postulat jej przekraczania przez kulturę, a do istoty kultury – wieczne przekraczanie siebie ku wartościom najwyższym<sup>72</sup>.

Respektowanie Prawdy, Dobra i Piękna niejako generuje więc proces i akty transcendencji człowieka, przekraczającego swe wielorakie ograniczenia. Jeśli człowiek nie postępuje w ten właśnie sposób, to niejako skazuje siebie na zamknięcie się w plemiennym kultywowaniu wyłącznie „naszego dobra”, głoszeniu jedynie „naszej prawdy” i podziwianiu tylko „naszego piękna”. Te radykalnie ograniczone „najwyższe wartości”, jako najwyższe, przesłaniają świat i nie pozwalają dostrzec walorów świata innych ludzi, są one bowiem wyzbyte śladów wszelkiej transcendencji, zredukowane do wymiaru zasobów i interesów danego plemienia. Przeciwstawia się je – jako wykluczające się – „ich dobru”, „ich prawdzie” i „ich pięknu”, które – w tej skrajnie zacieśnionej perspektywie – są przede wszystkim czymś nieprzyjaznym i wrogim wobec „naszych najwyższych wartości”. Tym samym nikną tropy transcendencji. Słabnie i zanika też zdolność do rzetelnego krytycyzmu wobec własnych przekonań, bowiem ten krytycyzm jest uwarunkowany i wzmacniany również przez respektowanie transcendentnie pojętego dobra:

---

<sup>72</sup> W. Stróżewski, *Ponadkulturowe wymiary dobra, prawdy i piękna*, [w:] tenże, *Logos, wartość, miłość*, Kraków 2013, s. 387–388. „Człowiek nie może być moralnie dobry, dopóki się interesuje tylko tym, czy go coś zadowala lub jest mu miłe, zamiast spytać, czy to ma znaczenie samo w sobie, czy jest piękne i dobre, czy powinno być chciane ze względu na nie samo, słowem czy jest wartościowe” – D. von Hildebrand, *Fundamentalne postawy moralne*, przeł. E. Seredyńska, [w:] D. von Hildebrand, J.A. Kloczowski OP, J. Paściak OP, J. Tischner, *Wobec wartości*, Poznań 1982, s. 10.

Transcendencja dobra wobec każdej idei kierowniczej umożliwia nam krytycyzm wobec zastanych formacji kulturowych (także wobec tej, w której aktualnie żyjemy), a w konsekwencji możliwość przejścia do innej, która się jawi jako lepsza, co znaczy tu: ściślej związana z dobrem samym<sup>73</sup>.

Odradzające się i nabierające coraz większej mocy plemienne idole wraz z ich apologetyczno-ideologiczną obroną – a także manifestowaniem siły fizycznej – wypierają z aksjologicznego horyzontu przejawy Prawdy, Dobra i Piękna, które mają uniwersalny – jak najbardziej powszechny – charakter i w żaden sposób nie mogą być „tylko nasze” i „dla nas”.

Z zarysowanym w wywodzie Russella obrazem procesów kulturowej destrukcji – zwłaszcza dokonujących się w sferze sztuki i cenionych postaw moralnych – koresponduje następująca diagnoza dominujących obecnie tendencji artystycznych i mód intelektualnych:

We współczesnej literaturze, w sztukach plastycznych i teatrze dominuje raczej ponury obraz człowieka. To, co jest wielkie i szlachetne, z góry jest podejrzewane, strącane z piedestału i starannie badane. Moralność utożsamia się z obłudą, szczęście z łudzeniem samego siebie. Kto z prostotą zawiera się Pięknem i Dobrem, ten albo grzeszy niewybaczalnym prostactwem albo przyświecają mu nikczemne cele. Autentyczną postawą moralną stało się podejrzewanie, a szczytem jego sukcesów bywa demaskacja<sup>74</sup>.

Choć należy odnotować, aby nie łudzić pełną zgodnością, iż dalsza część tej diagnozy – formułowanej tu przez Ratzingera – może być odczytana także jako zdecydowana polemika z bardziej szczegółowymi zapatrywaniami wyrażanymi przy wielu okazjach przez Russella, dotyczącymi m.in. walorów oświeceniowej idei postępu, moralności seksualnej i innych uregulowań społecznych. Ważne wydają się jednak – mimo wyraźnych i trudnych do przewyżnienia różnic ideowych – ślady pewnego rodzaju minimalnej, acz zasadniczej zbieżności w podstawowych kwestiach aksjologicznych, zawarte w deklaracji, iż „Prawda, Dobro i Piękno uchowały się jeszcze w umysłach prawdziwych ateistów” i w przekonaniu, że „boska zasada”, to „ideał, któremu człowiek powinien pozostać wierny”. Rysuje się tu zgodność, co do powinności (wierności) wobec Prawdy, Dobra i Piękna, zwłaszcza w kontekście ich kulturowego unieważniania przez skrajnie relatywistyczne doktryny, mające dużą nośność i siłę społecznego oddziaływania. Występuje wszakże relatywizm religijny fundamentalizmu,

<sup>73</sup> W. Stróżewski, *Ponadkulturowe wymiary dobra, prawdy i piękna...*, s. 383–384.

<sup>74</sup> J. Ratzinger, *Schylek człowieka*, „Znaki Czasu” 1990, nr 20, s. 20. Zob. J. Szymik, *Prawda i wolność we współczesnej hermeneutyce teologicznej. Argumenty Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2013, nr 1, s. 76–92.



który zdaje się tak oto instrumentalnie ujmować kwestię prawdy: „owszem prawda jest bardzo ważna, prawda prawdą, ale właściwa prawda musi być po naszej stronie i wtedy jest ona jedynie słuszną prawdą, którą my głosimy, a nie nikt inny; inne podejścia do prawdy nas nie interesują; co więcej owe inne podejścia nie są nawet możliwe, bo prowadzą jedynie do fałszu i kłamstwa”. Skrajny relatywizm i skrajny fundamentalizm stykają się tu z sobą w negacji absolutnego waloru prawdy i negacji potrzeby obiektywizmu w jej poznawaniu. Jeśli występuje instrumentalizacja Boga w religii, a zarazem wciąż jeszcze deklaruje się w niej respekt dla prawdy, to można i należy zapytać, co jest ważniejsze: Bóg czy Prawda? Czy w religii wystarczać ma wiara w Boga skrojonego na miarę własnych potrzeb i interesów? Czy też rzetelnie i konsekwentnie powinno dążyć się do poznawania prawdy i tym samym przekraczania – transcendowania – własnych potrzeb i interesów oraz przekraczania takiego Boga, który służy jako instrument do ich spełniania? W religii mocna bywa pokusa, aby wybrać odpowiadający jej wyobrażeniom „model Boga” i uznać go za samowystarczającą „najwyższą wartość”, obwieścić, że wewnątrzreligijny Bóg to „cała nasza prawda”, a tym samym usprawiedliwione czy wręcz nakazane jest odstąpienie od zachowania bezwzględnej wierności wobec idei prawdy i zarzucenie dążeń do poznawania prawdy.

Zanik rozumienia i respektowania wartości prawdy, który wyraźnie uwidacznia się też w sferze życia duchowego i w przemianach języka wyrażającego przekonania religijne jest przedmiotem zaangażowanego namysłu m.in. Tischnera:

Znamienne, jaką karierę robi ostatnio w języku religii pojęcie ‘przeżycia religijnego’. Czym jest modlitwa? Jest ‘przeżyciem’ modlitwy. Czym jest wiara? Jest ‘przeżyciem’ wiary. Nawet komunია jest ‘przeżyciem’ komunii, a kościół miejscem, w którym powstają owe ‘przeżycia’. Z języka religii znika idea prawdy<sup>75</sup>.

Religia, która gubi ideę prawdy, zamienia się tylko w jedną z wielu konkurujących z sobą ideologii i zarazem praktyk (technik) służących tzw. głębszym doznaniom i przeżyciom. Trafna uwaga Tischnera o postępującym zaniku idei prawdy w – konserwatywnym przecież – języku religii sygnalizuje dokonywanie się fundamentalnych zmian w sferze religijności, która zatracą swe – uchodzące dotychczas za konstytutywne – elementy

---

<sup>75</sup>J. Tischner, *Polska jest Ojczyzną. W kręgu filozofii pracy*, Paris 1985, s. 99; zob. K. Wolsza, *Prawda i racjonalność w obliczu postmodernistycznych wyzwań*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 1996, z. 6, s. 327–338.

i zatracą też ich wyraz w odpowiednio – do wewnętrznej „logiki religii” – uformowanym i stosownym języku.

Kulturowy kryzys doświadczania wolności, jako przede wszystkim kryzys rozumienia prawdy, w pewnej mierze podobnie jak czynili to Russell, Ratzinger i Tischner, ujmuje współczesny filozof dialogu i myśliciel religijny, Krzysztof Wieczorek, formułując zarazem praktyczne wezwanie do ponownego odkrycia wartości prawdy:

U podstaw ucieczki od (autentycznej i heroicznej) wolności leży [...] ucieczka od prawdy. Dlatego wszelka dyskusja z rzecznikami „wolności” spreparowanej według potrzeb określonej ideologii jest [...] mało skuteczna, gdyż podstawowym warunkiem owocności dialogu musi być szacunek dla prawdy. [...]

Pilnym i koniecznym zadaniem naszych czasów staje się przeto praca nad odzyskiwaniem właściwego miejsca prawdy w strukturze życia społecznego, by opierając się na wartości prawdy, można było odbudować autentyczny etos wolności<sup>76</sup>.

Odzyskanie zagubionej idei prawdy w myśleniu religijnym rozwijanym wewnątrz religii wymaga więc zwrócenia się w stronę koncepcji prawdy wypracowanych przez filozofów<sup>77</sup>, także przez tych, którzy choć głoszą przekonania areligijne, lub zdecydowanie areligijne, to – w analizach dotyczących prawdy – formułują argumenty antyrelatywistyczne. Wśród części filozofów – zwłaszcza analitycznych – żywe jest przekonanie, wedle którego:

Teza o relatywności prawdy jest tylko nieporozumieniem spowodowanym przez żywą świadomość różnic kulturowych w różnych czasach i miejscach oraz stosowanych tam i wtedy pojęć<sup>78</sup>.

Na gruncie polskich tradycji intelektualnych dla rozumienia idei prawdy w myśleniu religijnym – w tym myśleniu, które rozwija się wewnątrz religii i ma ją współformować – szczególnie wskazane wydaje się przyswojenie dyskusji z relatywizmem prawdy prowadzonej w analitycznej (filo-

<sup>76</sup> K. Wieczorek, *Rozum w poszukiwaniu prawdy o wolności*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 1996, z. 29, s. 168. Autor ten dopowiada: „Utrata zdolności współczesnego człowieka do rozpoznawania prawdy jako wartości oraz do troski o kondycję wolności świadczy o rzeczywiście głębokim kryzysie kulturowym. Wolność jest bowiem istotą człowieczeństwa, jest sposobem bycia człowiekiem. Kiedy więc człowiek traci zdolność (i upodobanie) do bycia wolnym, oznacza to poważne zagrożenie jego człowieczeństwa” (tamże). Sytuację współczesnego kryzysu antropologicznego analizuje Krzysztof Wielecki, *Kryzys postindustrialny, osobowość i zdrowie psychiczne*, [w:] *Inny człowiek w innym społeczeństwie*, red. K. Wielecki, Warszawa 2008, s. 117–140.

<sup>77</sup> Zob. M. Woźniczka, *Odwaga religii wobec pokory filozofii. Głos w dyskusji dotyczący relacji między religią a dziejowymi przemianami w filozofii*, [w:] *Wokół „Pamięci i tożsamości”*, red. A. Olech, M. Rembierz, Poznań 2010, s. 193–201.

<sup>78</sup> M. Dummett, *Natura i przyszłość filozofii...*, s. 171.

zoficzno-logicznej) Szkole Lwowsko-Warszawskiej<sup>79</sup>. Omawiając w 1933 r. kierunki filozofii w Polsce, Tadeusz Kotarbiński (1886–1981) szczególną uwagę zwrócił na walory – bliskiej mu – analitycznej Szkoły Kazimierza Twardowskiego (1866–1938), uznając, iż jedną z jej cech naczelnych jest respektowanie wartości prawdy i krytyka relatywizmu:

Twardowski potrafił swym uczniom wpoić [...] absolutyzm w rozumieniu »prawdy«, poddając przy tym druzgocącej krytyce relatywizm uzależniający prawdziwość treściowo jednoznacznie określonych sądów od subiektywnych warunków aktu sądenia<sup>80</sup>.

Mówiąc w nieco „rekolekcyjnym tonie”, ci, którym bliskie jest podążanie tropami transcendencji i czują się odpowiedzialni za jakość myślenia religijnego, powinni „obficie karmić się” lekturami Russella, Twardowskiego<sup>81</sup> i Kotarbińskiego<sup>82</sup>, aby przemyśleć i odzyskać wewnątrz religii absolutystycznie pojętą ideę prawdy jako jedną z podstawowych idei religijnych,

<sup>79</sup> Zob. J. Moroz, *Dyskusja z relatywizmem prawdy w Szkole Lwowsko-Warszawskiej*, Warszawa 2013.

<sup>80</sup> T. Kotarbiński, *Główne kierunki i tendencje filozofii w Polsce*, [w:] tenże, *Historia filozofii*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1995, s. 15.

<sup>81</sup> Stanowisko swe Twardowski wyraził m.in. w wykładzie wstępnym na Uniwersytecie Lwowskim 15 XI 1895 r. i w rozprawie z 1900 r. pt. *O tak zwanych prawdach względnych*. Argumentując przeciw relatywizmowi, stwierdzał: „Bezwzględnymi prawdami nazywają się te sądy, które są prawdziwe bezwarunkowo, bez jakichkolwiek zastrzeżeń, bez względu na jakiegokolwiek okoliczności, które więc są prawdziwe zawsze i wszędzie”. Względny zaś sądami nazywają się sądy, które są prawdziwe tylko pod pewnymi warunkami, z pewnym zastrzeżeniem, dzięki pewnym okolicznościom; sądy takie nie są więc prawdziwe zawsze i wszędzie” (K. Twardowski, *O tzw. prawdach względnych*, [w:] tenże, *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa 1965, s. 315). Analizy kończy konkluzja: „rozdzielenie względnej i bezwzględnej prawdziwości ma rację bytu tylko w dziedzinie powiedzeń, którym cecha prawdziwości przysługuje jedynie w znaczeniu przenośnym, pośrednim; o ile chodzi o same sądy, nie można mówić o względnej i bezwzględnej prawdziwości, gdyż sąd każdy albo jest prawdziwy, a wtedy jest zawsze i wszędzie prawdziwy, albo też nie jest prawdziwy, a wtedy nie jest nigdy i nigdzie prawdziwy. Nauka o istnieniu prawd względnych utrzymać się może jedynie dzięki nierozdzielaniu sądów od powiedzeń i traci wszelką podstawę tam, gdzie różnica między sądami a powiedzeniami jest [...] przestrzegana” (s. 336). Sprzeciw Twardowskiego wobec epistemologicznego i aksjologicznego relatywizmu, wyjaśnia J. Woleński: „Nie zgadzał się z poglądem, że jakiegokolwiek prawdy mają charakter względny. Uważał, że relatywizm w teorii prawdy jest spowodowany niedostrzeganiem różnicy pomiędzy sądami i zdaniem (powiedzeniami) lub pomiędzy prawdą i jej kryteriami. Ten drugi przypadek ma miejsce wtedy, gdy powiada się, że hipotezy empiryczne są prawdziwe jedynie częściowo. T. argumentował, że takie wzięcie zagadnienia jest nieporozumieniem, ponieważ tak naprawdę może chodzić jedynie o to, że dana hipoteza ma częściowe uzasadnienie, które może się zmienić. [...] [Zdania] sformułowane eliptycznie [...] nie wyrażają kompletnych sądów. Gdy je odpowiednio uzupełnimy [...] stają się na tyle dookreślone, że są prawdziwe lub fałszywe w sensie absolutnym. T. zauważył również, że relatywizm w teorii prawdy prowadzi do odrzucenia podstawowych zasad logiki, mianowicie prawa wyłączonego środka i prawa sprzeczności” – J. Woleński, *Kazimierz Twardowski*, [w:] *Encyklopedia filozofii polskiej*, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2011, s. 752–753.

<sup>82</sup> W *Elementach teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk* (Lwów 1929) Kotarbiński, prezentując własne stanowisko, stwierdza: „Czytelnik musiał doznać żywego wrażenia, że pozycja relatywizmu jest słabsza. Toteż, jakkolwiek relatywizm pociąga ku sobie umysły i dziś (por. pisma pragmatystów), jak pociągał je w epoce sofistów greckich (kiedy to jeden z tych mistrzów sporu, Protagoras, głosił, że człowiek jest miarą rzeczy, rozumiejąc bodaj

bez których myślenie religijne staje się tylko snuciem ideologicznych wizji. Jeśli religia – jak deklarują to m.in. Tischner i Ratzinger – nie chce samej siebie zredukować i zdegradować do „przeżyciowości”, do rytualnej ekspresji religijnych doznań i emocji, to prowadzony wewnątrz religii namysł nad jej powinnościami powinien swą myśl ukierunkować na rzetelne uczestnictwo<sup>83</sup> w analitycznej debacie dotyczącej zasadności absolutyzmu albo relatywizmu aletycznego oraz bezwzględności albo względności dobra<sup>84</sup>.

W kontekście sporu z relatywizmem istotne są też przemyślenia, które Ernest Gellner (1925–1995), filozof i antropolog społeczny, przedstawił w rozprawie *Postmodernism, reason and religion* (1992). Postuluje on zachowanie (niereligijnej) wiary w „wyjątkowość prawdy”, przy jednoczesnym żywieniu wątpliwości, iż można ją „ostatecznie osiąść”, a w postępowaniu praktycznym zaleca respektowanie proceduralnych rygorów, które są określane przez wiarę w prawdę, przy powstrzymaniu się od deklarowania „konkretnych przekonań” jako jedynie prawdziwych. Takie stanowisko określa jako „umiarkowany racjonalistyczny fundamentalizm”, który choć uznaje zasadnicze walory racjonalności dziedziczonej przede wszystkim z Oświecenia, to „nie dąży jak Oświecenie do zaproponowania anty-modelu konkurencyjnego wobec swojego religijnego poprzednika”<sup>85</sup>. Oto kolejny przykład idącego z kultury świeckiej wezwania, aby w imię racjonalności – cenionej jako szczególna wartość – zachować wiarę w „wyjątkowość prawdy”, którą onegdaj wypromowała religia. Dlatego też dziedziczący tradycje oświeceniowej racjonalności powinni przemyśleć podejście do religii, bo wraz z jej radykalnym zakwestionowaniem mogą – przed czym przestrzega m.in. Gellner – utracić wiary w „wyjątkowość prawdy”, co w efekcie niweczy postawę racjonalności.

### Zamiast zakończenia – nowe otwarcia

W literaturze ostatnimi czasy coraz częściej pojawiają się hasła i bardziej rozwinięte propozycje kształtowania „duchowości ateistycznej”, „duchowości bez Boga”<sup>86</sup>. Propozycje te są podejmowane, komentowane

---

przez to, iż dla jednego jedno, dla drugiego coś przeciwnego bywa prawdziwe), jednakże pośród dobrych specjalistów w logice relatywizm mirem się nie cieszy” (s. 136).

<sup>83</sup> Rzetelne, czyli nie (tylko) sprowadzające się do przejęcia wybranych „słusznych cytatów” i haseł.

<sup>84</sup> Zob. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, Warszawa 1919 (książka zawiera m.in. prezentację i krytykę relatywizmu i subiektywizmu etycznego, teorię dóbr bezwzględnych i obiektywnych); R. Wiśniewski, *Dobro: moralność, szczęście i piękno. Studium z aksjologii Władysława Tatarkiewicza*, Bydgoszcz 2013.

<sup>85</sup> E. Gellner, *Postmodernizm, rozum i religia*, przeł. M. Kowalczyk, Warszawa 1997, s. 122.

<sup>86</sup> A. Comte-Sponville, *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*, przeł. E. Aduszkiewicz, Warszawa 2011.

i rozwijane. Ideę kształtowania takiej właśnie duchowości odbiera się jako odpowiedź na – nie zaspokajane dotychczas w nurtach ateizmu – duchowe potrzeby i dążenia osób niewierzących<sup>87</sup>. Postulując „refleksyjność świadomości religijnej”, a zarazem „refleksyjne przezwycięzenie świadomości sekularystycznej”, Jürgen Habermas podjął na nowo dyskusję o właściwym ujęciu relacji między naturalizmem a religią oraz jej rolą w życiu publicznym (a nie tylko ograniczaniem jej do spraw jedynie prywatnych)<sup>88</sup>. Podkreślił przy tym – co stanowi novum – pozytywne elementy religijnego dziedzictwa:

Przekazy religijne po dziś dzień artykułują świadomość tego, czego brak. Podtrzymują wrażliwość na to, czego nam odmówiono. Chronią przed zapomnieniem te wymiary naszego społecznego i osobistego współżycia, w których postęp kulturowej i społecznej racjonalizacji dokonał bezmiernych zniszczeń. Dlaczego nie miałyby nadal zawierać zaszyfrowanych potencjałów semantycznych, które – jeśli tylko zostaną przełożone na dyskurs argumentów i ujawnią świecką zawartość swojej prawdy – mogą okazać się siłą inspirującą?<sup>89</sup>

W takim kontekście przemian ideowych, w których – na gruncie myślenia laickiego – odkrywa się i eksponuje „świadomość tego, czego brak” oraz doszukuje się inspirujących, „zaszyfrowanych potencjałów semantycznych”, pojawia się także społecznie nośny zamysł „religii dla ateistów”. Jej zasadnicze funkcje przedstawia się (promuje) następująco:

What aspects of religion should atheists (respectfully) adopt? Alain de Botton suggests a »religion for atheists« — call it Atheism 2.0 — that incorporates religious forms and traditions to satisfy our human need for connection, ritual and transcendence<sup>90</sup>.

Projekt „religii dla ateistów” wynika z refleksji nad ludzkim doświadczeniem niewiary, która niesie z sobą także ryzyko, że „jeśli całkowicie usuniemy wiarę z życia ludzi, nie zastępując jej innym systemem wartości,

<sup>87</sup> Zob. L. Kula, *Nowa droga ateizmu według André Comte'a-Sponville'a*, „Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ. Nauki Humanistyczne” 2012, nr 4, s. 25-31; w konkluzji autorka stwierdza: „Ateizm jest więc sposobem przeżywania oczywistości życia, jest jego afirmacją i akceptacją. Jest filozofią otwartości na różnorodność świata, na wszystko, co nas otacza” (s. 31).

<sup>88</sup> J. Habermas, *Między naturalizmem i religią. Rozprawy filozoficzne*, przeł. M. Pańków, Warszawa 2012. Zob. E. Wyrębska, *Nowoczesne społeczeństwo wobec światopoglądowego pluralizmu. Rola religii w społeczeństwie według Jürgena Habermasa*, „Etyka” 2013, nr 46, s. 35-49.

<sup>89</sup> J. Habermas, *Między naturalizmem a religią. O potrzebie „post-metafizycznej” refleksji*, przeł. M. Łukasiewicz, <http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article288>.

<sup>90</sup> [http://www.ted.com/talks/alain\\_de\\_botton\\_atheism\\_2\\_0](http://www.ted.com/talks/alain_de_botton_atheism_2_0).

narażamy się na szereg pułapek i niebezpieczeństw”<sup>91</sup>. Z punktu widzenia samokrytycznie zreflektowanego ateizmu przestrzega się niewierzących, że jednymi z zagrożeń niesionych przez ateizm są niepożądane zmiany w moralnym nastawieniu człowieka: „bez Boga ludzie mają tendencje do przeoczenia wagi i potrzeby empatii oraz etycznych działań”<sup>92</sup>. To jakby nowe otwarcie na myślenie religijne ze strony ateizmu, który rozpatruje swe pożądane i niepożądane konsekwencje. Czy „religia dla ateistów”, wykazująca humanistyczną użyteczność religii, jak proponuje to m.in. przywoływany tu Alain de Botton, zarazem naprowadza na tropy transcendencji, na którą chce w jakiejś mierze otwierać człowieka? Czy też jedynie instrumentalizuje religię, negując jej samoistne wartości i cele? W jakim zakresie religia – tradycyjna, teistycznie zorientowana – może podjąć i włączyć się w taki sposób postrzegania i praktykowania „religii dla ateistów”? Czy może jednak bliżej było tradycyjnej religii do areligijnego ateizmu, który dobitnie stwierdzał, że religia nie jest człowiekowi do niczego potrzebna? Czyli tym samym ten ateizm okazywał się jak najbardziej zgodny z tezami sformułowanymi przez – rozpatrywane tutaj – współczesne myślenie wewnątrz religii, jakby ten ateizm wręcz trafiał w sedno sprawy, iż religia nie spełnia ludzkich potrzeb, bowiem człowiek nie ma „potrzeb religijnych”, nie ma „potrzeby Boga”. W tym zakresie – jak podkreślają to myśliciele religijni – w człowieku odzywają się pragnienia, które mają być wszakże istotowo różne od potrzeb. Jednak ateizm nie wychodzi zazwyczaj poza sferę potrzeb i nie wyróżnia on swoistej sfery pragnień i otwarcia się na transcendującą miłość. Te rysujące się tu podobieństwa i różnice między postawą teistyczną i ateistyczną w zakresie poszukiwań duchowości, między myśleniem o religii wewnątrz religii i z pozycji naturalizmu, to kwestie wymagające dalszego namysłu. Przy czym, w kontekście polskich tradycji i debat intelektualnych należy także uwzględnić – wcześniejsze od projektów „religii dla ateistów” – elementy „ewangelicznego ateizmu” T. Kotarbińskiego i „chrześcijaństwa niewierzących” Mariana Przełęckiego (1923–2013)<sup>93</sup>, gdyż są to propozycje intelektualnie (analitycznie) dopracowane, także od strony argumentacji etycznej, co również może wydatnie inspirować współczesne myślenie o religii.

<sup>91</sup> *Ateista, który broni Boga. Rozmowa ze szwajcarskim filozofem i ateistą Alainem de Bottonem o roli religii z Bogiem i bez Boga.* <http://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/swiat/1525829,1,ateista-o-bogu---rozmowa-z-filozofem-alainem-de-bottonem.read?backTo=http://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/kraj/1530901,1,w-co-wierza-agnostycy.read>.

<sup>92</sup> Tamże.

<sup>93</sup> M. Przełęcki, *Chrześcijaństwo niewierzących*, Warszawa 1989; tenże, *O rozumności i dobroci. Propozycje i moralności*, Warszawa 2002; A. Brożek, J. Jadacki, M. Przełęcki, *W poszukiwaniu najwyższych wartości. Rozmowy międzypokoleniowe*, Warszawa 2011.

I jeszcze jeden przykład próby nowego otwarcia. Są nim konsekwentnie rozwijane dociekania Michała Hellera dotyczące rozumienia nauki w kontekście religii i rozumienia religii w kontekście nauki oraz kształtowania odpowiednich relacji między religią a nauką<sup>94</sup>. W autobiograficznym ujęciu przedstawia on swą próbę poruszania się po dwóch obszarach: religii i nauki, przy jednoczesnym uznawaniu ich za dwie sprawy o najwyższej egzystencjalnej doniosłości:

Zawsze chciałem robić tylko rzeczy najważniejsze. A czy może być coś ważniejszego od nauki i religii? Nauka daje nam Wiedzę, a religia daje nam Sens. Zarówno Wiedza jak i Sens są niezbędnymi warunkami godnego życia. I jest paradoksem, że obie te wartości często pozostają w konflikcie<sup>95</sup>.

Ten konflikt nie jest jednak – wedle rozeznania Hellera – konfliktem, którego nie można łagodzić i w pewien sposób przewycięzać. Nieco prowokacyjnie brzmią słowa: „dziwię się, jak wykształceni ludzie mogą nie dostrzegać, iż nauka nie czyni nic innego, jak tylko eksploruje Dzieło Stworzenia”<sup>96</sup>. To wskazanie jakby na oczywistość, iż nauka „eksploruje Dzieło Stworzenia”, choć przecież dla tych, którzy nie uznają, iż świat to „Dzieło Stworzenia” o taką oczywistość trudno. Można wszakże – nie podziеляjąc mocnych teistycznych przekonań – hipotetycznie, warunkowo przyjąć, że

<sup>94</sup> Warto przywołać, także jako świadectwo swego czasu, tekst M. Hellera opublikowany w 1969 roku, będący jakby apelem i zarazem ostrzeżeniem skierowanym przede wszystkim do teologów, aby przewyciężali swe mentalne opory i zdecydowanie otwarli się w swej refleksji na metody i badania współczesnej nauki; M. Heller, *Sobór a sprawa numer jeden naszych czasów*, „Znak” 1969 nr 3 (177), s. 335–347 („Uważna lektura tekstów soborowych nasuwa niepokojące pytanie: dlaczego w porównaniu z innymi problemami współczesności Sobór tak mało uwagi poświęcił sprawie nauki?”, tamże, s. 341). Ten – mający już 45 lat – tekst można dziś odczytać jako programową deklarację, której autor pozostał wierny, podejmując „sprawę numer jeden naszych czasów”, m.in. rozwijając własny styl myślenia religijnego w kontekście nauki. Także obecnie ponawia on postulat intensyfikacji dialogu teologii z naukami: „Jednym z głównych problemów stojących przed teologią XXI wieku jest jej dialog z naukami, zwłaszcza z naukami przyrodniczymi. Fakt, że wielka liczba teologów (może nawet większość) nie dostrzega tego problemu, świadczy jedynie o tym, że jest to problem naprawdę palący. Zignorowanie go może zepchnąć teologię [...] na marginesy kulturowego życia ludzkości. Albo [...] może włączyć teologię w [...] nurt irracjonalizmu, zrównując ją [...] z modnymi zabobonami” (M. Heller, *Sens życia i sens wszechświata. Studia z teologii współczesnej*, Tarnów 2002, s. 17). Zob. W.M. Macek, *Teologia nauki według księdza Michała Hellera*, Warszawa 2010.

<sup>95</sup> *Bóg i Nauka. Moje dwie drogi do jednego celu*. Michał Heller w rozmowie z Giulio Brottim, tłum. E. Nicewicz-Staszowska, Kraków 2013, s. 11–12.

<sup>96</sup> Tamże. Zob. T. Pabjan, *Wszechświat jako ślad Boga*, [w:] B. Brożek, J. Mączka, W.P. Grygiel, M.L. Hohol red., *Oblicza racjonalności. Wokół myśli Michała Hellera*, Kraków 2011, s. 239–253. M. Heller przestrzega tych, którzy chcą „znaleźć ślady działalności Boga gdzieś w rzeczywistości” i „wyobrażają je sobie jako ślady wyciśnięte przez człowieka na śniegu”: „Chcielibyśmy mieć na jakimś atomie wypisane niewidzialną ręką *made by God* (wykonane przez Boga), a takich śladów nie ma. [...] z teologicznego punktu widzenia ich nie może być, bo śladami Boga jest wszystko, więc nie ma ich z czym porównać. Ja nie szukam śladu Boga w takim czy innym równaniu, tylko w całości i znajduję go w kontakcie z racjonalnością” (z M. Hellerem rozmawia B. Łoziński, 1 V 2008, <http://wiadomosci.dziennik.pl/opinie/artykuly/74948,ks-heller-wiara-moze-byc-racjonalna.html>).

jeśli ktoś uznaje, iż świat stanowi „Dzieło Stworzenia”, to w takiej sytuacji nauka eksploruje owo „Dzieło”. Wszakże o wiele większa trudność rysuje się tu w związku z fundamentalizmem religijnym. Z jego strony może nie być zgody na to, aby nauka właściwymi sobie metodami „eksplorowała Dzieło Stworzenia”, gdyż tym samym nauka wypiera z tego świata fundamentalistycznie pojętą religię, a w świecie, który jest boskim dziełem powinna być tylko religia, nie zaś nauka – niezależnie od religii – wydzierająca boskie tajemnice. Jak widać, przy przyjęciu takiej interpretacji, Heller rozwija myślenie religijne pozostając zarazem człowiekiem nauki, który respektuje jej rygory. Jako reprezentant zmatematyzowanej nauki skłania się on do tezy zespalającej w całość teistyczne przekonania z założeniem o „matematyczności świata”<sup>97</sup>, który efektywnie mogą badać zmatematyzowane nauki: „Bóg myśli matematycznie i nasze zmatematyzowane nauki nie są niczym innym jak tylko próbą odcyfrowania tego Zamyśłu”<sup>98</sup>. Czy za rozwijaniem tak ukierunkowanego myślenia religijnego, które jest zarazem myśleniem matematycznym, przypisywanym także – a nawet przede wszystkim – samemu Bogu, opowiedzą się z równie silnym przekonaniem inni wierzący? Jeśli zgodzić się z Hellerem, że „Bóg myśli matematycznie”, to będzie to przecież nakładało na wierzących powinność – i to powinność religijną – poznawania i prób zrozumienia tego, co czynią zmatematyzowane nauki. Nie można przy tym Hellerowi zarzucić pomieszania języków nauki i wiary, dowolnego łączenia metod i wyników nauki z treściami swoistymi wiary. Jest on bowiem świadom konieczności respektowania metodologicznych rozróżnień, a zarazem wykazuje wrażliwość na pytania o sens i otwartość na transcendencję:

metanaukowa refleksja nad nauką stawia, lub przynajmniej sugeruje, pytania wychodzące poza granice nauki, [...] otwierające na transcendencję (czy może Transcendencję?). W takim ujęciu transcendencja nie jest naukową hipotezą, lecz poznawczym horyzontem, rzucającym wyzwanie zamysłowi nad nauką i jej granicami.

Mimo, że transcendencja pojawia się poza granicami nauki, jako swoisty horyzont, nie znaczy to [...], iż transcendencji należy szukać gdzieś na obrzeżach świata. Przeciwnie, jest to horyzont, który – choć nieuchwytny dla naukowej metody – przenika wszystkie metody badania i sięga do podstaw. Korzenie istnienia, sedno rzeczywistości, racjonalność i sens nie

<sup>97</sup> Zob. W. Wójcik, *Obecność pojęć »optymalnych« w matematyce jako argument za matematycznością przyrody*, [w:] *Ponad demarkacją*, [w:] W. Kowalski, S. Wszolek red., *Ponad demarkacją*, Tarnów 2008, s. 39–62; B. Brożek, M. Hohol, *Umysł matematyczny*, Kraków 2013.

<sup>98</sup> M. Heller, *Filozofia przypadku. Kosmiczna fuga z preludium i codą*, Kraków 2012, s. 308. Zob. J. Życiński, *Świat matematyki i jej materialnych cieni*, Kraków 2013.



poddają się matematyczno-empirycznej metodzie, ale są obecne w każdym drgnięciu atomu, w każdym kwancie pola, w każdej próbie zrozumienia.

Horyzont transcendencji jest wszędzie<sup>99</sup>.

Przytoczony tu wywód Hellera, z partii tekstu kończącego jego wykłady z wprowadzenia do filozofii nauki, współgra z poszukiwaniami Habermasa wiodącymi między naturalizmem a religią, z eksponowaniem „świadomości tego, czego brak” oraz obroną wartości inspirujących, acz „zaszyfrowanych potencjałów semantycznych”, które niesie dziedzictwo religii. Heller zdaje się wskazywać, że nie tylko historyczne dziedzictwo religii, ale również aktualne dziedzictwo dynamicznie rozwijających się badań naukowych może ukierunkowywać w stronę inspirujących, „zaszyfrowanych potencjałów semantycznych”. Tak oto otwierają się kolejne pola wymagającego dalszego namysłu nad religią i religijnością, a także w tej sferze – pogranicza nauki, pogranicza nauki i religii – mogą się przejawiać tropy transcendencji...

Marek Rembierz

### **Trails of transcendence... Contemporary religious thinking in the face of ideological pluralism and intercultural relations**

Religion and religiousness seem to constantly stimulate human reflection which moves forward in different currents, they seem to encourage reasoning focused on them. This concerns the whole array of human matters, including fundamental existential situations and moral choices. Such reasoning is often subordinated to religion when arguments for religious beliefs are considered. Frequently, this is also critical and uninhibited reflection, which aims at unmasking religious illusions. The dispute is whether this can be neutral reflection only for cognitive analysis of religious phenomena or whether this reflection always enhances or weakens religious beliefs. It is currently accepted to talk about “religious thinking”, which is developing in the modern pluralistic world. The subject of religious thinking should be the contents of one or more religions and their anthropological consequences (the vision of the sense of human life) as well as axiological ones (the vision of values) which co-shape culture and society. Religious thinking is broader than reasoning on religion practiced within a particular religion. Religious thinking can be also developed by people who declare being agnostics or atheists. Religious thinking

---

<sup>99</sup> M. Heller, *Filozofia nauki. Wprowadzenie*, Kraków 1992, s. 83. Zob. E. Agazzi, *Granice wiedzy naukowej a hipoteza transcendencji*, przeł. T. Sierotowicz, [w:] *Refleksje na rozdrożu. Wybór tekstów z pogranicza wiedzy i wiary*, red. S. Wszolek, Tamów 2000, s.181–194; J. Życiński, *Transcendencja i naturalizm*, Kraków 2014.

develops and forms in the environment of contemporary religious and ideological pluralism. Moreover, it is a manifestation of this pluralism, which functions in the sphere of religion and transforms this sphere. What is explored in religious thinking is the issue of transcendence (“transgressing”, “going beyond”) and the “trails of transcendence” which come from outside of religious faith and seem to lead to its inside. The trails come out from the position of those who keep distance and are critical towards religious faith. According to someone’s judgement, a particular trace can be viewed as transcendence trail, even such which leads to religiously understood (written with capital “T”) transcendence. Still, someone with a different attitude will not recognize any transcendence trail in this trace and can consider such a view as unjustified overinterpretation of this trace. Trails do not have the power of obviousness which an undisputed proof has. However, they open a space of interpretation, in which some approaches can appear typical of traditional religious visions as well as of indefinite religious searching in the spiritual sphere (called “new spirituality”).

Henryk Machoń  
Politechnika Opolska

## **Co to jest myślenie religijne. Koncepcja motywów religijności**

### **Wprowadzenie**

Mianem „myślenia religijnego” określa się nie tylko religijny sposób interpretacji świata, w odróżnieniu na przykład od jego ujmowania agnostycznego czy ateistycznego, ale zazwyczaj jest ono także zbiorczą nazwą postawy religijnej. Dzieje się tak być może dlatego, iż specyfiką postawy religijnej – to znaczy tym, co odróżnia przeżycia religijne od innego rodzaju przeżyć, np. estetycznych – lub idąc jeszcze dalej: specyfiką religijności zdają się być treści poznawcze. Nawet wstępna refleksja nad religijnością nie pozwala jednak na utożsamienie jej z wymiarem poznawczym, lecz skłania ku wskazaniu także na inne jej źródła. Niniejszy tekst stawia sobie za cel interdyscyplinarne, choć wolne od żargonu naukowego, naszkicowanie obrazu religijności, poprzez wyodrębnienie w niej kilku motywów, w których szczególnie wyraźnie dochodzi ona do głosu. Pozwoli to na bardziej całościowe i adekwatniejsze jej ujęcie, w przeciwieństwie do sprowadzenia religijności do jednego wątku czy jednej potrzeby. Równocześnie celem artykułu jest przedstawienie pewnego teoretycznego ujęcia religijności, które – choć wyrasta z analizy szczegółowych badań empirycznych – ma zarysować powiązane ze sobą części pewnej całości, jaką z pewnością stanowi religijność w życiu jednostki.

## 1. Pociągające uproszczenia

Jednym z najczęstszych stanowisk będących odpowiedzią na – niejednokrotnie wymuszoną – konfrontację z jakimś zjawiskiem złożonym, dynamicznym, a tym samym trudnym do zaklasyfikowania jest uproszczenie. „Uproszczenia pomagają żyć” głosi jedna z prawd psychologicznych, a odnosi się ona nie tylko do życia codziennego, ale do polityki, gospodarki, mediów masowych oraz – co pewnie może dziwić – do nauki.

Wydaje się, że jednym z fenomenów, który nader często jest rozumiany w wyraźnej perspektywie uproszczeń, jest religia. Dla wielu jej wyznawców stanowi ona wyłącznie „dar niebios”, sprawę najważniejszą w życiu, a co za tym idzie wieczną i dlatego niemającą za sobą żadnej historii (czy mającą zatem jakąś przyszłość?), np. historycznego rozwoju prawd wiary. Konsekwencją takiego myślenia jest odrzucenie wszelkiej krytyki, kierowanej pod adresem religii, przykładowo wyrażającej się w pytaniu o formy religijności, które nie pomagają w budowaniu dojrzszej osobowości. W radykalniejszym ujęciu uznaje się ją za „czystą tajemnicę”, o której niewiele da się powiedzieć, nawet w odniesieniu do jej ludzkiego wymiaru. Dla zagorzałych przeciwników religii stanowi ona po prostu zabobon, który rzekomo jakże skutecznie zastąpiła nauka, czy też rodzaj uwiedzenia przez pociągające, acz próżne nadzieje na jakąś formę istnienia po śmierci i dlatego nieuchronnie mającą całe grupy społeczne, co – zdaniem tychże krytyków – prowadzi do patologicznych form życia jej wyznawców. Wspólną cechą tych przeciwstawnych, a równie upraszczających ujęć, jest sprowadzenie religii do jednego, a rzadziej dwu czynników, przy jednoczesnym konsekwentnym pomijaniu innych jej komponentów, najczęściej przeczących własnemu, „oczywistemu” stanowisku. Ze strony jej zwolenników językowo wyrażają to zwroty: „Religia jest wyłącznie sprawą...”, natomiast jej wrogowie mawiają: „Religia nie jest niczym innym, niż...”. Obserwacje te znajdują – przynajmniej częściowe – potwierdzenie w stanowiskach naukowych. Do grupy klasycznych badaczy religii, którzy, wskazując zaledwie na jeden lub dwa motywy religijności, zbudowali trwałe podstawy redukującego jej rozumienia trzeba zaliczyć m.in. Zygmunta Freuda (1856–1939), Bronisława Malinowskiego (1884–1942) czy Iwana P. Pawłowa (1849–1936).

Twórca psychoanalizy w pierwszym etapie swojej twórczości uznawał religię za „powszechną nerwicę natręctw”<sup>1</sup>. Oznacza to, iż podobnie jak osoba cierpiąca na nerwicę natręctw, radząca sobie z lękiem, poczuciem winy i obawą przed karą poprzez czynności przymusowe (np. nieuzasad-

<sup>1</sup> S. Freud, *Czynności natrętne a praktyki religijne*, [w:] tenże, *Charakter a erotyka* (Dzieła 2, s. 5–14), przeł. R. Reszke, Warszawa 1996, s. 14.

nione i niezwykle częste mycie rąk), tak człowiek religijny realizuje swoje nieświadome i neurotyczne potrzeby poprzez rytuały religijne. W późniejszych pismach Freud widzi w religii pragnienie ochrony ze strony wszechmocnego ojca (Boga), wobec którego wierzący pozostaje na trwałe bezbronnym i infantylnym dzieckiem<sup>2</sup>.

Dla wybitnego polskiego antropologa, etnologa i religioznawcy Bronisława Malinowskiego „religia daje człowiekowi nadzieję na nieśmiertelność”, a w ten sposób przewycięża jego lęk przed śmiercią, co stanowi główne źródło religii<sup>3</sup>. Warto dodać, iż deista Malinowski – obok religii – przypisywał ważne znaczenie w życiu człowieka wierzącego nauce, pozwalającej mu kontrolować potęgę przyrody oraz magii, dzięki której radzi on sobie z przypadkiem czy zdarzeniami losowymi<sup>4</sup>.

Iwan P. Pawłow, światowej sławy fizjolog pojmował religię jako rodzaj instynktu skłaniającego człowieka do szukania w niej ochrony i oparcia w obliczu potężnej i groźnej natury. Religia jest w nim zakorzeniona tak głęboko, że jako odruch bezwarunkowy jest dziedziczona filogenetycznie (gatunkowo), choć ontogenetycznie (osobniczo) dochodzi do głosu jedynie u jednostek słabych, które nie radzą sobie z przeciwnościami losu i dlatego zwracają się ku religii, szukając w niej pomocy oraz pocieszenia<sup>5</sup>. Warto zauważyć, iż choć wszystkie wspomniane tu ujęcia religii mocno zawężają jej zakres, to w odróżnieniu od Freuda, Malinowski i Pawłow interpretują ją pozytywnie.

## 2. Religijność w wielości motywów

Alternatywny sposób ujmowania religii (strona obiektywna) i religijności (strona subiektywna), w stosunku do stanowisk zaprezentowanych wyżej, stanowi jej interpretowanie jako fenomenu złożonego z licznych

---

<sup>2</sup> S. Freud, *Przyszłość pewnego złudzenia*, [w:] tenże, *Pisma społeczne* (Dzieła 4, s. 121–161), przeł. R. Reszke, Warszawa 1998; tenże, *Wykłady ze wstępu do psychoanalizy. Nowy cykl*, przeł. P. Dybel, Warszawa 1995.

<sup>3</sup> B. Malinowski, *Nauka i religia*, [w:] tenże, *Mit, magia, religia* (s. 446–460), przeł. B. Leś, D. Praszałowicz, Warszawa 1990, s. 460; por. tenże, *Magia, nauka i religia*, [w:] tenże, *Mit, magia, religia* (s. 368–445), przeł. B. Leś, D. Praszałowicz, Warszawa 1990, s. 401.

<sup>4</sup> B. Malinowski, *Nauka i religia*, dz. cyt., s. 460.

<sup>5</sup> Szersze i bardziej szczegółowe odniesienie się do wspomnianych tu ujęć religii i jej krytyki przekracza ramy tej publikacji. Można jedynie wspomnieć, iż błędem Freuda jest m.in. utożsamianie religii z praktykami religijnymi, a w ich ramach nieuwzględnianie faktu, iż są one często czynnościami nad wyraz radosnymi i praktykowanymi regularnie, czego nie można z pewnością powiedzieć o czynnościach kompulsyjnych. Stanowisku Malinowskiego, które nie odróżnia lęku przed śmiercią od lęku przed umieraniem, zdaje się przeczyć fakt istnienia wielu ludzi wierzących – od wspomnianego w Nowym Testamencie żydowskiego stronnictwa Saduceuszów, po wielu współczesnych, zwłaszcza zachodnioeuropejskich chrześcijan – którzy nie wierzą w życie po śmierci, uznając przy tym istnienie Boga. Pawłow natomiast zniekształca fenomen religii, gdy nie zauważa w ogóle socjalizacji i kultury – ważnych warunków zaistnienia i praktykowania religii u wielu wierzących.

wymiarów i zakorzenionego w wielu motywach. Wśród pionierów wieloczynnikowego rozumienia religijności należy wymienić przede wszystkim Williama Jamesa (1842–1910), który czyni to już w samym tytule swojego niezwykle popularnego dzieła *The Varieties of Religious Experience* (1902)<sup>6</sup>. W dziele tym akcentuje on przede wszystkim rolę motywujących człowieka religijnego emocji, podkreśla konkretne skutki (owoce) jego religijności, oraz stawia tezę o – rzadko świadomym – wybieraniu przez wierzącego tych form religijności, które odpowiadają strukturze jego osobowości. I tak, przykładowo, optymiści skłonni są oddawać się dziękczynieniu i wielbieniu Boga, pesymiści natomiast koncentrują się raczej na prośbie o odpuszczenie grzechów, czego skutkiem będzie zbawienie<sup>7</sup>.

Bezpośrednim kontynuatorem badań nad wieloma składnikami religijności jednostki w odniesieniu do jej osobowości, pozostaje Gordon W. Allport (1897–1967). Ten znakomity teoretyk osobowości i psycholog społeczny pojmował religijność jako uwarunkowaną przez tak różne potrzeby człowieka, jak: temperament, rodzaj umysłowości, czy też rozumienie i przeżywanie kultury<sup>8</sup>. Kreśląc ideę zakorzenienia religii w osobowości, Allport używa określenia „poczucie religijne” (ang. *religious sentiment*), co z jednej strony wskazuje na warstwę emocjonalną, choć jest ona tu znacznie trwalsza, niż ma to miejsce w przypadku bardzo ulotnych uczuć (np. radości) i dlatego to poczucie nie jest prostym uczuciem. Jednak z drugiej strony odnosi religijność do pewnego rodzaju osobistej skłonności, „słabości do czegoś”, która zawsze pozostaje sprawą bardzo indywidualną<sup>9</sup>.

### 3. Koncepcja motywów religijności Bernharda Groma

W tradycję psychologii religii, pragnącej możliwie jak najlepiej wyjaśnić religijne myślenie, przeżywanie oraz zachowania i dlatego szukającej jej wielu korzeni w ludzkich pragnieniach czy zainteresowaniach, wpisuje się współczesny niemiecki badacz Bernhard Grom (ur. 1936)<sup>10</sup>. Ten pedagog

<sup>6</sup> W. James, *Doświadczenia religijne*, przeł. J. Hempel, Kraków 2001 (edycja oparta na wydaniu Książki i Wiedzy z roku 1958).

<sup>7</sup> Tamże, s. 66–150; por. H. Machoń, *Religiöse Erfahrung zwischen Emotion und Kognition. William James', Karl Girgensohns, Rudolf Ottos und Carl Gustav Jungs Psychologie des religiösen Erlebens*, München 2005: H. Utz, 11–54.

<sup>8</sup> G.W. Allport, *Jednostka i religia. Interpretacja psychologiczna*, [w:] tenże, *Osobowość i religia*, przeł. A. Barkowicz, I. Wyrzykowska, Warszawa 1988, s. 85–223.

<sup>9</sup> Przełożenie angielskiego „*religious sentiment*” przez „poczucie religijne”, które to sformułowanie – choćby przez analogię do „poczucia humoru”, którym jedni są obdarzeni, a inni nie, które u jednych jest mocno rozwinięte, a u innych nie widać jego śladu, czy też do jakże indywidualnego „poczucia własnej wartości” – dobrze oddaje złożoność oraz trwałość (choć często dynamiczny) i osobisty charakter religijności człowieka.

<sup>10</sup> Por. H. Machoń, *Religijność między idealizacją a patologizacją*, [w:] B. Grom, *Psychologia religii. Ujęcie systematyczne*, przeł. H. Machoń, Kraków 2009, s. 11–24.

i psycholog religii, opierając się na szczegółowych wynikach badań psychologii empirycznej, wyróżnił w swoich studiach religijności kilka *motywów wewnętrznych*, to znaczy takich, które wyrastają ze świata wewnętrznego człowieka wierzącego, w odróżnieniu od wpływów z zewnątrz, np. procesów socjalizacji religijnej<sup>11</sup>. Motywy te z jednej strony dochodzą do głosu w przeżywanej religii, odzwierciedlając jej konkretny kształt, z drugiej zaś, jako świadomie podejmowane ważne jej wyrazy, mogą przyczynić się do jej ugruntowania i intensyfikacji<sup>12</sup>. Motywy definiuje on jako „specyficzne dla danej osoby, stosunkowo stałe, ponadsytuacyjne – choć oczywiście od sytuacji również zależne – dyspozycje dotyczące przeżywania, myślenia oraz zachowania. Są one [...] zgeneralizowanymi preferencjami określonych stanów, do których się dąży”<sup>13</sup>. Należy zwrócić uwagę, iż motywy rozumiane jako tendencje i preferencje, zawierają w sobie wiele innych konstruktów badanych przez psychologię religii, takich jak: orientacje (np. religijność motywowana wewnątrznie i zewnątrznie<sup>14</sup>), wymiary (np. ideologiczny, rytualistyczny, wiedzy religijnej, konsekwencji, doświadczenia religijnego<sup>15</sup>), przekonania<sup>16</sup>, religijne strategie radzenia sobie z sytuacjami trudnymi<sup>17</sup> itp., które miały uchwycić różne formy religijności. Badanie religijności poprzez wyróżnienie jej motywów, staje się z tej racji adekwatniejsze, iż ukazuje wewnętrzne związki między tymi pojedynczymi psychologicznymi konstruktami, a w ten sposób tworzy podstawy teorii ludzkiej religijności. Badania te i ich konsekwencje teoretyczne pozostają w opozycji do silnej tendencji empirycznej – zwłaszcza amerykańskiej – psychologii religii, która a-teoretycznie bada wprawdzie wiele pojedynczych korelacji (np. między religijnością a depresyjnością), natomiast pozostają one niezależnymi od siebie fragmentami pewnej całości. Warte podkreślenia jest także i to, iż wspomniane wyżej klasyczne interpretacje religii człowieka dokonane przez Freuda czy Malinowskiego są próbami ujęcia jej wielości

---

<sup>11</sup> B. Grom, *Psychologia religii. Ujęcie systematyczne*, przeł. H. Machoń, Kraków 2009; por. tenże, *Psychologia wychowania religijnego*, przeł. H. Machoń, Kraków 2011.

<sup>12</sup> Tenże, *Psychologia religii*, s. 75–183.

<sup>13</sup> Tamże, s. 46.

<sup>14</sup> G.W. Allport, J.M. Ross, *Personal religious orientation and prejudice*, „Journal of Personality and Social Psychology” 1967, 5, s. 432–443.

<sup>15</sup> Ch.Y. Glock, *On the study of religious commitment*, „Religious Education. Research Supplement” 1962, 57, 98–110; R. Stark, Ch.Y. Glock, *American piety: The nature of religious commitment*, Berkeley 1968.

<sup>16</sup> D. Hutsebaut, D. Verhoeven, *Studying dimensions of God representation: Choosing closed or open-ended research questions*, „International Journal for the Psychology of Religion” 1995, 5, 49–60.

<sup>17</sup> K.I. Pargament, *The psychology of religion and coping. Theory, research, practice*, New York 1997: The Guilford Press.

i różnorodności jedynie poprzez jeden lub dwa motywy i dlatego właśnie są upraszczające, toteż nieadekwatne.

### 3.1. *Gotowość do samokontroli moralnej*

W motywie tym chodzi o bycie „na poważnie” do tego stopnia człowiekiem religijnym, że pociąga ono za sobą znaczące konsekwencje, a mianowicie sumienność (niem. *Gewissenhaftigkeit*) oraz świadomość obowiązku (niem. *Pflichtbewusstsein*). Sumienność jest tu rozumiana jako uwewnętrznienie norm moralnych (np. zakaz kradzieży), obrzędowych (np. post podczas miesiąca ramadan u muzułmanów) czy rytualnych (np. spożywanie koszernych produktów u żydów), czyli pojmowanie i praktykowanie ich jako form pogłębiających wewnętrzną wolność wierzącego. Podobną funkcję pełnił w Starym Testamencie Dekalog (grec. *dziesięć słów*), wyznaczający granice bycia wolnym synem Narodu Wybranego, wyprowadzonego przez Jahwe z Egiptu, to znaczy uratowanego od niechybnej śmierci. W religijności będącej sprawą „wnętrza” czy sumienia nie chodzi więc o ślepe (formalne) podążanie za obcymi i nieakceptowanymi wewnątrznie normami, ale o przeżywanie religii jako do tego stopnia znaczącej, iż stawia ona człowiekowi granice w jego myśleniu i zachowaniu, gdzie są one przez niego rozumiane jako słuszne i dla niego samego korzystne. W ten sposób te określone wyrazy wiary w Boga/bóstwo stają się obowiązkiem, gdzie poprzez praktykowaną samodyscyplinę człowiek religijny kontroluje swoje postępowanie, a w jego codziennym życiu sprawy religii są istotne i dlatego regularnie praktykowane. Fakt, iż motyw ten może być obecny w różnej, także zaczątkowej, formie i intensywności, wyraża słowo „gotowość”.

Niezdrową formę realizacji tego motywu, na którą zwrócił uwagę już Freud – jednak bardzo jednostronnie i uogólniająco – stanowią skrupulatność (popularnie określana jako „skrupuły religijne”), czy też perfekcjonizm religijny, które są motywowane lękiem i wybiórczym (jednostronnym) traktowaniem religii, poprzez akcentowanie jej negatywnych elementów<sup>18</sup>.

### 3.2. *Dążenie do kontroli zewnętrznej ważnych zdarzeń życiowych oraz do radzenia sobie z sytuacjami trudnymi*

Dążenie do kontroli jest pragnieniem kształtowania swojego działania i przeżywania w sposób wolny (określany przez podmiot) i celowy, zgodnie z własnymi potrzebami, wartościami oraz zainteresowaniami, zamiast bez-

<sup>18</sup> B. Grom, *Psychologia religii*, dz. cyt., s. 77–89.



ładnie, będąc określanym przez innych, oraz bezradnie, będąc poddanym oddziaływaniom potężniejszych od siebie sił, relacji i zdanych na przypadek. W skład tej podstawowej potrzeby, która w różny sposób rozwija się u poszczególnych osób, wchodzi też pragnienie widzenia siebie jako osoby kontrolującej i kompetentnej<sup>19</sup>.

W tak sformułowanym motywie religijności chodzi m. in. o kształtowanie swojego życia, w którym człowiek wierzący nie tylko „jakoś” liczy się z Bogiem/bóstwem, ale konkretnie uznaje go za kogoś większego, potężniejszego, niż on sam. Przekłada się to na przyjmowanie przez wierzącego postawy pokory, a nawet może być uznane za prawdziwy akt religijny. Dlatego też człowiek wierzący zwraca się do Boga/bóstwa z wszystkim, co przeżywa: zarówno z tym, co wartościowe i co może uznać za swój sukces (kontrola), jak i z tym, co wzbudza w nim lęk, przyprawia o frustrację, owocując poczuciem bezsensu (utrata kontroli). I tak sprawowanie kontroli w formie modlitwy-prośby w trudnej sytuacji, kiedy to najczęściej – jak pokazują badania<sup>20</sup> – modlą się ludzie wierzący, może przybrać formę zarówno *pasywnej*, gdy od Boga/bóstwa oczekuje się jedynie zarządzenia jej, lub też *kooperatywnej*, gdy zwracaniu się do Siły Wyższej towarzyszy aktywność własna.

Motyw kontroli dochodzi też do głosu w „wierze w (materialnie) sprawiedliwy świat”, gdy np. w sytuacji choroby, człowiek religijny prowadzący dotąd moralne życie, oczekuje od Boga cudownego uzdrowienia, jako zapłaty za nie. W przypadku niepowodzenia i pogłębienia się trudności zdrowotnych ten rodzaj wiary i sprawowania kontroli bardzo często przynosi ze sobą „ateizm rozczarowania” (określenie Antoona Vergote’a). W tej trudnej sytuacji kontrola może jednak przybrać również kształt prośby skierowanej do Boga/bóstwa o (niematerialne) wsparcie duchowe, pomagające czy pozwalające znieść chorobę, a nawet na pogodzenie się z nią. Te i inne trudne sytuacje, jak na przykład: uporanie się z lękiem, niepowodzeniami w ważnych aspektach życia (np. bezrobocie, wypadek samochodowy), zmaganie się ze stratą osoby bliskiej w procesie żałoby, wiele mówią o rodzaju religijności, która może motywować do partnerskiego (razem z Bogiem), aktywnego i ostatecznie umacniającego człowieka, radzenia sobie z problemami, albo do pasywnego i często magicznego „czekania na cud” (materialny). Motyw ten staje się okazją – będącą jednocześnie wielką „próbą wiary” –, by religijność pogłębić, oczyszczając ją z elementów pasywno-materialnych

<sup>19</sup> Tamże, s. 90.

<sup>20</sup> Por. G.W. Allport, *Jednostka i religia*, s. 99; K. Tamminen, *Religiöse Entwicklung in Kindheit und Jugend*, Frankfurt am Main 1993.

i zintensyfikować, poprzez uznanie siebie za ważnego partnera Boga, widząc w nim kogoś zawsze akceptującego i niezmiennie stojącego po stronie człowieka (zwłaszcza cierpiącego), co z pewnością wpływa pozytywnie na poziom własnej wartości – kolejnego motywu religijności według Groma<sup>21</sup>.

### 3.3. Dążenie do poczucia pozytywnej wartości własnej

Dążenie to jest uznawane przez różne działy psychologii za jedno z głównych motywów ludzkiego działania oraz podstawowy warunek dobrostanu subiektywnego<sup>22</sup>. Ten aspekt osobowości, tak silnie związany z motywacją, musi – zdaniem Groma – obejmować swoim zakresem także religijność, którą niemiecki naukowiec bada formułując dwa bloki pytań: (1) Jak w dążeniu do poczucia pozytywnej wartości własnej zakorzeniona jest religijność?, (2) W jaki sposób i w jakim stopniu religijność przyczynia się do utrwalenia pozytywnej wartości własnej?

Religijność dotyka motywu dążenia do poczucia pozytywnej wartości własnej poprzez wiele zagadnień w jej obrębie, jak np. żydowsko-chrześcijańska nauka o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boże, zgodnie z którą nie jest on bytem brutalnie wrzuconym w świat, ani bezosobowym i jednym z wielu „bytów”, ale odbiciem doskonałego i kochającego Boga, który go chciał dla niego samego i dlatego obdarzył go wielką godnością (Rdz 1, 26n). Inną prawdą wiary odnoszącą się do omawianego tu motywu religijności, a występującą w różnym natężeniu w każdej religii, jest nauka o grzeszności (słabości, ułomności) człowieka, który nie idąc za dobrem upada, ściągając na siebie winę.

Już te dwa przykłady pokazują, iż rozumienie i forma przepowiadania (głoszenia) prawd wiary w danej grupie religijnej (parafii, zborze, lokalnej wspólnocie wierzących), może mieć wielkie znaczenie dla poczucia pozytywnej wartości własnej. Nauczanie o grzechu (człowieka) może akcentować przebaczenie i nadzieję nowego początku, a tym samym przyczyniać się do utwierdzenia pozytywnej wartości własnej lub – odwrotnie – podkreślać jego zepsucie i zło, a w ten sposób piętnować jeszcze dodatkowym poczuciem winy. Także kształtowanie w wierzących, poprzez konkretne nauczanie religijne, obrazu Boga/bóstwa akceptującego, kochającego i wybaczonego, może wpływać na uwewnętrznienie tego przesłania w postaci poczucia pozytywnej wartości. Jednak przepowiadanie religijne może też utrwaląć obraz Boga/bóstwa jako pamiętliwego, małodusznego i skrupu-

<sup>21</sup> B. Grom, *Psychologia religii*, s. 89–121.

<sup>22</sup> Tamże, s. 122.

latnie karzącego najmniejszy występki, przyczyniając się tym samym do zakorzeniania się u wierzącego negatywnej wartości własnej.

Analizując wiele pojedynczych wyników badań psychologii empirycznej Grom pyta, jak konkretnie – jeśli w ogóle – oddziałują na siebie religijność i motyw wartości własnej. Okazuje się, iż przekonania religijne, aktywowane w ramach radzenia sobie z trudnościami życia, słabiej wpływają na poziom poczucia wartości własnej, niż poczucie to wpływa na przekonania religijne, zwłaszcza te dotyczące obrazu Boga. I tak: osoby mające silniejsze poczucie pozytywnej wartości własnej, odbierają Boga jako troskliwego i kochającego, natomiast te, u których poczucie to jest słabe, rozumieją go raczej jako surowego i nietroszczącego się o nie. Tak więc ta ostatnia grupa osób dostrzega rozdźwięk między – jak odczuwają to w sobie – (rzekomo) czułym i (jedynie teoretycznie) zainteresowanym nimi Bogiem, a własnym niskim poczuciem wartości własnej, które to poczucie przenoszone na Boga, każe dostrzegać w nim kogoś oziębłego. Innymi słowy, słabe poczucie wartości własnej blokuje wiarę w Boga kochającego i troskliwego, natomiast silnemu poczuciu wartości własnej towarzyszy wiara w takiego właśnie Boga. Zjawiskami negatywnymi, mogącymi pojawić się w obrębie prezentowanego tu motywu, mogą być narcystyczne przekonanie o własnym (ekskluzywnym) wybraniu przez Boga, czy też zjawisko fanatyzmu religijnego, jako jednostronnego i silnie emocjonalnego sposobu radzenia sobie z potwierdzeniem niskiej wartości własnej<sup>23</sup>.

### 3.4. Gotowość do dziękowania i uwielbienia

Chociaż – jak zostało to już powiedziane wyżej – ludzie religijni najczęściej zwracają się do Boga/bóstwa w sytuacjach trudnych, a religijność jest często nacechowana obowiązkiem, to Grom pyta o możliwość umieszczenia jej w gotowości do dziękowania i uwielbienia Boga, czyli w przeżyciach na wskroś pozytywnych, wykraczających poza doskwierające ludziom religijnym potrzeby i przeżywane przez nich trudności. Odnosząc się przede wszystkim do trzech wielkich religii monoteistycznych, których fundamentem jest wiara w dobrego Boga-Stwórcę, prowadzącego człowieka do uszczęśliwiającej wspólnoty ze sobą, niemiecki badacz mówi o „religijnej kulturze dziękowania”<sup>24</sup>. W tej optyce nawet pojedyncze pozytywne doświadczenia są przez człowieka religijnego interpretowane – ale też głębiej przeżywane (uwewnętrzniane) – jako dar Boga, który nie tylko go stworzył, ale nieustannie mu towarzyszy poprzez swoją łaskawość i troskę.

<sup>23</sup> Tamże, s. 122–140.

<sup>24</sup> Tamże, s. 142.

Te konkretne wyrazy dobroci i życzliwości Boga/bóstwa wyprowadzają człowieka religijnego z zamknięcia w „płaskim” produkowaniu i konsumowaniu, a jednocześnie, otwierając na to, co pozytywne, przyczyniają się nie tylko do utrwalenia w nim łaskawego obrazu Boga (dawcy), ale też do umocnienia jego pozytywnej wartości jako kogoś, kto jest godny obdarowania ze strony Najwyższego.

W aktach uwielbienia Boga/bóstwa człowiek wierzący nie koncentruje się jedynie na konkretnych jego darach, ale przypisuje mu wielkie i nieporównywalne z niczym innym znaczenie (wartość). Motyw ten jest istotny z tej racji, iż osoba religijna – jako wartość – wykracza w nim poza siebie, kierując się w radosnym odczuciu ku innej, często najwyższej wartości, uznając ją za godną głębokiego ukochania. Będąc tak wzbogaconą, osoba ta żyje intensywniej, gdyż doświadcza rozszerzenia *ja*. Uwielbienie Boga/bóstwa nie jest natomiast tożsame z fanatycznym i narcystycznym idealizowaniem go, ani z koniecznym utraceniem własnej autonomii czy też z rozmyciem własnej identyczności, poprzez rozpłynięcie się w bóstwie.

Ten motyw religijności stanowi o tyle ważną jej podstawę, że wykracza on poza obowiązek i poza wyrachowanie, w którym człowiek wierzący często oczekuje od Boga/bóstwa nagrody za swoją religijność i moralne życie, koniecznie z religią związane<sup>25</sup>.

### 3.5. Gotowość do wrażliwości prospołecznej i zachowań prospołecznych

W tym miejscu analizy motywów religijności należy zwrócić uwagę na fakt, iż wszystkie dotąd omawiane motywy mogą dojść do głosu, ograniczając się przy tym do relacji z Bogiem/bóstwem, która uwzględnia jedynie własną pomyślność. W gotowości do wrażliwości prospołecznej, pozwalającej dopiero dostrzec potrzeby drugiego człowieka, by następnie chcieć nieść mu pomoc, chodzi o pytanie, w jakim stopniu religijność motywuje do tego rodzaju przeżywania, myślenia i zachowań.

Mianem zachowań prospołecznych określa się te działania, które mają na celu dobrowolne angażowanie się na rzecz dobra innych. Mogą one mieć przy tym bardzo różną formę: zorganizowaną i spontaniczną, grupową i prywatną, finansową lub niezwiązaną z pieniędzmi: od pomocy sąsiedzkiej, przez wsparcie psychiczne, aż po oddanie organu osobie potrzebującej go do przeżycia. Zachowaniom prospołecznym może też towarzyszyć różna motywacja: zewnętrzna (interesowna), która ma na względzie przede wszystkim korzyść własną (od komplementu ze strony innych, po zyski

<sup>25</sup> Tamże, s. 140–146.

materialne), oraz wewnętrzna (nieinteresowna), która w pierwszej kolejności koncentruje się na dobru innych, a mogące się tu pojawić korzyści (np. uznanie ze strony innych) będą traktowane jedynie jako skutki uboczne.

Przy skomplikowanym charakterze badań nad wrażliwością prospołeczną i zachowaniami prospołecznymi osób religijnych, wynikającym między innymi z tego, iż prospołeczność i religijność były różnie mierzone, okazuje się, iż osoby religijne częściej niż osoby niereligijne wykazują zachowania prospołeczne, wrażliwość i zaangażowanie w tym względzie<sup>26</sup>. Należy przy tym też zaznaczyć, iż dotyczy to szczególnie ludzi wierzących odznaczających się religijnością motywowaną wewnętrznymi i tych, którzy praktykują swoją wiarę intensywnie (np. raz w tygodniu uczestniczą w nabożeństwie). Ważne jest także i to, iż prospołeczne zachowania bardzo często są motywowane takimż zaangażowaniem części lub nawet całej wspólnoty religijnej (np. gminy żydowskiej, zboru, parafii, w ramach których niesie się pomoc potrzebującym). Tak więc nie religijność jako taka koreluje pozytywnie z prospołecznością, ale jej konkretna forma: motywowana wewnętrznymi i zakorzeniona we wspólnocie wierzących. Innymi czynnikami, mającymi wpływ na ugruntowanie się omawianego tu motywu religijności z pewnością są: gotowość do (ogólnego) empatycznego pobudzenia, którego wrażliwość prospołeczna jest uszczegółowieniem, ograniczenia poznawcze, blokujące zaangażowanie prospołeczne w niezwykle skomplikowanym świecie współczesnym (czy danie drobnej sumy osobie żebrzącej pomoże jej?), oraz na tyle prywatne przeżywanie swojej wiary, że uczestniczenie w jej wspólnotowych formach, czy też odnoszenie jej do innych ludzi, praktycznie nie istnieją<sup>27</sup>.

### *3.6. Zainteresowanie światopoglądem naukowym i logiczną koherencją*

Ten ostatni, wymieniany przez Groma motyw religijności sprowadza się do pytania: czy religijność wynika wyłącznie z motywujących człowieka wierzącego emocji (np. do modlitwy czy zaangażowania społecznego), czy także z kognicji, odnoszących się przykładowo do napięcia między (niektórymi) treściami wiary a twierdzeniami nauki? Tak sformułowane zagadnienie musi uwzględnić nie tylko fakt, iż choć emocje i kognicje są ze sobą powiązane na wiele sposobów, to jednak pozostają one „relatywnie samodzielnymi podsystemami osobowości”<sup>28</sup>. W analizowanym tu problemie należy wziąć pod uwagę i to, że nie tylko wielu krytyków religii utożsamia

<sup>26</sup> Por. tamże, s. 149.

<sup>27</sup> Tamże, s. 146–165.

<sup>28</sup> Tamże, s. 167.

ją z potrzebami emocjonalnymi człowieka i z myśleniem życzeniowym, ale niektórzy ludzie wierzący rozumieją nieraz swoją wiarę w opozycji do nauki, jako alternatywny sposób rozumienia rzeczywistości, tłumiąc przy tym w sobie pytania i wątpliwości tego typu.

Również i w tej kwestii badawczej niemiecki psycholog pokazuje przede wszystkim różnorodność stanowisk, odmienne rozwiązania konkretnych religii, ale też różnice w podejściu do religijności samych ludzi wierzących. W każdej z wielkich religii monoteistycznych istnieją nurty fundamentalistyczne uznające rozum za wroga wiary. I tak na przykład wielu członków konserwatywnego judaizmu, jak i spora grupa muzułmanów, zwolenników dosłownej interpretacji Koranu, nie widzi potrzeby uwzględniania w podejściu do swoich świętych pism metody historyczno-krytycznej – przykładającej wielką wagę do historii powstania tekstów oraz różnorodnej ich funkcji w całościach depozytu wiary, czy też znaczenia rodzaju literackiego. Również wśród konserwatywnych chrześcijan (np. wielu amerykańskich baptystów) nierzadko zdarza się frontalna obrona kreacjonizmu, powołującego się na literalnie rozumiany opis stworzenia człowieka przez Boga w Księdze Rodzaju, bez jakiegokolwiek odniesienia się do tego, co o początkach ludzkości mówi teoria ewolucji<sup>29</sup>. Nie wolno przy tym zapomnieć, iż chrześcijaństwo od samych swoich początków kładło duży nacisk na potrzebę krytycznego i nieodwołującego się jedynie do Objawienia uzasadnienia swojej wiary, a stąd w jego obrębie intensywnie zajmowano się nie tylko jego przepowiadaniem, ale także obroną na gruncie zasady niesprzeczności i wiążącej argumentacji. Silnie zakorzeniona w historii (zwłaszcza chrześcijaństwa) apologetyka, uprawiana np. już w II wieku przez Ireneusza z Lyonu (ok. 140–220), jako filozofia religii lub teologia fundamentalna, po dziś dzień znajduje wielu kontynuatorów i naśladowców<sup>30</sup>.

W omawianym tu motywie chodzi więc o gotowość do myślenia światopoglądowego, rozumianego jako pragnienie wiedzy – w przeciwieństwie do zadowalania się pustą formułą jakiejś nauki religijnej – oraz o gotowość do myślenia problemowego, jak i o otwartość na badania różnych (własnych) wierzeń religijnych pod względem stopnia ich przekonywalności, wyrażają-

<sup>29</sup> Ta rzekoma sprzeczność przeocza m.in. fakt, iż biblijnego opisu stworzenia człowieka nie można traktować dosłownie, gdyż jest on w swej istocie przypowieścią o Bogu, od którego pochodzi wszystko (oprócz zła) i który – w bezpośrednim zamyśle autorów biblijnych – pragnie, by świętowano szabat, zachowując wszystkie jego przepisy, i stąd do tego świętego dnia zmierza cała logika wspomnianego fragmentu Księgi Rodzaju. Opis ten nie stanowi zaś naukowego, biologicznego wyjaśnienia pochodzenia człowieka. Kreacjoniści zdają się nie dostrzegać także faktu, iż prawda o Bogu Stwórcy nie musi być sprzeczna z teorią ewolucji, gdy przyjmie się np. założenie, że to właśnie Bóg może stać u jej początku lub też uznaje się możliwość istnienia Boga, który stwarza człowieka w obrębie ewolucji.

<sup>30</sup> Przykład klasycznej wręcz pozycji broniącej racjonalności teizmu, nie tylko z pozycji chrześcijańskiej, to: G. Brüntrup, R.K. Tacelli (eds.), *The Rationality of Theism*, Dordrecht 1999: Kluwer Academic Publishers.

cej się przykładowo w analizie języka, jakim się posługują. Brak zainteresowania światopoglądem naukowym, a nawet wrogość w stosunku do niego, ujawnia bardzo często tendencję do rozumienia wiary i nauki wyłącznie w silnej opozycji do siebie, gdzie nauka z jej krytycyzmem i swoistym dyskursem może wiarę wyłącznie osłabić lub nawet ją zniszczyć. Innym tropem braku zainteresowania rozumem w obszarze religii jest nadużywanie w jej rozumieniu powoływania się na „tajemnicę”, nieszczęśliwie ujmowaną jako sposób argumentacji odporny na wszelką krytykę.

Logiczną koherencję w ramach religijności uzasadnia Grom następująco:

Potrzeba braku logicznej sprzeczności dochodzi do głosu w myśleniu światopoglądowym przez to, że człowiek wierzący pragnie doprowadzić do wewnętrznego związku między interpretacjami i pojęciami, które tworzy, chcąc uniknąć przy tym sprzeczności w stosunku do logiki formalnej, własnych obserwacji i uznanych dziedzin nauki<sup>31</sup>.

Tak więc we wspomnianym dążeniu do braku logicznej sprzeczności chodzi o krytyczne badanie własnych przekonań religijnych przez człowieka wierzącego, tak by stwierdzić: czy opierają się one jedynie na wpojonym, a często też bezkrytycznie przyjętym wychowaniu (rodzaju „fatum”), a tym samym czy żywią się w dużym stopniu satysfakcją emocjonalną, jaką wiara ze sobą niesie, czy też znajdują oparcie również w treściach poznawczych. Treści te, wykazując odpowiedni stopień niesprzeczności ze sobą, odnosiłyby się przykładowo do ostatecznego „skąd” świata, wskazywałyby na granice obowiązywalności zasad religijnych, czy też pytałyby o hierarchię prawd danej religii, przekonując, iż nie wszystko w jej obrębie jest tak samo ważne. W motywie tym chodzi więc nie tylko o formalne badanie logicznej koherencji i zainteresowanie światopoglądem naukowym, ale również o *korektę* tego, co z takimi wymogami byłoby sprzeczne. Przykładami negatywnymi mogą być tu zarówno obecność zaburzonych emocji, zniekształcających obraz Boga, jak i paraliżujący lęk uniemożliwiający dziękczynienie i uwielbienie Boga; pozytywnymi natomiast, przykładowo, wyrabianie w sobie postawy ciągłego pogłębiania swojej wiedzy religijnej i zastępowania religijnych odpowiedzi *ad hoc*, bardziej trwałymi i wytrzymującymi krytykę, a nawet takimi, które wiarę uzasadniają.

Należy przy tym zauważyć, że ten sposób przeżywania wiary zakłada podstawową otwartość na krytyczną refleksję nad jej treściami, co często prowadzi do dyskomfortu wynikającego z braku zadowalających odpowie-

<sup>31</sup> B. Grom, *Psychologia religii*, s. 169.

dzi ze strony osoby religijnej. Przeciwnością tego jest dogmatyczne, tzn. uparte i zamknięte na argumenty przeciwne, trwanie przy treściach wiary, karmiące się w dużym stopniu lękiem przed... jej utratą. Warty podkreślenia jest też fakt, iż właśnie wiara przeżywana przy dużym udziale lęku, gdy jej wyznawca boi się ją stracić, co rzekomo może się zdarzyć przez otwarcie się na (kontr)argumenty naukowe, skutkuje często nastawieniem na jej ślepe obronę, oraz brakiem rozwoju w kierunku dojrzalszych jej form. Wiara dążąca do logicznej koherencji nie zadawała się raz udzielonymi odpowiedziami, ale – co ważniejsze – nie tylko nie walczy z pojawiającymi się pytaniami i wątpliwościami, ale ceni je, jako wyraz religijności refleksyjnej. Ten rodzaj wiary nie ogranicza się też do zaspokojenia potrzeb emocjonalnych, takich jak poczucie ulgi czy akceptacja ze strony Boga/bóstwa oraz nie jest w znaczącym stopniu motywowany zewnętrznie, np. przez opinię środowiska.

#### 4. Podsumowanie – dyskusja – perspektywy

Propozycja Bernharda Groma jest oryginalną próbą uchwycenia fenomenu religijności, bez potrzeby sięgania po uproszczenie, uogólnienie i ograniczenie do jednego czy dwu jej elementów. Wyjście od wyników badań empirycznych, by następnie na ich podstawie stworzyć zarys możliwie całościowego ujęcia religijności wydaje się być nie tylko korzystne naukowo, gdyż jest próbą stworzenia zrębów teorii religijności, ale i przekonywające pod względem wielości uwzględnionych i przeanalizowanych zjawisk religijnych. Szczególnie wartościowy w ujęciu Groma zdaje się być obraz religijności jako: różnorodnej, indywidualnej, bo zależnej od uwarunkowań i potrzeb konkretnego wierzącego, oraz niezwykle bogatej w zjawiska psychiczne, od których człowiek w swojej wierze jest zależny, a które może on jednak także w jej obrębie kształtować. Innymi słowy, niemiecki badacz przekonuje, iż nie ma „tej” (jednej) religijności, choć wyrasta ona często z jednej i tej samej religii.

Dziwić może jedynie fakt, iż Grom nie odnosi się w swej koncepcji motywów religijności do *gotowości do szukania sensu* (np. całości, życia). Choć jest on współautorem książki poświęconej temu zagadnieniu, nie bada go jako osobnego motywu religijności<sup>32</sup>. Poszukiwanie sensu, rozumianego z jednej strony jako coś nacechowanego szczególnym znaczeniem, z drugiej strony jako „całości” (bądź pewnego rodzaju „planu”), zbudowanej z wielu, niejednokrotnie częściowo sprzecznych ze sobą elementów, stwarza

<sup>32</sup> B. Grom, J. Schmidt, *Auf der Suche nach dem Sinn des Lebens* (wyd. 6), Freiburg 1988.



możliwości wyjaśnienia wielu fenomenów religijnych (od pytania „skąd” człowieka, przez historię jego życia, aż po rozumienie w tych ramach śmierci), ale też może być szczególnie wartościowe w odniesieniu do kognicji religijnych. W ich ramach człowiek wierzący nie tylko odkrywa sens, ale też wielokrotnie – niepokojony pojawiającymi się pytaniami i nieoczekiwanymi zdarzeniami – o sens pyta, a udzielając odpowiedzi, tenże sens nadaje.

Tytułowe zagadnienie myślenia religijnego jako synonimu religijnych treści poznawczych – pełniące przy tym często funkcję ogólnego określenia postawy religijnej – wydaje się być dlatego ważne w tematyce religijnej, gdyż stanowi ono specyfikę tego, co religijne. Specyfika ta rozumiana jest tu jako ten czynnik, który odróżnia przeżycie religijne od innych rodzajów przeżyć, np. erotycznych, czy doznań na łonie przyrody. Dzieje się tak dlatego, iż pozostałe elementy religii i religijności, takie jak: emocje, czynniki wolitywne, nastawienie, intensywność przeżyć itp. są obecne także w innych rodzajach zjawisk, choćby w tych dopiero co wspomnianych. Tym, co odróżnia religię, religijność, przeżycia religijne od innych (międzyludzkich) fenomenów są treści poznawcze, poprzez które wierzący odnosi się do Istoty Wyższej, Absolutu, Boga/bóstwa itp., zdając sobie sprawę, iż ma tu do czynienia z czymś istotowo odmiennym. Tak więc nie można mówić o emocjach czy nastawieniach specyficznie religijnych, a jedynie o specyficznie religijnych kognicjach i takimż myśleniu.

Henryk Machoń

### **What is religious thinking. The concept of religious motifs**

The term “religious thinking” denotes not only religious way of interpreting the world – as contrasted with agnostic or atheistic explanation – but also it is usually used as collective name for religious attitude. The aim of this article is to outline interdisciplinary, though free of scientific jargon, image of religiosity, through individualizing in it several motives in which it clearly comes into prominence. This allows to encompass religiosity more comprehensively and adequately than through reducing it to one strand or need. At the same time this article is an outline of theoretical conceptualization of religiosity, which, although based on systematic empirical investigations, is to depict interrelated parts of a whole that certainly constitutes religiosity in an individual’s life.



Leszek Łysień  
Instytut Teologiczny, Bielsko-Biała

## Meandry myślenia religijnego

„Człowiek wyraźnie stworzony jest do myślenia, to cała jego godność; cała zaś jego zasługa i cały obowiązek to myśleć, jak się należy. Owóż porządek myśli jest ten, aby zacząć od siebie i od swego Stwórcy, i swego celu. Cała godność człowieka jest w myśli. Silmy się tedy dobrze myśleć: oto zasada moralna”.

B. Pascal, *Myśli*

Zapytać należy dla porządku (czyniąc zadość postulatowi Pascala: *silmy się tedy dobrze myśleć*), czy wyrażenie „myślenie religijne” nie jest aby oksymoronem (wielu myślicieli zwracało już na to uwagę!). Jeśli myślenie, to nie religia (wszak ona z myśleniem – czyli swobodą zapytywania, kwestionowania, poddawania pod wątpliwość, pełnym wyczulenia krytycyzmem, niewiele ma wspólnego), a jak religia, to nie myślenie (religia przecież to swoisty „przymus” akceptowania bezkrytycznego twierdzeń, które mają nas tak „oszlifować”, byśmy mogli zyskać przychylność Mocy Boskiej, przez różne religie na różny sposób ślącej przesłanie, kierowane ku człowiekowi).

Kto tak do sprawy podchodzi, wyraźnie daje do zrozumienia, że nie ma pojęcia, czym jest myślenie, czym wymiar religijny człowieka, świadcząc tym samym o bezmyślności, czyli pozostawaniu we władzy powierzchow-

nych schematów, bezkrytycznych stereotypów. W pierwiastku religijnym tkwi swoisty logos, zaś w myśleniu godnym tego miana jest obecny swoisty „patos” religijny (wichrzyielski poryw). Sięgnijmy po znany esej filozoficzny Heideggera zatytułowany *Co zwie się myśleniem?* Myśliciel konstatuje: „Najbardziej poważne w naszym niepewnym czasie jest to, że jeszcze nie myślimy”<sup>1</sup>. Myślenie przeciwstawia banalności i powierzchowności, a cóż jest bardziej banalne, niż traktowanie siebie na miarę B(b)oga, niż wynoszenie siebie do rangi A(a)absolutu. Na czym też myśleniu religijnemu zależy bardziej, niż na tym, aby człowiek był bardziej ludzki, by wiedział, że jest człowiekiem? Myślenie dokonuje się w czuwaniu i uważności (czy trzeba przypominać, ile razy w Ewangelii pojawia się wezwanie do czuwania?). Pisze dalej Heidegger: „Uważność, głębia serca jest skupieniem wszystkiego tego, co nas obchodzi, co nas dotyczy, na czym nam zależy, nam, o ile jesteśmy ludźmi”<sup>2</sup>. Wreszcie podkreśla myśliciel z Fryburga: „Tego, co religijne, nigdy nie niszczy logika, lecz tylko wymykanie się Boga”<sup>3</sup>. Myśleniem religijnym rządzi wymiar głębi głębszy niż sama wydajność reguł myślenia potocznego, pragmatycznego, naukowego, które mogą myślenie religijne fałszować. Stąd myślenie religijne winno ten wymiar odsłaniać, mówiąc po heideggerowsku, sprzyjać mu, pozwolić mu wybrzmieć. Warto wmyślić się w tekst, który wyszedł spod pióra A. J. Heschela, znakomitego myśliciela religijnego:

Religijne myślenie, wierzenie, odczuwanie należą do najbardziej zwodniczych przejawów ludzkiej natury. Często zakładamy, iż wierzymy w Boga, lecz w rzeczywistości może to być symbol osobistych korzyści, na których się opieramy. Możemy również założyć, iż to Bóg przyciąga nas ku sobie, ale w istocie może to być siła wpływająca ze świata, która jest przedmiotem naszej adoracji. Możemy założyć, iż to, czego pragniemy jest Bogiem, ale nasze pragnienie może być jedynie naszym ego. Stąd badanie naszej religijnej egzystencji jest zadaniem, które należy podejmować nieustannie<sup>4</sup>.

Myśleniu religijnemu zagraża nieustannie logika, którą przenikliwie odsłonił L. Feuerbach: logos o Bogu (teoria Boga) jest ukrytym logosem o człowieku (teorią człowieka): jednym słowem b(B)oga myślimy przeważnie na miarę człowieka, człowieka zaś na (domniemaną) miarę b(B)oga.

Wszak wymiar religijny należy do samego rdzenia bycia człowiekiem (to przecież wymiar, z głębi którego tryska pełne zaniepokojen pytanie

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, przeł. J. Mizera, Warszawa–Wrocław 2000, s. 13.

<sup>2</sup> Tamże, s. 167.

<sup>3</sup> Tamże, s. 16.

<sup>4</sup> A. J. Heschel, *Bóg szukający człowieka, Podstawy filozofii judaizmu*, przeł. A. Gorzkowski, Kraków 2007, s. 16.

o rzeczywistość samą, zaś pytanie to jest pochodną wcześniejszego pytania, postawionego nam przez To, co Niewysłowione). Brak słów, ich niemoc, pragnących nazwać, wysłowić nasze bycie, tkwienie w rzeczywistości, przy równoczesnym doświadczeniu ich niezbędności, jest przejawem wymiaru religijnego człowieka (z *głębokości wołam do Ciebie, Panie* – głosem pełnym niepokoju krzyczy psalmista – a to znaczy: z otchłanności krzyku, który szuka słów). Słowa, pragnące oddać to, co myśli myślenie religijne, nieustannie dotykają granicy wysłowienia, okazują się bezsilne, wreszcie nieprzydatne. L. Wittgenstein kończy *Tractatus logico-philosophicus* nader niejasnym przecież przesłaniem: „O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć”<sup>5</sup>. Wszak milczenie nie oznacza klęski mowy, skazania na banicję z obszaru sensowności tego, co milczeniem ogarnięte, jest raczej skupieniem myśli w obliczu tajemnicy. Pisał Abraham J. Heschel: „Początkiem wiary nie jest wrażliwość na tajemnicę życia czy poczucie bojaźni, zadziwienia lub lęku. Podstawę religii stanowi pytanie, co czynić z wrażliwością na tajemnicę życia, co czynić z bojaźnią, zadziwieniem czy też lękiem. Religia, kres osamotnienia, zaczyna się wraz ze świadomością, że to my o coś jesteśmy pytani”<sup>6</sup>. A dalej dodaje: „Zadziwienie jest stanem bycia zapytany”. W świetle tego tekstu (który wyszedł spod pióra niebanalnego myśliciela) człowiek jawi się jako istota zagadnięta, zapytana (przywołajmy z księgi *Genezis* postawione przez Boga Adamowi pytanie: *Gdzie jesteś, Adamie?*) – stąd dar mowy, a zarazem doświadczenie jej niemocy można odczytać jako próbę dawania odpowiedzi na owo pra – zapytanie. Zatem myślenie religijne żyje w słowie – *Logosie* (termin ten opalizujący bogactwem znaczeń wyraża zarówno słowo, rozum, sens itp.), a zarazem zdolności do milczenia – bowiem milczenie jest możliwe tylko tam, gdzie rozbrzmiewa mowa, która sięga swego kresu, niemożności wysłowienia. Znowu zanotuje Heschel: „Przez to, co niewysłowione, rozumiemy taki aspekt rzeczywistości, który w swej prawdziwej naturze leży poza granicami naszego pojmowania, a sam umysł przyznaje, że jest on poza jego zasięgiem”<sup>7</sup>. Dotykamy zatem sfery, która jest nieprzekładalna na myślenie i mówienie dostosowane do tego świata, sfery inności, radykalnie innej niż wszystko, co możliwe do identyfikacji w obszarze możliwego poznania. Do sfery tej doprowadziło nas myślenie religijne. Ona sama, poza granicami poznania, rzutuje na rzeczywistość możliwego poznania, dostarczając właściwej miary mierzącej tę rzeczywistość. Odsłania się zaś, równocześnie skrywając, w myśleniu religijnym właśnie. Pytamy zatem, czym jest samo myślenie religijne? Zaznacza Tisch-

<sup>5</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, s. 83.

<sup>6</sup> A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam*, przeł. K. Wojtkowska-Lipska, Kraków 2001, s. 62.

<sup>7</sup> A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 133.

ner: „Należy dobitnie podkreślić: myślenie religijne jest – jest wcześniej niż teorie tego myślenia. Trzeba dążyć do tego, by oddać mu sprawiedliwość. Pierwszym aktem sprawiedliwości wobec niego jest wierny opis”<sup>8</sup>.

### Położenie człowieka

Źródłowa sytuacja człowieka jest sytuacją radykalnej, nieusuwalnej niepewności, której zresztą usiłuje on na różne sposoby zapobiegać, przed którą na wszelkie sposoby się broni (poprzez mozolne wznoszenie pewności naukowej, technicznej, pragmatycznej, quasi-religijnej również). Owe próby jawią się wszakże jako przystrajanie się człowieka kolejnymi maskami, co przyczynia się do poszerzania obszaru ułudy, gry, zakłamania. Znakomicie całą sytuację człowieka oddaje ów znany tekst Pascala:

Żeglujemy po szerokim przestworzu, wciąż niepewni i chwiejni, popychani od jednego do drugiego krańca. Czegokolwiek chcielibyście się ucześcić, wraz chwycie się to i oddala; a jeśli podążamy za tym, wymyka się, wyslizguje się i wiekuiście ulata. Jest to stan naturalny, najbardziej wszelako przeciwny naszym skłonnościom; pałamy żądzą znalezienia oparcia i ostatecznej podstawy, aby zbudować na niej wieżę wznoszącą się w nieskończoność; ale cały fundament trzaska i ziemia rozwiera się otchłanią. Nie szukajmy tedy pewności i stałości<sup>9</sup>.

Niepewność, o której tutaj mowa, a z której myślenie religijne wyrasta, nie jest stanem patologicznym, nie jest niepewnością neurotyczną, paraliżującą, stanowiącą obiekt zainteresowań psychopatologii (nie jest zatem owym strachem, z którego, jak chcieli niektórzy teoretycy religii, wyłaniają się bogowie). Tak pojmowana niepewność może rodzić co najwyżej różne postacie nerwicy natręctw, stymulować psychotyczne poszukiwanie iluzorycznych punktów oparcia, tak charakterystyczne dla różnych postaw religijności niedojrzałej i cierpiętniczej, wypełnionej chorobliwymi lękami. Zygmunt Freud mówił o religii jako ucieczce w niedojrzałość, czas dzieciństwa, kiedy to człowiek bezbronny wobec rzeczywistości oddaje się pod opiekę wszechmocnego Ojca. Religia w tej perspektywie okazuje się być złudzeniem, a myślenie religijne mnożeniem iluzji.

Jest to, przeciwnie, niepewność twórcza, niepokojąca, dzięki której jesteśmy chronieni przed podnoszeniem do rangi Absolutu tego, co jest względne, przejściowe, tymczasowe. Niepewność owa inspiruje proces relatywizacji wszystkiego, co jawi się jako obszar możliwego poznania, wszyst-

<sup>8</sup> J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2000, s. 339.

<sup>9</sup> B. Pascal, *Myśli*, przeł. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1983, s. 52.

kich ludzkich urządzeń, instytucji, łącznie z najczciodszymszym choćby dziedzictwem tradycji, sięgającym otchłannej przeszłości. Tomasz Halik, czeski myśliciel i duszpasterz, wskazuje na Chrystusa, jako wielkiego „relatywizatora”. W rozmowie z Piłatem relatywizuje On władzę polityczną, w sporze z faryzeuszami poddaje procesowi relatywizacji tradycje religijne i przepisy moralne. Niepewność owa pozwala zatem równocześnie na właściwe mierzenie rzeczywistości i stosowną wagę, jaką winno się do niej przykładać. Owa niepokojąca niepewność jest owocem myślenia, które jest przeciwieństwem powierzchownego i banalnego bycia w świecie. Z takiej niepewności, jako swoistego bólu, cierpienia, rodzi się myślenie jako szukanie prawdy. Mamy do czynienia ze swoistym kołem hermeneutycznym. Myślenie stwarza niepewność, niepewność prowokuje myślenie. Pisze Józef Tischner: „Myśleć znaczy pokonywać radykalną niepewność. Znaczy również: raz po raz przypominać o niebezpieczeństwie ułudy, a zatem budzić niepewność”<sup>10</sup>. Myślenie godne tego miana, pokonując jedną niepewność, wtrąca w inną, stanowiąc nieprzerwany ruch, poddany procesowi wewnętrznej dynamiki, świadczącej o żywości myślenia. Myślenie wytrąca nas ze stanu zadowolenia, to znaczy zmysłowego pograżenia się w tym, co dane i tam szukania zaspokożenia. Emmanuel Levinas na określenie tej sytuacji proponuje termin „rozkoszowanie się”. Jest ono możliwe dzięki świadomości nierefleksyjnej i naiwnej, która stanowi rodzaj myśli odrętwiałej: „[...] ale z tego odrętwienia w żaden sposób nie można myśli wyprowadzić. To właśnie jest samo życie – w sensie, w jakim używamy tego zwrotu, gdy rozkoszujemy się życiem. Cieszymy się światem, zanim o nim myślimy: odychamy, chodzimy, widzimy, spacerujemy itd...”<sup>11</sup>. Sytuacja taka musiała by się skończyć pograżeniem i rozmyciem się człowieka w żywiołach świata. Unicestwieniu uległaby otwarta przestrzeń możliwości, widzenia inaczej, swoistej lekkości w postrzeganiu świata. Znowu zaznacza celnie Tischner: „Kto myśli, ten widzi, że wszystko może być inne. Myślenie jest odsłanianiem możliwości [...]. Myślenie poszerza przestrzeń wolności i otwiera horyzonty nadziei”<sup>12</sup>.

Takie myślenie nazwalibyśmy myśleniem religijnym. Świat w jego świetle nie jawi się w sposób jednoznaczny i oczywisty. Okazuje się naznaczony kaskadą szyfrów, które stanowią wyzwanie dla myślenia. Z jednej strony odsłania się jako rzeczywistość samoistna, tzn. poddana własnym prawom i zorganizowana przez swój własny logos. W tej mierze odsyła do siebie samego i nigdzie indziej. Przenikliwie widzi całą rzecz Simone Weil – świat

<sup>10</sup> J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 466.

<sup>11</sup> E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 157.

<sup>12</sup> J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 467.

poddany jest nieugiętej, zimnej konieczności, ale jest coś, co pozwala w ramach tej konieczności rozpoznać jego pochodzenie skądinąd: piękno mia-  
nowicie jako swoisty szyfr Transcendencji, mówiąc słowami Karla Jaspersa.  
Zaś Levinas daje nam wskazówki następujące:

»Tu nie ma prawdziwego życia«. Ale jesteśmy w świecie. To tłumaczy po-  
wstanie i utrzymywanie się metafizyki. Metafizyka zwraca się ku »gdzie in-  
dziej«, ku »inaczej«, ku »innemu«. W najogólniejszej postaci, jaką przybrała  
w historii myśli, jest ruchem wychodzącym od znanego nam świata – nawet  
jeśli na jego skraju albo w nim skrywają się ziemie jeszcze nie znane – od  
»u siebie«, które zamieszkujemy, w stronę obcego poza – sobą, w stronę ja-  
kiegoś »tam«<sup>13</sup>.

A jednak jakieś życie jest, jesteśmy – w – świecie, tkwimy w jego struk-  
turach, dopasowani, wygodnie rozparci na fotelu świata. Jednakże na owym  
życiu kładzie się jakiś cień, jakaś nieprawda, jakaś dwuznaczność. Prawdę  
i nieprawdę tego życia trzeba przeniknąć. Na scenę wkracza myślenie re-  
ligijne. Myśliciel żydowski wprowadza termin „pragnienie metafizyczne”.  
To ono, kiedy dochodzi do głosu, odsłania zamknięty świat tożsamego ze  
sobą podmiotu, dopasowanego szczelnie, za sprawą potrzeb, do owej wy-  
czerpującej się w sobie rzeczywistości jako patologię, chociaż z wpisana  
w nią mocną pokusą koherentnego domknięcia. Można żyć w świecie po-  
trzeb, w którym ludzkie apetyty na świat zostają natychmiast zaspokojone  
proporcjonalną do potrzeby daniną z jego strony. A jednak tak nie jest,  
wszak odzywa się pragnienie, które „jest nieszczęściem szczęśliwego, po-  
trezbą luksusową”<sup>14</sup>. Levinas próbuje opisać logikę tego pragnienia:

Pragnienie metafizyczne zmierza *do czegoś całkiem innego, do absolutnie  
innego*. [...] Pragnienie metafizyczne nie szuka powrotu, bo jest pragnie-  
niem krainy, w której wcale się nie urodziłeś. Kraju całkowicie obcego,  
który nigdy nie był naszą ojczyzną i do którego nigdy nie zawędrujemy. Pra-  
gnienie metafizyczne nie opiera się na żadnym uprzednim powinowactwie.  
Jest pragnieniem, którego nie sposób zaspokoić. [...] Pragnienie metafizycz-  
ne otwiera sam wymiar wysokości. Fakt, że wysokość ta nie jest już niebem,  
ale Niewidzialnym, stanowi właśnie o jej wyniesieniu i godności. Umrzeć  
dla niewidzialnego – oto metafizyka<sup>15</sup>.

Przemóżny jest poryw pragnienia metafizycznego. Otwiera na samo  
Niewidzialne. Wiemy jednak również: nie ma ucieczki od świata przepojo-

<sup>13</sup> E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 18.

<sup>14</sup> Tamże, s. 57.

<sup>15</sup> Tamże, s. 18, 19, 20.



nego logiką potrzeb. Wszak rozwiązaniem nie jest bezgraniczne wiązanie się z tym światem. Tischner wyraźnie podkreśli, iż myślenie religijne stoi tutaj w opozycji do teryzmu, czyli absolutyzacji ziemi (podniesienia ziemi do rangi ostatecznej). Píše: „Teryzm wiąże całą nadzieję człowieka z do-czesnością i domaga się od niego zgody na scenę jako jego ostateczność. Jest ślepy na przygodność, metaforyczność, względny charakter sceny”<sup>16</sup>. W świetle myślenia religijnego świat mieni się wielością znaczeń, traci charakter rzeczywistości absolutnej. Jest i nie jest zarazem. Trzeba szczególnie wyczulonego spojrzenia, aby nie pomylić prawdy o ziemi z ziemią prawdziwą. Znakomicie ową dialektykę myślenia religijnego skierowanego ku ziemi oddaje pastor protestancki, Dietrich Bonhoeffer:

Ziemia wiąże więc chrześcijanina i wtedy, gdy chce iść do Boga. Musi on poznać lęk przed prawami świata, doświadczyć osobiście ich paradoksalności, tego, że wybierać nam trzeba między złem a złem, i że Bóg również poprzez zło prowadzi człowieka do siebie. Musi doznać na samym sobie sprzeczności między tym, co chciałby robić, a tym, co robić musi, i poprzez tę troskę dojrzewać, a to znaczy nie puszczać i wtedy ręki Boga, mówiąc »bądź wola Twoja«. Jedyne poprzez ciemne głębie ziemi, poprzez burze sumienia, dotrzeć można do perspektyw wieczności. Stary, wiele dający do myślenia mit o Anteuszu mówi o olbrzymie, najsilniejszym na świecie. Nikt nie mógł go pokonać, póki w jednej z walk przeciwnik nie podniósł go do góry. Wówczas olbrzym stracił swą siłę, bo czerpał ją z kontaktu z ziemią. Człowiek, który chciałby ziemię opuścić, chciałby uciec od trosk bieżącej chwili, traci siłę, którą czerpie z odwiecznych, tajemniczych mocy. Ziemia jest naszą matką, tak jak Bóg jest naszym Ojcem, Matka zaś kładzie w ramiona Ojca tylko tego, kto jest jej wierny. Taka jest chrześcijańska pieśń nad pieśniami o ziemi i jej niedoli”<sup>17</sup>.

Jesteśmy w świecie, ale nie z tego świata. Owo „w świecie” obli-guje nas do wierności ziemi, wierności miejscu, które wyrasta z wzajemności dziejącej się pomiędzy ludźmi. Wierność ziemi nie może się jednak przerodzić w opętanie ziemią, w zapomnienie o napięciu panującym między ziemią a Niewidzialnym.

### Tajemnica żywo-tem myślenia religijnego

Niesiemy w sobie dziedzictwo myślenia pozytywistycznego (nade wszystko w jego dziewiętnastowiecznej wersji). Pozytywizm oznacza kult

<sup>16</sup> J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 353.

<sup>17</sup> D. Bonhoeffer, *Zagadnienia etyki*, cyt. za: A. Morawska, *Chrześcijanin w Trzeciej Rzeszy*, Warszawa 1970, s. 45–46.

tego, co dane. Istnieje tylko to, co zjawiskowe, co stanowi przedmiot poznania zmysłowego. Nie istnieje zatem żadna głębia rzeczywistości, która mogłaby wymknąć się procedurom poznawczym człowieka. Świat staje się obiektem eksploatacji, poznawczych manipulacji podmiotu ludzkiego, które zmierzają do poddania go ludzkiej władzy. Żaden skrawek rzeczywistości nie może się wymknąć zawłaszczeniu go przez człowieka. Również człowiek staje się obiektem wyzwolonej spod kontroli, zdehumanizowanej nauki, sprowadzonej do techniki. Technikę rozumiemy tutaj podobnie, jak pojmował ją Gabriel Marcel, w jednym z esejów tak objaśniając jej istotę:

Przez technikę będę ogólnie określać każdą dyscyplinę zmierzającą do zapewnienia człowiekowi opanowania określonego przedmiotu; jest więc oczywiste, że każda technika może być uważana za manipulację, za środek do gromadzenia, do urabiania pewnej materii, która może być zresztą czysto pojęciowa (technika historii lub psychologii)<sup>18</sup>.

Dla mentalności pozytywistycznej, która jest przeniknięta myśleniem technicznym, nie istnieje wymiar tajemnicy. To, co się za nią w sensie umownym uważa, to obszar jeszcze nie poznanego, lecz w perspektywie bliższej lub dalszej przyszłości możliwego do poznawczego uchwycenia i opanowania. Dlatego też pozytywizm konsekwentnie i uparcie redukuje wymiar tajemnicy do sfery problemu, dewastując i zubażając rzeczywistość. Tajemnicy wszakże nie można sprowadzić do tego, co „jeszcze nie poznać”. Wraz z przecuciem istnienia tajemnicy współistnieje przeświadczenie o niemożności poznawczego wyczerpania rzeczywistości (to znaczy niedocieczonego jej niedomknięcia i „przelewania” się w nieskończoność). Niemożliwe jest zamknięcie rzeczywistości w wygodną i zadowalającą figurę „całości”, chyba za cenę swoistego racjonalistycznego gwałtu. Z owej semantyki tajemnicy zdaje sprawę wypowiedź Alberta Einsteina:

Tajemnica stanowi owo zasadnicze odczucie, które towarzyszy prawdziwej sztuce i wiedzy od samego jej zarania. Kto nie zna tego uczucia i nie umie się już dziwić, kto nie potrafi już zdobyć się na zdumienie, tego muszę uznać za martwego, ponieważ oko jego zgasło [...]. Świadomość istnienia czegoś dla nas niedocieczonego, owego objawienia najgłębszej mądrości i olśniewającego piękna, dostępnego dla naszego umysłu jedynie w swym najpierwotniejszym kształcie [...], stanowi o prawdziwej religijności; w tym i tylko w tym znaczeniu należę do ludzi głęboko religijnych.

Właściwym klimatem myślenia religijnego jest świadomość tajemnicy zewsząd wdzierającej się w ciasne obszary świata zarysowane przez men-

<sup>18</sup> G. Marcel, *Być i mieć*, przeł. P. Lubicz, Warszawa 1986, s. 159.

talność pozytywistyczną (szalenie niebezpieczną, jeśli chodzi o adekwatne rozumienie człowieka). Genialny fizyk zdaje się podążać tym tropem. Dodaje: „Życie wydawałoby mi się puste [...], gdyby nie pociąg do tego, co jest wiekiście nieosiągalne w dziedzinie sztuki i dociekań naukowych<sup>19</sup>.”

Tajemnica oznacza zatem nie tylko to, że żadne poznanie nie może jej pojęciowo wyczerpać, ale wpisane jest w nią coś, co trwale wymyka się poznaniu, a co może kryje najgłębszy sens ludzkiej rzeczywistości. W świecie problemów natomiast najważniejsza jest skuteczna technika ich rozwiązywania. Nie istnieje rzeczywistość, która nie mogłaby stać się obiektem ludzkiej mocy manipulacyjnych. W tej perspektywie sam człowiek zaczyna rozumieć siebie jako istotę wszechmocną, zdolną do rozwiązania każdego zagadnienia, przed jakim zostanie postawiony. Zaś człowiek odarty z tajemnicy przeistacza się w skomplikowaną maszynierię, przypadkową pulę genów, z przypadkowo dobranymi gromadami molekuł, przystosowujących się na chybił trafił do otoczenia, których regulowanie, poprawianie leży w ludzkiej mocy. Opis przerażających konsekwencji zaniku poczucia tajemnicy znajdujemy na kartach antyutopijnej powieści Aldousa Huxleya *Nowy wspaniały świat*:

Ludzie są szczęśliwi; otrzymują wszystko, czego zapragną, a nigdy nie pragną czegoś, czego nie mogą otrzymać. Są zamożni, bezpieczni, zawsze zdrowi; nie boją się śmierci, żyją w stanie błogiej niewiedzy o namiętnościach i starości [...].

Z tego opisu wyłania się odczłowieczony, zubożony świat. Nieobecne jest to, co najbardziej ludzkie: ból, namiętność, niepokój, niepewność. Jest tylko mechaniczna szczęśliwość, automatyzm jałowej wegetacji. Pisz dalej autor:

Zaś zadowolenie nie ma w sobie tej aureoli, jaka zdobi szlachetną walkę z nieszczęściem, nie ma malowniczości cechującej walkę z pokusą lub upadek z powodu namiętności lub zwątpienia. Szczęśliwość nigdy nie bywa wzniosła [...]. Boga nie da się pogodzić z maszynami, nauką medycyną i powszechną szczęśliwością. Trzeba wybierać. Nasza cywilizacja wybrała maszynę, medycynę i szczęśliwość<sup>20</sup>.

Szkicowo wspomnieliśmy już, iż tajemnicy nie wolno rozumieć jako użytecznej fikcji, czy też sposobu na zapychanie luk niewiedzy ludzkiej. Pojmowana w taki sposób tajemnica byłaby swoistym panaceum na różnego rodzaju niedoskonałości, czy tymczasowe usterki poznawczego aparatu

<sup>19</sup> Cyt. za: T. Żychiewicz, *Pocztą Ojca Malachiasza*, Kraków 1971, s. 291.

<sup>20</sup> A. Huxley, *Nowy wspaniały świat*, przeł. B. Baran, Kraków 1988, s. 229, 243.

człowieka. Całą sferę rzeczywistości jeszcze niepoznaną, niespetyfikowaną przez techniczne zabiegi nauk szczegółowych, można byłoby tymczasowo sprowadzić do nieokreślonej, mglistej tajemnicy. Tajemnicę rozumieć należy jako niezbywalny, nieusuwalny wymiar rzeczywistości, który jest warunkiem możliwości pełnego, adekwatnego wglądu w sferę istniejącego. Bez tego wymiaru byt jawi się jako karykatura istnienia, zaś każda próba jego poznania kończy się swoistą deformacją. Wgląd w rzeczywistość, kontemplacja czyli *theoria*, rozumiana źródłowo, ukazywałaby byt taki, jaki jest, a nie taki, jaki jawi się w perspektywie zubożonych, skierowanych na podbój i zawładnięcie ludzkich potrzeb. Tajemnica eksploduje sensem i głębią rzeczywistości. Rodzi podziw, ale i bojaźń (nie mylić z paraliżującym, psychotycznym strachem) wobec istnienia. Bojaźń zaś, jak zauważa przywołany już Heschel, pozwala nam dostrzec w świecie przejawy boskości, odczuć w rzeczach małych początek nieskończonego znaczenia<sup>21</sup>. Zatem tajemnica jest czarem świata i właśnie dlatego świat w jej perspektywie jest otwarty, nigdy bez reszty niemożliwy do wyjaśnienia, nie jest korelatem potrzeb, prześwieca przezeń nieskończoność. Takie jest przesłanie tajemnicy.

### Myślenie religijne a teologia(e)

Zagadnienie tak sformułowane powyżej jest niezmiernie delikatnej wagi. Czyż myśleć o Bogu (zatem myśleć teo–logicznie) nie znaczy myśleć religijnie? Czy ten, kto przez wszystkie przypadki odmienia słowo „Bóg”, „religia”, nie myśli religijnie? Kto konstruuje teorię religii (religio–logię), teorię Boga (teo–logię), nie myśli religijnie? Punktem wyjścia (z konieczności niezwykle skondensowanych refleksji dotyczących tego zagadnienia) uczynimy dwa teksty. Pierwszy jest autorstwa Tischnera. W eseju *Myślenie religijne* pisał:

Nie należy identyfikować myślenia religijnego z takim czy innym systemem teologii. Myślenie religijne jest jedno, a teologii może być wiele [...]. Trzeba nadto podkreślić: teologia jest możliwa dlatego, że istnieje myślenie religijne, a nie na odwrót. Nie ona rodzi myślenie religijne, lecz myślenie religijne rodziło i rodzi teologię<sup>22</sup>.

Teoria Boga, religii jest zazwyczaj uwikłana w całość oglądu świata, w różnego rodzaju koncepcje polityczne, społeczne, ekonomiczne. Wspomnijmy przykładowo klasyczną pracę Maxa Webera zatytułowaną *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*. Warto w tym miejscu choćby szkieco

<sup>21</sup> Por. A. J. Heschel, *Bóg szukający człowieka*, dz. cyt., s. 97.

<sup>22</sup> J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 356.

wskazać zamysł protestanckiej teologii liberalnej. Wiemy, iż rewolucja protestancka rodziła się źródłowo jako radykalny protest wobec wikłania Boga w struktury ziemskich interesów (ekonomicznych, społecznych, religijnych również). Podkreślała radykalną transcendencję Boga, która pozwalała również człowiekowi relatywizować wszelką rzeczywistość swojego życia. Tymczasem stosunkowo niedługo (trzy wieki później) pojawia się myśl teologii liberalnej (apoteoza bezkrytyczna nowoczesnego mieszczańskiego życia, zaś Bóg wyczerpuje się w ludzkiej aktywności kulturalnej, zatem ona sama zostaje podniesiona do rangi boskiej). Trzeba było kolejnego radykalnego protestu, w postaci teologii dialektycznej Karla Bartha, aby myśleniu religijnemu przywrócić rdzenny i ożywczy wigor. Mark Lilla tak przedstawia tę kwestię:

Pokolenie ukształtowane w znacznej mierze przez lekturę *Listu do Rzymian* K. Bartha nie szukało kompromisu z kulturą, tak wychwalaną przez jego liberalnych nauczycieli, która popełniła samobójstwo podczas wielkiej wojny (I wojny światowej – przyp. L.L.). Chcieli stanąć przed obliczem nieznanego Boga »całkowicie innego«, *deus absconditus*. Chcieli życia w paradoksie, chcieli poczuć eschatologiczne napięcie nieusuwalnie zawarte w stworzeniu<sup>23</sup>.

Teologie nazbyt uwikłane w struktury myślenia swojego czasu, o potencjale wyczerpującym się w perspektywie horyzontalnej, zdolne były nawet w Hitlerze postrzegać postać nowego Mesjasza (*casus* Niemieckich Chrześcijan).

Drugi tekst pochodzi z książki *Bóg szukający człowieka* Heschela. Pisze żydowski myśliciel:

Religijnemu myśleniu nieustannie zagraża uznanie prymatu pojęć i dogmatów oraz utrata bezpośredniości odczuć, zapomnienie o tym, iż to, co wiemy, służy jedynie przypomnieniu o Bogu, że dogmat jest znakiem jego woli, jakimś tylko najdrobniejszym wyrażaniem niewyraźnego. Pojęcia i słowa nie mogą służyć jako parawan; musimy widzieć w nich okna<sup>24</sup>.

Tekst ostrzega nade wszystko przed idolatrią pojęć, tzn. podniesieniem myślenia pojęciowego do rangi ostatecznej. Wówczas rzeczywistość sama zostaje sprowadzona do pojęcia rzeczywistości, czyli takiego kształtu, jaki nadaje jej myśl. Według Levinasa racjonalizm europejski jest ekspansywny, zachłanny, a zatem z natury swojej totalitarny, ponieważ operuje nieustannie wizją całości, która od metafizyki prowadzi do powstania i uspra-

<sup>23</sup> M. Lilla, *Bezsilny Bóg. Religia, polityka i nowoczesny Zachód*, przeł. J. Miklos, Warszawa 2009, s. 292–293.

<sup>24</sup> A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka*, dz. cyt., s. 148.

wiedliwiania totalitarnych obozów zagłady. Totalizm to przekonanie, że rzeczywistość jest sama w sobie całkowicie zrozumiała, ponieważ jest posłuszna naszemu intelektowi, a jest posłuszna, ponieważ jest immanentna świadomości. Stąd tak łatwo poddaje się obróbce pojęciowej. Pojęcie staje się wobec rzeczywistości wyzierającej spoza niego, istniejącej niezależnie od niego, całkowicie nieprzejrzyste. Staje się składową systemu dogmatycznego, który rości sobie pretensje do adekwatnego i jedynie słusznego objęcia i wyjaśnienia wszystkiego, łącznie z Bogiem. W takiej sytuacji mamy do czynienia z różnymi arbitralnymi projektami religii, Boga (religia racjonalna, naturalna, teologia scholastyczna, Bóg jako nieruchomy poruszyciel, *causa sui, ens a se* itd.) Wówczas jedynie wiara inspirowana myśleniem religijnym jako „źródłowa afirmacja” przywraca człowieka rzeczywistości. Wiara jest przede wszystkim powierzeniem się życiu, przyłgnięciem do życia, jest fundamentalnym zaufaniem, pra-zaufaniem. Wiara odnosi się do samej rzeczywistości, a nie do konstrukcji intelektualnych. Wiara w Boga nie jest wiarą w pojęcie Boga, ale w Niego samego.

Przypatrzmy się jeszcze projektowi religii obywatelskiej, który wyszedł spod pióra myśliciela wielce wpływowego, jeśli chodzi o myśl polityczną, społeczną czy religijną. Myśliciel ów to Jean Jacques Rousseau. Ostatni rozdział znanego dzieła *O umowie społecznej* nosi tytuł *O religii państwowej*. Myśliciel z Genewy wskazuje dwa rodzaje religii: religię człowieka i religię obywatela. Píše:

Pierwsza, bez świątyń, bez ołtarzy, bez obrzędów, ograniczona do czysto wewnętrznego wyznawania najwyższego Boga oraz do wieczystych obowiązków moralności, jest czystą i prostą religią Ewangelii, prawdziwym teizmem oraz tym, co można nazwać boskim prawem naturalnym. Druga, zamknięta w obrębie jednego tylko kraju, daje mu bogów, własnych jego i opiekuńczych patronów: ma swoje dogmaty, obrzędy, kult zewnętrzny przez prawa przepisywane; prócz jednego wyznającego ją narodu wszystko jest w jej oczach niewierne, obce, barbarzyńskie; rozciąga ona obowiązki i prawa człowieka tylko tak daleko, jak swe ołtarze<sup>25</sup>.

Dwa te rodzaje religii różnią się między sobą diametralnie, ale żadnej nie spotykamy w stanie czystym. Są jedynie, mówiąc językiem Webera, typami idealnymi. Wskazuje jeszcze Rousseau trzeci rodzaj religii: „[...] dziwniejszy, który obdarzając ludzi dwoma prawodawstwami, dwiema ojczyznami, poddaje ich pod sprzeczne obowiązki i nie pozwala im być równocześnie pobożnymi i obywatelami. [...] takie jest chrześcijaństwo rzym-

<sup>25</sup> J.J. Rousseau, *O umowie społecznej*, przeł. M. Starzewski, Warszawa 2002, s. 213.

skie”<sup>26</sup>. Oceniając te trzy rodzaje religii, trzecią z nich Jan Jakub poddaje bezwzględnej krytyce, określając ją jako bezwzględnie złą. Drugi rodzaj jest godny uwagi, ponieważ łączy kult bogów z kultem państwa: „Jest jednak w tym zła, że opierając się na błędzie i na kłamstwie, oszukuje ludzi, czyni ich łatwowiernymi, przesądnymi i topi prawdziwy kult bóstwa w czczym ceremoniale”<sup>27</sup>. Zwraca się wreszcie ku religii człowieka, czyli chrześcijaństwu. Także i ono musi zostać poddane modyfikacjom w perspektywie projektu religii państwowej:

Religia ta jednak, nie pozostając z ciałem politycznym w żadnym szczególnym stosunku, pozostawia prawom jedynie tę siłę, którą czerpią same z siebie, a żadnej innej im nie dodaje; i w ten sposób traci działanie jeden z najsilniejszych więzów społeczności poszczególnej. Więcej jeszcze, nie tylko że nie przywiązuje serc obywateli do państwa, ale je jeszcze od niego oddala, jak od wszystkiego, co ziemskie. Nie znam nic bardziej przeciwnego duchowi społecznemu<sup>28</sup>.

Chrześcijaństwo okazuje się, zdaniem myśliciela, po prostu aspołeczne, zwracające uwagę człowieka ku rzeczom niebieskim, ku owemu „gdzie indziej”, oczywiście nie z tej ziemi. A przecież chodzi o to, aby religia wikłała człowieka w relacje międzyludzkie, tworząc sieć powiązań państwowych, więzi oplatającej człowieka aż do samego rdzenia jego istoty. Myślenie religijne niesie w sobie moc relatywizującą wszelkie ludzkie urzędnienia, również struktury państwowe. Tymczasem wedle Rousseau religia winna więzić, umacniać struktury państwa, być zatem służebnicą państwa: *religio ancilla civitatis*. Termin „człowiek” stapia się z terminem „obywatel”. Pisze obywatel Genewy:

Otóż państwu zależy bardzo na tym, by każdy obywatel miał jakąś religię, która nakazywałaby mu kochać jego obowiązki; dogmaty tej religii interesują jednak państwo, tudzież jego członków o tyle tylko, o ile dotyczą moralności i obowiązków, jakie wyznający ją powinien spełniać wobec drugich. Poza tym każdy może mieć przekonania, jakie mu się tylko podoba; a nie należy do zwierzchnika wdawać się w nie, ponieważ władza jego nie rozciąga się na tamten świat, nie obchodzi go, jaki los spotka poddanych w przyszłym życiu, byleby tylko w tym życiu byli dobrymi obywatelami<sup>29</sup>.

---

<sup>26</sup> Tamże.

<sup>27</sup> Tamże, s. 214.

<sup>28</sup> Tamże, s. 215.

<sup>29</sup> Tamże, s. 219.

Należy postawić Janowi Jakubowi pytanie, co stanie się wówczas, kiedy totalitarne państwo zapragnie mieć obywatela całego na własność, również z tym, co myśli, w co wierzy, z jego nadziejami, pragnieniami? Co wówczas, kiedy zapragnie podarować obywatelowi własny kształt życia wiecznego, wedle własnego projektu zapewnić mu jakąś postać trwania pośmiertnego? Dogmaty religii państwowej są proste, jednoznaczne, jak zapis konstytucyjny, jak przejrzysty, spójny w sobie system dogmatyczny, w którym kolejne ogniwa rozumowania wzajemnie się uzasadniają i do siebie odsyłają. Posłuchajmy jeszcze raz autora *Emila*: „Dogmaty państwowej religii winny być proste, nieliczne, wypowiedziane ze ścisłością, bez wyjaśnień i bez komentarzy. Istnienie potężnego Bóstwa, rozumnego, dobroczynnego, przewidyującego i zapobiegającego, życie przyszłe, szczęście sprawiedliwych, kara na złych, świętość umowy społecznej i praw – oto pozytywne dogmaty”<sup>30</sup>. Religia, sankcjonując przymus państwowy, winna otwierać perspektywę trwania po śmierci. Czy człowiek wprzęgnięty w kierat państwa, poddany praniu mózgu przez propagandę państwową będzie jednak zdolny ocalić radykalizm swojej wiary, czystość nadziei, wreszcie dynamikę myślenia religijnego, która pozwala we właściwych proporcjach postrzegać życie w jego wymiarze doczesnym?

Pisał Friedrich Nietzsche o idei wychowania dostojnego: „Od dostojnego wychowania jest bowiem nieodłączny taniec w każdej formie, możliwość płasania nogami, pojęciami, słowami: mam-że jeszcze nadmienić, iż trzeba umieć płaszać także piórem – że trzeba uczyć się pisać?”<sup>31</sup>. Wychowanie dostojne jest zatem wychowaniem do lekkości myślenia, szukania takich słów i pojęć, które sprostają wymogom tego, co się myśli. Myślenie religijne wyłania się z najgłębszego rdzenia jestestwa ludzkiego a mierzy w niedocieczone otchłanie ludzkich przeznaczeń. Na takim myśleniu ciąży ogromna odpowiedzialność. Nie może ono myśleć byle jak, niechlujnie, ideologicznie. Do czego myślenie religijne poddane rygorom ideologii prowadzi, pokazaliśmy na przykładzie J.J. Rousseau.

---

<sup>30</sup> Tamże, s. 220.

<sup>31</sup> F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz*, przeł. W. Berent, K. Drzewiecki, L. Staff, S. Wyrzykowski, Warszawa 1991, s. 65.



Leszek Łysień

**Meanders of religious thinking**

As such, religious thinking is a special kind of thinking. To think is to linger within a question while not allowing the question to dissolve in political correctness, i.e. to get fossilized in thought-less certainty. Religious thinking carries us away to continual novelty and lets us get inspired by that “else” and “somewhere else”. Religious thinking is unable to be satisfied with anything that is makeshift or temporary, yet aspiring to be ultimate and uncontested.



Henryk Czubała  
Wyższa Szkoła Menedżerska w Legnicy

## Mowa metaforyczna w doświadczaniu transcendencji

Od wielu lat przedmiotem moich rozważań są literackie artefakty, które Miłosz włączał w krąg literatury poszukującej formy na tyle pojemnej, aby miała moc pochwytywania tego, co niewyraźne w tym, co wyrażone. Zainteresowanie Miłosza tego rodzaju literaturą wynikało z przekonania, że tylko taka literatura umożliwi autorowi i podążającym za nim, naśladowującym go czytelnikom doświadczanie transcendencji. Mowa metaforyczna ma zdolność doświadczania rzeczy i bytu słowem i udostępniania tych estetycznych doświadczeń.

Poddać się oddziaływaniu mowy metaforycznej oznacza przyzwolić, by wystaczały się rzeczy wcześniej nienazwane i nieodczuwane, w procesie głębokiej partycypacji w Innym, uczestnictwa w jego tajemnicy. Tę partycypację w Innym umożliwia między innymi również mowa metaforyczna poetyckiego przekładu. Dlatego znakomitym materiałem do studiów nad literackim doświadczaniem transcendencji są Jana Kochanowskiego poetyckie przekłady *Psałterza Dawidowego*.

Prowadzonymi przeze mnie badaniami mowy metaforycznej kierowało przekonanie, że doświadczanie transcendencji umożliwia szczególny typ tetycznej (deiktycznej?) mowy metaforycznej: zawierającej „To” pochwycone przez Czesława Miłosza, w znanym utworze o tym tytule, bowiem „To”, czego możemy doświadczyć wymyka się spekulacjom i próbom nazwania czy rozumienia. „To” jest tajemnicą pochwyconą w chwili szczególnej, gdy dane nam było w mgnieniu dostrzec lśnienie prawdy:

TO jest jak kiedy syn króla wybiera się na miasto i widzi świat prawdziwy: nędzę, chorobę, starzenie się i śmierć.

TO może też być porównane do nieruchomej twarzy kogoś, kto pojął, że został opuszczony na zawsze.

Albo do słów lekarza o nie dającym się odwrócić wyroku.

Ponieważ TO oznacza natknięcie się na kamienny mur, i zrozumienie, że ten mur nie ustąpi żadnym naszym błaganiom<sup>1</sup>.

W poszukiwaniu „Tego” trafiłem na *Psalterz Dawidów* Jana Kochanowskiego, *Psalmy* w przekładzie Czesława Miłosza i Romana Brandstaettera. Sądzę dziś, że analiza przytoczonych niżej tekstów pozwoliłaby zbliżyć się do istoty „Tego”.

Jan Kochanowski  
Psalm 122  
*Laetus sum in his, quae dicta sunt mihi.*

*Rad to słyszę, że dom Pański nawiedzić mamy  
I ujrzem, o Jeruzalem, twé piękne bramy.  
Jeruzalem, wzór miast zacnych, ozdoba światá,  
Zgodą mieszczan swych spojona na wieczne látá.  
Tám ku służbie Pańskiej, jako zakon skazuje,  
Naród żydowski ze wszystkich kráin wstępuje.  
Tám prawo, tám jest zásádon páłac sądowy,  
Tám stolicá i on zacny tron Dawidowy.  
Niechże w tobie, piękne miásto, pokój przebywa,  
Którego niech twój przyjaciel z tobą używa.  
Pokój w twárdych básztach twoich niechaj sie mnoży,  
Á obfitość swé w páłacách gniazdo záłoży.  
Prze brácią ze wszech namilszą, prze krewné moje  
Wiecznie sie ja stárác muszę o dobre twoje.  
Prze dom Pański świętobliwy ná twé pożytki  
Gotowem zdrowie swé wáżyć i siły wszytki<sup>2</sup>.*

<sup>1</sup> Cz. Miłosz, *To*, [w:] tenże, *To*, Kraków 2004, s. 8.

<sup>2</sup> J. Kochanowski, *Dzieła wszystkie*. Wydanie sejmowe. Tom I – Część 1 *Psalterz Dawidów*. Opracował J. Woronczak, Wrocław 1983, s. 380–383.

Czesław Miłosz  
Psalm 122, 1–9

1. *Pieśń wstępowań Dawida*. Uradowałem się, kiedy mi powiedzieli: \* „Pójdziemy do domu Pańskiego”.
2. Stanęły nogi nasze \* w bramach twoich, Jeruzalem.
3. Jeruzalem, tak zbudowana, \* żeś jest miasto całe zwarte w sobie.
4. Dokąd wstępują plemiona, plemiona Pańskie, \* aby na świadectwo Izraela wysławiać Pańskie imię.
5. Gdzie ustawione są krzesła sądu, \* trony domu Dawidowego.
6. Proście o pokój dla Jeruzalem, \* niech będą bezpieczni miłujący ciebie.
7. Niech będzie pokój w basztach twoich, \* pokój w pałacach twoich.
8. Gwoli braciom i towarzyszom moim, \* życzę tobie pokoju.
9. Gwoli domowi Pana, Boga naszego, \* błagam o pomyślność dla ciebie<sup>3</sup>.

Czytelnik tych psalmów chciałby odpowiedzieć na pytania:  
 – Dlaczego wspaniałe przekłady... utwory Jana Kochanowskiego wydają się niedoścignione?  
 – Co to znaczy, że zawierają „To” – lśnienie prawdy – i budzą zachwyt?  
 – W jaki sposób mowa metaforyczna Kochanowskiego i Miłosza, a nie tylko Dawidowych, psalmów pozwala na doświadczenie transcendencji (i nie jest wyłącznie opisem tego doświadczenia) i co to znaczy doświadczać jej estetycznie?  
 – W jaki więc sposób ta mowa ujawnia swój etyczny charakter i uczłowiecza świat, ustanawiając w nim bliskość oraz tę więź, której przypisujemy religijny charakter?

Te pytania pojawiają się w czasie lektury psalmu 122, gdy śledzimy mowę poetycką króla Dawida oraz przeżycia pielgrzyma na widok pojawiających się w oddali murów Jerozolimy, najpierw w tłumaczeniu Kochanowskiego, a następnie – dla porównania artystycznych i estetycznych zwłaszcza efektów – w przekładzie Miłosza, i gdy spostrzegamy, że wznio-

<sup>3</sup> *Księga psalmów*, tłumaczył z hebrajskiego Cz. Miłosz, Paris 1981, s. 283.

sła mowa Kochanowskiego zachwyca, staje się źródłem bogatszych, intensywniejszych przeżyć.

Wydaje się, że mowa metaforyczna Kochanowskiego zwłaszcza wykorzystuje specyficzny typ metafory, którą nazywam metaforą wystaczającą (należy więc pośród metafor przedstawiających wyodrębnić metafory wystaczające...).

Żeby jednak metafora miała moc wystaczającą, musi być spełnione kilka warunków:

1. Metafora wystaczająca ma swoją moc, gdy poeta jest medium zanurzonym w świecie i zharmonizowanym z nim. W języku jest zapisana historia jego użycia oraz kultury, do której poeta należy. Słowa użyte w przekładzie mają swój ciężar i energię, które czuje poeta – medium.

2. To zanurzenie i zharmonizowanie powoduje, że jego język „mówi” – słowa „same” układają się w struktury przylegające do świata i ukazujące więcej niż poeta wie – ogarnia rozumem. Jest to ważniejsze niż jakakolwiek twórcza kombinatoryka słowna – niż słowiarstwo, gdyż poeta nie tworzy, nie konstruuje metafor, lecz pozwala językowi mówić – przez siebie. Kochanowski zatem poddaje się natchnieniu, a jego fraza poetycka (i mowa metaforyczna) inspirowana przez oryginał ulega niepowściąganemu biegowi poetyckich obrazów, tworząc utwór oryginalny, nieskrępowany przymusem poprawności przekładu.

3. Metafory mają też moc uwypuklenia/uwydatnienia rzeczy wcześniej niedostrzeganych czy nieznanych – w tym sensie stawiają je w Naprzeciw (po Heideggerowsku), do kontemplacji, zachwycają lśnieniem Prawdy – a to znaczy: pozwalają doświadczać ich transcendencji.

Kochanowski jest w tym udramatyzowanym zestawieniu z Miłoszem lepiej zharmonizowanym ze swym czasem medium, co – zapewne... – nie jest winą Miłosza czy Brandstaettera ani zasługą Kochanowskiego. Nie jest to także wyłącznie problem wierności przekładu w stosunku do oryginału. Wydaje się nawet, że Miłosz jakby błądzi. Poszukując owego „Tego” sądził, że tajemnica tkwi w odnalezieniu we współczesnej mowie słów wzniosłych, stworzeniu języka hieratycznego współczesnej polszczyzny. W niepełnej zgodzie z modernistyczną kulturą szuka techniki i stylu. Pamiętając jednak, że jego problem nie jest i nie może być problemem stylizacji przedstawiającej, jednocześnie zapomina jakby, że uczucie wzniosłości, które powinno wiązać się z estetycznym doświadczeniem transcendencji, nie powstaje z użycia słów wzniosłych... Czy Miłosz poeta, przejmujący rolę tłumacza jakby nie w pełni... zwraca się w stronę człowieka, Króla Dawida, każdego z nas, biorących do siebie doświadczenie Dawidowe? Być może nie w pełni na-śladuje go w swoich poetyckich przekładach, a dokonujące się

w mowie metaforycznej doświadczanie partycypacji w Innym, podążania za nim, jest w nich powściągane i ograniczane.

Poezja Kochanowskiego pokazuje, w jaki nieobliczalny i niezamierzony sposób właściwy mowie metaforycznej taniec słów i obrazów (danych – podpowiadanych poecie przez czasy, w których żył – pozbawianych jednoznacznej i oczekiwanej reprezentacji, znaczeń i interpretacji) wprowadza człowieka jako byt ek-statyczny w bliskość z tym, co się wystacza w zgodzie z własną entelechią.

Mowa metaforyczna „przekładu” Kochanowskiego bliższa jest naturze i istocie procesu poiesis – jego wyrastania (rozkwitu, ek-stazy) z metaforycznej mowy oryginału zakorzenionego w tradycji chrześcijańskiej kultury europejskiej – z ducha mowy i literatury polskiej, z życia poety oraz perspektyw, które się przed nimi odsłaniają, które w poezji Kochanowskiego lśnią, uwydatniają się. Poetyczna praca, kształtująca proces translacji, metaforyczne relacje z metaforyczną mową oryginału, nie jest więc procesem „produkcji” – a zatem pracą mimesis jako technicznego odwzorowywania oryginału (znajdowania formalnych, werbalnych i znaczeniowych odpowiedników) – jest raczej Kochanowskiego próbą poetyckiego transcendowania oryginału, ukonstytuowania, wystoczenia i uwidocznienia własnego, polskiego i europejskiego, ludzkiego świata, w tym, co na zawsze pozostaje Tajemnicą. Oto, co odsłania religijny i inicjacyjny charakter każdej uwidaczniającej metafory i mowy metaforycznej w procesie poiesis, w który włącza się poeta-tłumacz. Jeśli jest poetą ustanawiającym metaforyczne i poetyczne relacje między mowami oryginału i kopii poetyckiej/przekładu, włącza się w proces wystaczania świata, a więc nie tyle w proces tworzenia świata, co jego odsłaniania się w egzystencjalnie znaczącym dla nas wymiarze. Ten ekstatyczny ruch stawania się Innym jest właściwy mowie metaforycznej literatury, pracy poiesis jako metaforycznemu pojmowaniu świata i estetycznemu doświadczaniu Tajemnicy – to dla kwitnącej mowy polskiej, wrażliwości etycznej i wyobraźni metafizycznej Polaków podstawowe znaczenie i sens pracy translatorskiej Kochanowskiego, jego poetyckiej mowy metaforycznej pozwalającej im wznieść się ponad codzienność, ujawniającej transcendującą siłę przeżyć estetycznych – poetyckich słów inicjujących ruch metafizycznych i religijnych uczuć<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Warto zauważyć, że poecie i czytelnikowi estetycznie doświadczającemu transcendencji świat lśni/uwydatnia się estetycznie i religijnie raczej niż przedstawia czy nawet przedstawiając się – objawia.

W kontekście rozważań o uwidaczniających właściwościach mowy metaforycznej należy przypomnieć, że w niej – moglibyśmy to tak określić, konsekwentnie, w zgodzie z zaproponowaną w tym artykule interpretacją – świat się wystacza i uwidacznia czytającemu, doń zbliżającemu się/wchodzącemu z nim w bliskość, a może należałoby raczej powiedzieć: wta jemniczanemu.

## O powstawaniu mowy metaforycznej

Najgłębszym źródłem metafory i mowy metaforycznej jest być może to liryczne wzruszenie, głębokie przeżycie estetyczne, które tak subtelnie opisywał niegdyś Julian Przyboś, oraz kształtujące się wraz z nim religijne przeżycie i doświadczenie związku ze wszechświatem, z nieskończoną jego całością lub Absolutem<sup>5</sup>.

Wydaje się, że każda mowa metaforyczna i metafora niepospolita, poetycka, powstaje przede wszystkim z więzi i inspiracji muzycznej, z muzycznego skupiania się dźwięków i słów, zbierania w pokrewieństwo obrazów, znaków i symboli „prawdziwej rzeczywistości”, z zanurzenia ich w tym, co niepoznawalne i obce<sup>6</sup> – tak pojmowane wsłuchiwanie się w muzykę świata przekształca każdą mowę metaforyczną, „twórczość artystyczną” w „wygłos” – jakby powiedział Aleksander Błok – „całej orkiestry, czyli zbiorowej duszy narodu” – tak przecież czytamy również poematy, psalmy i pieśni Jana Kochanowskiego – a liryka ukazuje się jako rezultat miłości i zawierzenia: „namiętnego pędu” do „złania swego losu z losami swego kraju”<sup>7</sup>.

W mowie metaforycznej Kochanowskiego – a dotyczy to w tej samej mierze jego własnej „oryginalnej” twórczości jak i przekładów – „dojrzenia” i objawia się duch świata i jego entelechia (znajduje ontyczną formę by urzeczywistnić się, wyistoczyć). W jego przekładach *Psalterza Dawidowego* – tym świadectwie szukania przez poetę miejsca dla Boga w mowie i kulturze polskiej – znajduje życie, ucieleśnia się w słowach tej mowy to, co polskie jako transcendentna konieczność i „fatalna” siła.

Wzniosła mowa metaforyczna Kochanowskiego powstawała w ognisku jego doświadczeń życiowych, wiedzy zdobywanej na uniwersytetach oraz tradycji religijnej i literackiej Europy. Polskość poeta wprowadza w bliskość z cywilizacją europejską, a może... z duszą ówczesnego świata. Jego mowa we wspaniały sposób ulega więc entelechii bytu polskiego i europejskiego, stając się maticznikiem polskości i najwybitniejszym przejawem kultury dopiero wówczas, gdy wprowadza w bliskość z innym i obcym w Europie, oraz bliskość z innym i obcym w sobie – a więc gdy ustanawia z nimi pokrewieństwo.

Jego metaforyczna mowa, jego poezja ma (i je „demonstruje”) wszystkie cechy „tekstu inicjacyjnego” (ważne w tym kontekście rozważań o uwi-

<sup>5</sup> Przybośa wyobrażenie o istocie wzruszenia lirycznego wydaje się bliskie przedstawianej tu koncepcji mowy metaforycznej jako nacechowanej doświadczeniami religijnymi mowy odpowiedzialności.

<sup>6</sup> Historia powstawania poematu *Dwunastu Błoka* jest tu szczególnie instruktywna (zob. F. Siedlecki, *Dziewięćset piąty*, „Kamena” 1946, nr 8–10, s. 200–209; pierwodruk w „Skamandrze” z 1937, I–III, s. 78–80).

<sup>7</sup> Używam tu słów Aleksandra Błoka [cytuję za N. Kalitinem, *Aleksander Błok (1880–1921)*, „Kamena” 1946, nr 8–10, s. 199].



daczniających właściwościach mowy metaforycznej), w którym – moglibyśmy to tak określić, konsekwentnie, w zgodzie z zaproponowaną w tym artykule interpretacją – świat się wyistacza i uwidacznia czytającemu. Czytelnikowi i tłumaczowi doń zbliżającym się/wchodzącym z nim w bliskość, a może należałoby raczej powiedzieć: wtajemniczonym, estetycznie doświadczającym transcendencji, świat lśni / uwydatnia się najpierw estetycznie i religijnie<sup>8</sup>.

Ten inicjacyjny klucz z powodzeniem można zastosować do rozumienia metafory i mowy metaforycznej literatury. Otóż, nieideologiczna, inicjacyjna istota metafory i mowy metaforycznej literatury, w której język mówi, a świat i literacki podmiot są mówieni – uwidacznia się i wyistacza, ale nie każdemu, a więc nie, jak się to określa, „Obcemu/Intruzowi”, lecz czytelnikowi zdolnemu do bezpośredniego pojmowania świata i jego Tajemnicy, wyistaczającego i uwidaczniającego się w mowie metaforycznej literatury – świat uwidacznia się w głębokich, poruszających wrażliwość metafizyczną doświadczeniach estetycznych<sup>9</sup>.

Aktywne doświadczanie poetyckim słowem nie jest zbiorem izolowanych, autarkicznych, następujących po sobie liniowo w równym natężeniu przeżyć piękna, dobra, prawdy, zachwyty, uniesienia, trwogi, lecz spletem (wiązką) przeżyć. Doświadczanie estetyczne mowy metaforycznej psalmów umożliwia doświadczanie partycypacji i transcendencji, jest przeżyciem etycznym, dając możliwość doświadczenia bliskości i związanej z nim bezpośrednio odpowiedzialności. Te doświadczenia mogą przybrać charakter religijny, metafizyczny, mistyczny.

Tłumacz i artysta często zbliżają się do dzieła i kultury jak zdobywcy, podporządkowani i zdominowani przez kulturę i sterującą nią cywilizację, ale są też w nich zanurzeni – jak Kochanowski i każdy, kto szuka sensu dzieła tłumaczonego, innego obcego świata, z którym jest ono związane – we własnym świecie i życiu. Są więc trochę... ofiarami (podporządkowanymi i przymuszonymi do pojmowania, do odwzorowywania, do interpretacji), trochę zdobywcami (konkwistadorami czy nawet inkwizytorami narzuca-

---

<sup>8</sup> Pojęcia „tekstu inicjacyjnego” twórczo i inspirująco interpretuje Bogusław Górka, rozważający problem kryzysu życia chrześcijańskiego oraz tradycyjnych form religijności w ramach budowanej przez siebie hermeneutyki inicjacji i poszukiwania inicjacyjnego sensu Ewangelii Jana (zob. B. Górka, *Podjęcie inicjacyjne do Ewangelii Jana*, w: tenże, *Hermeneutyka inicjacji wczesnochrześcijańskiej*, Kraków 2007). Górka prezentuje też krytyczne stanowisko wobec działań tłumacza podporządkowanych zasadzie ekwiwalencji formalnej, idei przekładu wiernego literalnie i werbalnie, „tłumacza-»intruza«” jako Obcego – „posłańca z innej kultury”, gdyż wedle Bogusława Górki: „»Intruz« może najwyżej rozpoznać i oddać tekst literalnie, na poziomie opakowania, skorupy symbolu czy metafory” (Bogusław Górka, *Reinterpretacja źródeł chrześcijaństwa*, Kraków 2012, s. 36).

<sup>9</sup> W latach sześćdziesiątych XX wieku ten epifaniczny sens literatury jako spotkania z Tajemnicą sugestywnie przedstawiał Jan Błoński, czytelnik dzieła Marcela Prousta w eseju „*Widzieć jasno w zachwyconiu*”, Kraków 1965.

jącymi swoją ideologię religijną). Poeta, a więc i tłumacz, jest też trochę Obcym, zaś przede wszystkim Innym. Bywa mistykiem, kontemplatorem, czytelnikiem wprowadzonym w proces inicjacji, odkrywającym transcendentę, Tajemnicę, doznającym i dopuszczanym do wtajemniczenia, do Tajemnicy, której doświadczać można dzięki uwidaczniającym i wyistaczającym właściwościom metafory i mowy metaforycznej. W jego pracy odsłania się zatem inicjacyjna natura metaforycznej mowy literatury, skierowanej ku temu, co się aletycznie odsłania, ku prawdzie i pochwytywanemu (ale czy onto-hermeneutycznemu?) sensowi, a nie ku alegorycznym, „z góry” przypisanym konwencjonalnym znaczeniom<sup>10</sup>.

Poeta bywa medium, ale również często pozostaje tylko tłumaczem, który w swojej pracy doświadcza „artystycznego” czy religijnego tekstu jako „nieprzekładalnego” oryginału i nie dostrzega uwidaczniających funkcji jego oraz jego „kopii”-tłumaczenia jako „głosów transcendentji”. Wówczas jako tłumacz-technik poszukuje prawdy dogmatycznej (jak w przypadku *Wulgaty Hieronimowej*<sup>11</sup>, zgodnej z dogmatami religijnymi i je ustanawiającej), próbuje zatem niemożliwej i w konsekwencji ograniczonej dosłowności w mowie tłumaczenia.

Poezja Kochanowskiego jest pojmowana jako mowa odpowiedzialności, gdyż wyistacza, odsłania i ustanawia wspólnotę, w której estetyczne (metaforyczne i mimetyczne) więzi ukazują swój etyczny i religijny charakter. Jest manifestacją wspólnoty z czymś, co człowieka ogarnia (a czego nie da się pojąć i przedstawić), gdy kieruje się ku temu, co go przewyższa – objawia więc jego moc budząc „bojaźń i drzenie” przed tym, co nieznanne i numi-

<sup>10</sup> „Przez nieuprawnionych odbiorców (którzy są na zewnątrz) – pisze Bogusław Górka – istota Ewangelii odczytywana jest jedynie na poziomie struktur powierzchniowych języka, świata przedstawionego w dziele, i nie ma żadnego przełożenia w ich realnym świecie, w ich własnej egzystencji. W ten sposób obalamy mit dostępności np. Ewangelii Jana dla »wszystkich ludzi dobrej woli«. Przytoczone przekłady tak osławiają obcość Janowego Prologu, że dławiają inicjacyjne sensy oryginału, przez co dodatkowo zwodzą czytelników. Nie chodzi tutaj o obcość językową przekładu, która wynika z tego, że jest on wypowiedzią wtórną, ale o obcość religijną oryginału, która bierze się stąd, że odzwierciedla inny typ doświadczenia religijnego, niż dominujący dzisiaj w „chrześcijańskiej” cywilizacji. Ta obcość tak pod względem leksykalnym i stylistycznym, jak i pragmatycznym musi się pojawić w przekładzie. Jak w tym wypadku pogodzić postulat wierności oryginałowi z szacunkiem dla ustalonej tradycji biblijnego stylu, jeśli ten podniosły i namaszczony styl niesie ze sobą zdradę przesłania oryginału?” – pyta Górka (B. Górka, *Reinterpretacja...*, s. 36). Autor podejmuje „problem obcości jako wartości” w przekładach w nawiązaniu m.in. do pracy R. Lewickiego *Obcość w odbiorze przekładu* (Lublin 2000).

<sup>11</sup> W przywoływanej tu książce *Reinterpretacja źródeł chrześcijaństwa* Bogusław Górka na szerokim tle porównawczym śledzi „uchybień” np. Hieronima, tłumacza *Wulgaty*, pozostającego pod „destrukcyjnym” wpływem ideologii neoplatonickiej i sprzeniewierzającego się zasadzie ekwiwalencji sensów na rzecz ekwiwalencji słów. Podobnie uchybieńa znajduje w przekładzie Biblii Jakuba Wujka (z *Wulgaty Sykstoklementyńskiej*) czy też Biblii Poznańskiej (B. Górka, *Reinterpretacja...*, s. 31).

nalne<sup>12</sup>. W tym kontekście interesujące jest też stanowisko Louisa Dupré, który twierdził:

[...] integracja religijna przekracza integrację mityczną, ponieważ przyjmuje ona rzeczywistość poza zwykłą sferą życia, a nawet potrafi objąć swym zasięgiem całą egzystencję człowieka poprzez kult, modlitwę i refleksję religijną. Jedynym językiem zdolnym do wyrażenia tego rodzaju całkowitej integracji jest język mitu i poezji.

Dołączam poezję, gdyż język poetycki również z jest w stanie przezwyciężyć opozycję podmiot-przedmiot, która oddziela świat wewnętrzny od zewnętrznego, i pogodzić sprzeczne strony egzystencji w jednej dramatycznej wizji. Jednakże poeta *per se* nie zajmuje się tym co rzeczywiste jako takim. Każdy wiersz, choćby najbardziej żartobliwy i fantastyczny, oświetla rzeczywistość, jednakże zachowuje zawsze wobec niej dystans estetyczny. To czyni go nieodpowiednim do bycia głównym nośnikiem znaczenia religijnego. Umysł religijny bowiem w takim samym stopniu zajmuje się tym co rzeczywiste, w jakim nie interesuje się jakością formy jego wyrażania<sup>13</sup>.

Jeśli uznamy, że przeżycie religijne oznacza estetyczne i etyczne poddanie się transcendencji, mowie metaforycznej pojmowanej jako „głos transcendencji”, wpływ to tworzenie się – wystarczanie się, a nie: „przekład”, szukanie mowy adekwatnej, analogicznej, translatorskich substytutów, ekwiwalentów, odpowiedników...

### Zespolenie z Całością

Zespolenie z Całością i zbliżenie do niej są warunkami tego wpływu, którego źródłem jest zawierzenie – poddanie się przeżyciu i doświadczeniu, którego natura jest religijna. Albowiem w mowie metaforycznej słowa stają się głosem transcendencji, gdyż same tworzą echo (układają się jako ślad) tego przeżycia, a nie jego odwzorowanie, ponieważ jest to na-śladowanie, pojetyczne podążanie „w ślad za...”, podążanie po śladach, a nie mimeetyczna „reprezentacja”.

Można powiedzieć, że w tak pojmowanej mowie metaforycznej sztuka odsłania swoją traconą „transcendentność”, a ze swej głębokiej natury

<sup>12</sup> Nasze wyobrażenie o szczególnych właściwościach mowy metaforycznej wspiera opinia Maxa Schelera, że przeżycie religijne, akt religijny „jest koniecznie spełniany przez każdego człowieka” (a religia w tym ujęciu to „fenomen ogólnoludzki”) i intencjonalnie „mierzy”, „w zupełnie inną istotową dziedzinę przedmiotów, aniżeli przedmioty empiryczne i »idealne«, że akty religijne ukazują „ducha ludzkiego, który przymierza się do nadnaturalnej rzeczywistości, kieruje się na nią i podporządkowuje jej, tzn. [ma na uwadze] rzeczywistość, w każdym razie istotowo odmienną od rzeczywistości empiryczno-naturalnej...” (M. Scheler, *Problemy religii*, tłumaczenie i wstęp A. Węgrzecki, posłowie J.A. Kłoczowski, Kraków 1995, s. 210).

<sup>13</sup> L. Dupré, *Imy wymiar. Filozofia religii*, przeł. S. Lewandowska-Głuszyńska, Kraków 2003, s. 234.

skierowana ku transcendencji odzyskuje swój zagubiony „ludzki patos”<sup>14</sup>. Mowa metaforyczna wprowadza nas w proces poiesis, a ważniejsze w niej niż wszystkie jej przedstawiające funkcje jest zapewne to, że pozwala nam doświadczać przede wszystkim estetycznie (wprowadza nas w bliskość z nimi) rzeczy nie do pomyślenia, nawet wówczas, gdy uznamy w ślad za Goethem i José Ortegą y Gassetem, że „rzeczy są różnicami, które dostrzegamy”. Jest to ważniejsze nawet wówczas, gdy zaakceptujemy (w całości trudne zresztą do przyjęcia!) pozytywistyczne i redukcjonistyczne założenie Ortegi, że „metafora jest metodą intelektualnego działania pozwalającą nam na uchwycenie i zrozumienie tego, co znajduje się poza obrębem naszych możliwości pojęciowych” – i gdy zgodzimy się z Ortegą (szukającym dla metafory pożytecznych, „służebnych” funkcji), że przy jej pomocy, „przy pomocy tego, co jest nam bliskie i co dobrze znamy, możemy nawiązać kontakt intelektualny z tym, co odległe i niejasne”. Ortega pisał dalej, w tak charakterystyczny dla swej formacji filozoficznej i światopoglądowej „intelektualistyczny” sposób:

Metafora jest »przedłużeniem ręki« naszego umysłu, w logice pełni funkcję wędki lub strzelby.

Nie znaczy to, że dzięki niej jesteśmy w stanie przekroczyć krańce naszych zdolności myślenia. Służy po prostu do przybliżania tego, co zagadkowo błyska na horyzoncie naszych zdolności umysłowych. Bez niej istniałaby w umyśle strefa podlegająca w zasadzie naszej władzy, ale w zasadzie dzika i niebezpieczna. W nauce metafora spełnia jedynie funkcję służebną i dlatego kojarzy nam się raczej z poezją, gdzie gra pierwszoplanową rolę. W estetyce metafora budzi nasze zainteresowanie przede wszystkim dzięki bijącemu z niej pięknu. Dlatego też umyka naszej uwadze fakt, że metafora jest także prawdą, jest wiedzą o rzeczywistości. A co za tym idzie, poezja, w jednym ze swych wymiarów, jest działalnością badawczą pozwalającą nam odkrywać fakty pozytywne podobne tym, które odkrywa nauka<sup>15</sup>.

Lecz wystarczająca i uwidaczniająca rola metafory w jej poetycznej funkcji pozostaje jakby niedostępna Ortedze (akcentującemu jej poznawcze wartości i funkcje, a nie dostrzegającemu cech aleitycznych), podobnie zresztą jak właściwa jej pięknu transcendująca siła związana z bezpośrednią estetyczną zdolnością pojmowania i doświadczenia transcendencji. Jego wyobrażenie o metaforze zostało ukształtowane przez oddziaływanie tradycji Arystotelesowskiej, w której jest ona środkiem poznania i mime-

<sup>14</sup> „Atranscendentność” to opisywana przez Ortegę y Gassetta właściwość dehumanizującej się nowoczesnej sztuki (José Ortega y Gasset, *Dehumanizacja sztuk i inne eseje*, przeł. P. Niklewicz, wybrał i wstępem opatrzył S. Cichowicz, Warszawa 1980, tu m.in. s. 318–321).

<sup>15</sup> J. Ortega y Gasset, *Dwie wielkie metafory*, [w:] tenże, dz. cyt., s. 222–223.

tycznego przedstawiania, a jako „dzieło *mimesis* i *homioiosis*” i „przejaw analogii”, w stosunku do prawdy zachowuje „status służebny”<sup>16</sup>.

Odnoszę nawet wrażenie, że również w słynnej Nietzscheańskiej definicji metafora nie w pełni wymyka się ograniczeniom związanym z tym przekonaniem o jej służebności w retorycznym dziele „sugestywnego” przedstawiania tego, co i tak już – lecz inaczej – jest poznane (i nam dostępne w postaci wiedzy) czy też przedstawione...:

Czym więc jest prawda? Ruchliwą armią metafor, metonimii, antropomorfizmów, krótko, sumą ludzkich stosunków, które zostały poetycko i retorycznie wzmożone, przetransportowane i upiękkszzone, a po długim użytkowaniu wydają się ludowi kanoniczne i obowiązujące: prawdy są złudami, o których zapomniano, że nimi są, metaforami, które się zużyły i utraciły zmysłową siłę wyrazu (*die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind*), monetami, których powierzchnia (*Bild*) się starła i które teraz są traktowane jak metal, już nie jak monety<sup>17</sup>.

Wydaje się, że również teoria komunikacji literackiej nie umożliwia zrozumienia istoty metafory i mowy metaforycznej. Zrozumienie literatury jako sposobu doświadczania i czytania świata jest nawet niemożliwe bez ograniczenia roszczeń teoriokomunikacyjnej koncepcji metafory i literatury.

Kochanowskiego przekłady *Psałterza Dawidowego* to metaforyczny wpływ – poddanie się procesowi zbierania się, samoskupiania się słów, w przeciwieństwie do tych przekładów, w których tłumacz pozostaje poszukiwaczem adekwatnych słów potrzebnych do efektywnej komunikacji.

### Metafora wyistaczająca

Metafory wyistaczające są przejawami trwania w mowie procesu poiesis. Odkrywają prawdę, której probierzem jest lśnienie; są świadectwem doświadczania transcendencji i umożliwiają jej doświadczanie czytelnikom. W metaforze wyistaczającej nieteleologicznie uwytadnia się – nowa, jedna z wielu prawd o rzeczy. Mowa metaforyczna jest katalizatorem a więc swobodnym medium tego aletycznego procesu.

Sąsiedztwo metaforyczne słów, rzeczy i zdarzeń – sąsiedztwo na pozór „przypadkowe”, lecz podporządkowane ich „wewnętrznej” entelechii –

<sup>16</sup> Por. na ten temat Jacquesa Derridy rozprawę *Biała mitologia*, [w:] tegoż, *Marginesy filozofii*, przeł. A. Dziadek, J. Margański i P. Pieniżek, Warszawa 2002, tu m.in. s. 296.

<sup>17</sup> F. Nietzsche, *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, [w:] tenże, *Pisma pozostałe 1862–1875*, przeł. B. Baran, Kraków 1993, s. 189.

rzeczy i zdarzeń wprowadzanych w podobieństwo i doświadczających możliwości podobieństwa, sprawia, że rzeczy (a nie tylko słowa) przeglądają się w sobie, odsłaniając nową prawdę o sobie, która w mowie metaforycznej lśni, a intuicja twórcy i czytelnika znajduje potwierdzenie i pewność. Piękna metafora budzi wówczas zachwyt lub przerażenie.

Mowa metaforyczna jest zatem miejscem wystarczania się rzeczy i bytów, a tak rozumiany proces *poiesis* jest procesem emanacji bytów, któremu towarzyszy lśnienie. Dlatego głębokie i wzniosłe doświadczenia estetyczne są związane z przeżywaniem i doświadczaniem transcendencji, nieskończoności, religijnej więzi z Całością, więzi z bytem i Absolutem. Proces *poiesis*, ów stan orkiestracji mowy poetyckiej poety-medium-Orfeusza z muzycznym porządkiem świata, i jego entelechia, zawsze są związane z doświadczaniem transcendencji. Mowa metaforyczna wprowadza w bliskość z Innym i ujawnia (a może ustanawia) z nim relacje (religijne) – ukazuje bytu ludzkiego ek-statyczność i relacyjność – jego nieustające odniesienie do Innego, uwydatnia aspekt religijny jego bytu zwróconego ku innemu. Wprowadza w bliskość z Innym jak mowa Kochanowskiego i Miłosza; przynosi doświadczenie partycypacji.

Wydaje się, że doświadczanie estetyczne nadaje też szczególny (nie-naukowy) charakter poznawaniu, bo poznawać oznacza w tym wypadku doświadczać bliskości i udziału w czymś – zbliżać się do czegoś, a nie tylko je pojmować. Związane z doświadczeniami estetycznymi poczucie udziału w tym, co niepojmowalne, nieskończone i absolutne (np. w całości bycia bytu), które przynosi aletyczna mowa poetycka i metafora, nadaje takim doświadczeniom estetycznym charakter doświadczeń i przeżyć religijnych. Wiąże się z praktykowaniem *mimesis* nie jako przedstawiania opartego na sztuce odwzorowywania i interpretacji, lecz jako sztuki wprowadzania w nieskrytość i wystarczania, udziału poprzez na-śladowanie w transcendencji. Tak rozumiane doświadczanie estetyczne wzbogaca doświadczenia religijne, umożliwia wejście w bliskość z Innym, a mowę metaforyczną przekształca w mowę odpowiedzialności, gdyż wiąże się z ustanawianiem ludzkich odniesień do siebie i innych, nawet gdy chodzi tylko o bliskość rzeczy.

W *Psalterzu Dawidów* Jana Kochanowskiego dominuje poetycka mowa metaforyczna, która pozwala – jak sądzę – doświadczać estetycznie w psalmach Dawidowych nie tylko tego, co zmusza poetę (nieuchronnie „parafrazującego” je w przekładzie, jak sądzi Jerzy Ziomek) do abstrakcyjnej „wierności” oryginałowi oraz przyjętym zasadom i regułom sztuki – uznania jej jako „konieczności” (*necessitas*). Mowa metaforyczna *Psalterza* Kochanowskiego zawdzięcza bowiem najwięcej – w moim przekonaniu – swo-

istej uległości poety temu, co w niej wystacza się, nadając niepowtarzalny sens, piękno i urok poetyckim obrazom świata, ludzi i zdarzeń, które doświadczane w poetyckim słowie pozostają jednak „niewysłowione” i „tchną niewysłowionym czarem”<sup>18</sup> – wedle słów poety. Dzięki mowie metaforycznej to, co polskie w nas i poezji Kochanowskiego wystacza się, uwydatnia i dojrzuje. Jego mowa metaforyczna, ukazująca się jako głos transcendencji, w tej perspektywie kształtuje się jako proces gromadzenia/skupiania się rzeczy i zdarzeń świata, w którym poeta pozostaje zanurzony, nie tworzy więc tylko zbioru przedstawięń i pięknych słów, jego pojęć i nazw. Dlatego też jego mowa jest apofantyczna – tyczy bycia rzeczy, ich bytu i po Heideggerowsku wyprowadza je w nieskrytość, uwydatnia, wystawia i przedstawia w kręgu bezpośrednich doświadczeń estetycznych. Rzeczy się w niej samoskupiają, gromadzą – w mowie metaforycznej znajdują istnienie.

Kochanowski, który broni się przed „grzechem dosłowności”<sup>19</sup>, zwraca się ku możliwościom (a nie ograniczeniom!) – patrząc z punktu widzenia wierności zasadzie ekwiwalencji słów – „nieprecyzyjnej”, nieadekwatnej czy niedosłownej mowy metaforycznej. Widzi w niej, odkrywa jej zalety, a nie poznawcze czy ideologiczne ograniczenia – to tak jakby mowa metaforyczna czytanych przez niego *Psałmów* (ich łacińskiego oryginału) „domagała się” artystycznej „kopii”, „analogonu”<sup>20</sup> – a więc „odpowiedników” w mowie metaforycznej kopii... nieustannie wymykających się jakimkolwiek, określonym ideologicznie, światopoglądowo, religijnie normatywnym intencjom i dążeniom „translatora”.

Cytowany często przez badaczy twórczości poety jego list do Fogelwedera, wydawcy *Psałterza*, wymaga wciąż namysłu nad istotą poetyckiej mowy metaforycznej, namysłu wolnego przy tym od nowożytnych dezinterpretacji, związanych zwłaszcza z widoczną w badaniach jego twórczości dominacją estetyki przedstawiania nad estetyką uwidaczniania. Kochanowski pisał w nim:

Co się tycze reguły, którąś mi W.M. napisał, abych jej strzegł in vertendo [w przekładaniu], jest barzo dobra i pewna. Jeno ja miewam czasem, pisząc, wizyję; ukazują mi się dwie boginie: jedna jest necessitas clavos trabales et cuneos manu gestans ahena [konieczność w ręce spizowej niosąca haki i kliny], a druga poetica nescio quid blandum spirans [poezja jak gdyby tchnąca

<sup>18</sup> Cyt. za: J. Ziomek, *Renesans*, Warszawa 1976, s. 304.

<sup>19</sup> Adaptuję tu pojęcie M. Pieli (por. M. Piela, *Grzech dosłowności we współczesnych przekładach Starego Testamentu*, Kraków 2003).

<sup>20</sup> Używam tych pojęć w cudzysłowie, gdyż trudno wyjść poza horyzont epistemologiczny nowożytnej kultury, ale tu nie chodzi o „mechaniczne” i „techniczne czynności” tłumaczenia jako „odwzorowywania”.

niewysłowionym czarem]. Te dwie, kiedy mię obstąpią, nie wiem, co czynić. Formido quid aget, da Venus consilium [co pocnie strach, radź, o Wenus]<sup>21</sup>.

Sądzę, że Kochanowski był świadom tej orfickiej misji poety medium, zwracającego się w swym przekładzie do tego, co niewysłowione, co piękne i poetyckie, stąd jego przekłady przyjmują charakter metaforycznych doświadczeń oryginałów – a nie ich „parafraz” jak sądził Jerzy Ziomek (ta część artykułu szczególnie wiele zawdzięcza jego historycznoliterackim opiniom i ustaleniom), widząc w parafrazie niezbyt doskonałą i skazaną na niedoskonałość formę mimetycznego odwzorowania oryginału – gdyż ważniejsze niż to, do czego się mniej lub bardziej wiernie odnoszą i co przedstawiają, jest w nich doświadczenie estetyczne psalmów.

Czesław Miłosz jako tłumacz psalmów szukał we współczesnym języku i współczesnej sobie poezji inspiracji do stworzenia odpowiadającej naszym czasom pojemnej formy mowy metaforycznej dla tych psalmów, mowy umożliwiającej doświadczenie transcendencji. Jak pisze ks. Józef Sadzik – tłumaczenie Miłosza nie jest też archaizacją, a jego język stylizacją. Miłosz kierowany intencją stworzenia w języku polskim natchnionego języka sakralnego, szukał w polszczyźnie języka „dostojnego” i „hieratycznego” sięgając do „rdzennej polszczyzny”, kontynuując język przekładów psalterza, „mając wzrok w niezrównanym Psalterzu Puławskim”<sup>22</sup>. Czyżby przykład Kochanowskiego był niedościgniony? Ideałem Miłosza było stworzenie języka otwartego na współczesną poezję, celnego, niestylizowanego i nieozdobnego – odpowiadającego duchowi współczesnej polszczyzny, w której dostojny język polski wieku XVI wydawał mu się zbyt rozwlekły.

Przekład w mowie metaforycznej Kochanowskiego jest szukaniem „niemimetycznych odwzorowań” i „nieanalogicznych odpowiedników” – „nieadekwatnych substytutów” – zawierania niewyraźnego w wyrażonym. Można nawet powiedzieć, że w jego mowie metaforycznej nieustannie kwestionowana jest tożsamość słowa jako poznawcza fikcja, podobnie jak tożsamość tekstu czy tożsamość „oryginału”. To mowa pozostająca w muzycznej harmonii ze swoim czasem, w którym mieszały się tak liczne kultury, tradycje, języki, religie czy wyobrażenia o Bogu – tworząc integralność renesansowej kultury chrześcijańskiego świata.

Tymczasem często używane w kontekście tych przekładów pojęcie parafrazy wiąże się bowiem z pomniejszaniem wartości poetyckiej sztuki przekładu zbliżającej się tylko do świetności oryginału. Charakterystycznym zjawiskiem dla sztuki przekładu uprawianej przez Kochanowskiego

<sup>21</sup> Cyt. za Jerzym Ziomekiem, dz. cyt., s. 304.

<sup>22</sup> J. Sadzik, *O psalmach*, w: *Księga psalmów*, tłum. z hebrajskiego Czesław Miłosz, Paryż 1981, s. 42.



jest to, że tworzy on poetycką mowę metaforyczną nie jako odpowiednik, substytut czy ekwiwalent niedoścignionego oryginału, że w niej przekracza te ideowo i religijnie określone założenia.

### Podsumowanie

Poetycka mowa metaforyczna Kochanowskiego wymyka się formalistycznej kombinatoryce i ekwilibrystyce „chwytów”; przynosi doświadczenie logicznej niekonsekwencji i nieciągłości sensu. Przekracza ograniczenia każdej logiki, gdyż w metaforze poetyckiej ważniejsze niż adekwatne i sensowne ilustrowanie intelektualnych przesądów, jest doświadczenie estetyczne świata jako całości, doświadczenie jego transcendencji.

Żywa mowa metaforyczna wymyka się dyskursywności oraz logicznej „obliczalności”, gdyż jest „kierowana” entelechią świata, w którym pozostaje zanurzona – przeczy więc jakiegokolwiek „obliczalności”, nawet wtedy gdy na pozór liczy się z zasadą rzeczywistości i gdy stara się być wierna przedstawianiu – przedmiotowemu porządkowi świata a nie ontycznemu porządkowi bytu.

Gdy czytamy Jana Kochanowskiego „przekłady” – albo jak chętnie piszą historycy literatury (zresztą w ślad za poetą): „parafrazy” – Psalmów Dawidowych, spostrzegamy, że obce jest mu „perfekcjonistyczne” i „matematyczne” odwzorowywanie – to nie szukanie konstrukcji językowych analogicznych, „wiernych” oryginałowi czy też substytutów, ekwiwalentów i przybliżeń w mowie polskiej. Mowa metaforyczna Kochanowskiego – i dojrzewający w niej język polski, dusza Polaka czy duch polskości – to raczej nieustanne zbliżanie się, wchodzenie w bliskość z Innym poprzez naśladowanie. To estetyczne dotykanie i pojmowanie... – mówimy: „oryginału”, „pierwowzoru” – dokonujące się w mowie metaforycznej, jest estetycznym doświadczeniem Innego w sobie (Polaku) i innego w kulturze europejskiej, a nie wiernym, podporządkowanym zasadzie rzeczywistości, zamkniętym/definitywnym przedstawianiem.

Kochanowski jako tłumacz psalmów to poeta-medium, uległy entelechii życia narodowego i kultury europejskiej, bierze do siebie doświadczenia Dawidowe. Jako mistrz mowy polskiej daje nam formę – „uczy” doświadczenia świata i siebie, kierując ku temu, co „nieposłyszalne” i niewidzialne. Jego mowa metaforyczna umożliwia estetyczne doświadczenie tego, co niepojmowalne i „zamknięte”, uwydatnia to, co ukryte przed wiedzą i – jak treść szyfru w swojej radykalnej transcendencji – niewyczerpane w żadnej z interpretacji snujących nieskończoną i zawsze niesatysfakcjonującą sieć odniesień do rzeczywistości.

Henryk Czubała

### **Metaphorical speech in the experience of transcendence**

The author indicates the limitations of epistemological concepts of the metaphor and its representating functions. He also analyzes the art of translation in the context of creating metaphorical equivalents and substitutes. Based on the works of Jan Kochanowski he shows a concept of metaphorical speech which makes it possible to experience things and the being in their transcendence. The author suggests a reflection on the revealing properties of metaphorical discourse with its accompanying experiences of an esthetic, metaphysical and religious nature. He shows the relationship between metaphorical speech, its unnamed and undefined aspects and the experience of transcendence.

This kind of literary interpretation reveals the transcendent horizon of metaphorical speech ie the speech which establishes a direct contact with infinity.

Bogusław Górka  
Uniwersytet Gdański

## **Wybrane modele katolickiego myślenia religijnego na tle modelu Kościoła apostołskiego**

W tym studium najpierw przedstawię model nowotestamentowego myślenia religijnego w autorskiej rekonstrukcji, który potem skonfrontuję z wybranymi modelami katolickimi. Pierwszy z nich reprezentuje tzw. religijność masową, drugi – mistyczną w wydaniu ignacjańskim, a trzeci – religijność neokatechumenalną. Dwa ostatnie modele religijności są najbardziej eksponowane w katolicyzmie: model ignacjański jest najbardziej reprezentatywny dla religijności indywidualnej a neokatechumenalny – dla religijności wspólnotowej.

Na użytek tego przyczynku pod wyrażeniem „myślenie religijne” rozumiem sposób postrzegania i interpretacji świata wyprowadzony z religijnych przesłanek<sup>1</sup>. Owe przesłanki uwarunkują systemem religijnym, w ramach którego wyodrębnię sześć czynników: doktryna, kult, organizacja, moralność, *praxis* oraz *disciplina arcani* (strategia wtajemniczenia). Ten szablon przy okazji ułatwi wgląd porównawczy.

### **1. Model religijny Kościoła apostołskiego**

Model apostołski jest uwarunkowany strategią wtajemniczenia (procedura, język i sekrety inicjacji), której wielorakie echo znajduje się w tekstach

---

<sup>1</sup> Zob. artykuł Henryka Machonia, *Co to jest myślenie religijne. Koncepcja motywów religijności*, publikowany w tym numerze „Świata i Słowa”.

Nowego Testamentu<sup>2</sup>. Chrześcijaństwo w tej epoce postrzegam jako system religijny, który w całości albo w poszczególnych elementach, znajduje się w jakimś miejscu inicjacji, w ruchu ku wypełnieniu. „Autorzy nowotestamentowi z reguły skupiają swoją uwagę na mesjańskim (katechumenalnym) etapie inicjacji, ale w ścisłym powiązaniu z etapem wcześniejszym, premesjańskim (prekatechumenalnym) i późniejszym, postmesjańskim (synowskim). Do etapu poprzedniego nawiązują poprzez retrospekcję, do etapu późniejszego – poprzez antycypację”<sup>3</sup>.

W obliczu powyższej konstatacji nawet sam termin chrześcijaństwo, jako określenie systemu religijnego zainicjowanego przez Jezusa, jawi się jako problematyczny. W świetle inicjacji Kościoła apostołskiego, chrześcijaństwo (= mesjaństwo) jest tylko jednym z etapów Jezusowego systemu religijnego na drodze pedagogii ku pełni.

W doktrynie nowotestamentowej koniecznie trzeba odróżnić zbawienie egzystencjalne od eschatycznego, które, nota bene, są ze sobą skorelowane. Zbawienie egzystencjalne posiada trzy stopnie (zbawienie w Bóstwie Ojca, Syna i Ducha Świętego) i na każdym stopniu ma eschatyczne przełożenie<sup>4</sup>.

Stopnie zbawienia egzystencjalnego osiągalne są w procesie wtajemniczenia, w którym pośrednikiem jest Jezus. Medialny status Jezusa ewoluuje w trakcie inicjacji: Nauczyciel, Prorok, Mesjasz, Soter-Syn Boga... Wraz z nim ewoluuje status społeczny inicjowanego (niewolnik grzechów, uczeń, sługa Boga, przyjaciel, syn...). Można to nazwać procesem socjalizacji. Proces socjalizacji jest istotnie skorelowany z procesem regeneracji natury ludzkiej adepta, która rozwija się w kolejności: rewitalizacja ducha, duszy i ciała<sup>5</sup>.

Na każdym etapie wtajemniczenia rewitalizację natury ludzkiej inicjuje kerygmat Kościoła apostołskiego. Kerygmat apostołski wiruje wokół tajemnicy śmierci i zmartwychwstania Jezusa – ale konkretyzująca aplikacja tej tajemnicy uwarunkowana jest również strukturą wtajemniczenia. Na pierwszym etapie wtajemniczenia w następstwie kerygmatu prorocko-mesjańskiego następuje odpuśczenie wszystkich grzechów personalnych,

<sup>2</sup> B. Górka, *Strategia wtajemniczenia w Kościele pierwotnym na przykładzie Mt 13,3–23*, [w:] *Disciplina arcani w chrześcijaństwie*, red. W. Gajewski, B. Górka, Kraków 2015, s. 9–26.

<sup>3</sup> B. Górka, *Chrześcijaństwo pierwotne jako system religijny*, Kraków 2011, s. 140.

<sup>4</sup> Zob. np. B. Górka, *Inicjacja w życie wieczne w Ewangelii św. Jana. Struktura inicjacji w świetle J 1,10–12; 3,1–21; 5,1–47; 20,30–31*, Gdańsk 2005, s. 278 nn.

<sup>5</sup> B. Górka, *Duchowość pierwotnego chrześcijaństwa*, [w:] tenże, *Reinterpretacja źródeł chrześcijaństwa*, Kraków 2013, s. 93–114.

więcej – przełamanie dynamizmu grzeszności personalnej (Dz 13,39)<sup>6</sup>. W tym tkwi nowotestamentowy warunek wejścia na *Drogę*, która w nomenklaturze socjologicznej zwie się *ekklesia*.

W jednym dużym ruchu z procesem wtajemniczenia w chrzest ewoluuje sakramentalność. Rozwojowi podlega np. związek małżeński, który pełną sakramentalność uzyskuje w momencie wtajemniczenia w misterium śmierci i zmartwychwstania Jezusa<sup>7</sup>. Ten fenomen dotyczy także eucharystii, do celebracji której inicjowany dochodzi stopniowo (chleb nauki, chleb prorocki, chleb mesjański, w końcu – Ciało Syna Boga)<sup>8</sup>.

Wraz z dynamiką inicjacji ewoluuje moralność religijna, w której wyszczególniam moralność Tory, proroków, mesjańską, przyjacielską, synowską...<sup>9</sup>

Prawu rozwoju podlega także praxis, skutek czego inicjowany stopniowo i realnie odrywa się od pożądliwości ciała, oczu i pychy życia (1 J 2,16)<sup>10</sup>. Praxis staje się weryfikatorem stopnia wiary: jaką pokażesz praxis, taką posiadasz wiarę.

Ewoluuje również społeczność wierzących. Kościół (*ekklesia*), odniesiony jest w Nowym Testamencie do społeczności katechumenów<sup>11</sup>. Społeczność ochrzczonych w imieniu Jezusa Syna Boga zwie się np. *koinonia* (1 Kor 1,9).

Cały proces wtajemniczenia zmierza do urzeczywistnienia Boskiego projektu cywilizacyjnego w ramach tzw. wartości twardych (pieniądz, seks, władza).

Ten model religijnego myślenia nie znamionuje jedynie epoki apostołskiej. Dominował on dopóty w starożytności, dopóki funkcjonowała instytucja wtajemniczenia. Na potwierdzenie powyższej konstatacji przywołam na przykład *Kobierce* Klemensa Aleksandryjskiego, w których autor również rekapitułuje strategię wtajemniczenia w chrzest – w trzech odsłonach: zachęta, pedagogia, nauczanie. Przez ich pryzmat spogląda na składniki Jezusowego systemu religijnego. Wymienia: trzy poziomy cnoty, trzy rodzaje wiary i modlitwy, trzy kategorie poznania, trzy „postawy społeczne”, trzy

<sup>6</sup> B. Górka, *Kerygmat nowotestamentowy w perspektywie podejścia inicjacyjnego*, „Przegląd Religioznawczy” 2014, nr 4, s. 115–132.

<sup>7</sup> B. Górka, *Małżeństwo według Ef 5,21–33*, [w:] tenże, *Chrześcijaństwo pierwotne jako system religijny*, s. 67–87.

<sup>8</sup> Zob. B. Górka, *Jezus a chleb. Interpretacja inicjacyjna* J 6,1–71, Kraków 2010.

<sup>9</sup> B. Górka, *Ewolucyjny charakter chrześcijańskiej moralności*, [w:] tenże, *Chrześcijaństwo pierwotne jako system religijny*, s. 17–34.

<sup>10</sup> B. Górka, *Praxis w oparciu o Mk 10,17–31 i paralele*, [w:] tenże, *Chrześcijaństwo pierwotne jako system religijny*, s. 35–65.

<sup>11</sup> B. Górka, *Prymat Piotra jako istotny element władzy*, [w:] tenże, *Chrześcijaństwo pierwotne jako system religijny*, s. 89–118.

kategorii wtajemniczanych powiązane z dynamizmami natury ludzkiej (namiętność, pożądlivość, kalkulacja dyskursywna)<sup>12</sup>. Również społeczność Kościoła (ekklezja) podlega ewolucji<sup>13</sup>. Klemens rozróżnia 3 stopnie ekklezji w nawiązaniu do trzech stopni plonu z przypowieści i alegorii o losach posianego ziarna<sup>14</sup>.

## 2. Model religijności masowej

Motto:

„Bezbożny nie jest ten, kto odrzuca bogów czczonych przez tłum, lecz ten, kto podziela mniemanie tłumy o bogach”<sup>15</sup>.

„Dlatego pobożność mas jest niczym innym jak bezbożnością z powodu nieznamości prawdy”<sup>16</sup>.

Ten model sięga korzeniami pierwszej połowy IV w. n.e., a ostateczna jego postać wykształtowała się w następstwie upaństwowienia chrześcijaństwa (dekret Teodozjusza Wielkiego odnośnie do supremacji chrześcijaństwa nad cesarstwem po 381 r. n.e.). Znamionuje on tzw. masową religijność, która w wymiarze socjologicznym dominuje główne konfesje chrześcijańskie. Model religijności masowej ma najwięcej wspólnych elementów z religią polityczną. W denominacji luterńskiej opiera się na przesłankach dwuwładzy<sup>17</sup>, w katolicyzmie Zachodu przenika go idea

<sup>12</sup> S. Łuczak, *Disciplina arcani w Kobercach Klemensa Aleksandryjskiego*, [w:] *Disciplina arcani w chrześcijaństwie*, s. 78–80.

<sup>13</sup> „O tego rodzaju ludziach mówi Dawid [por. Ef 4,13 – B.G.], że „spoczną na świętej górze Boga” [Ps 14,1], w najwyższym Kościele...”. Cyt. za: J. Niemirska-Pliszczyńska, *Koberce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1–2, Warszawa 1994, t. 2, s. 176–177 (VI 108,1).

<sup>14</sup> Tamże, VI 114,1–4, s. 180.

<sup>15</sup> Słowa Epikura w *Liście do Menoikeusa*, [w:] D. Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, Warszawa 1968, s. 644.

<sup>16</sup> Tłumaczenie własne za: Klemens Aleksandryjski, *Stromata* 7.7.38.1 [korzystam z: Clemens Alexandrinus, *Stromata*, I–VI, red. O. Stählin, L. Früchtel, Berlin 1960 (t. II); *Stromata*, VII–VIII, *Excerpta ex Theodoto – Eclogae propheticae – Quis dives salvetur – Fragmente* (t. III), red. O. Stählin, Leipzig 1909]. Tłumaczenie J. Niemirskiej-Pliszczyńskiej: „Dlatego religijność mas jest niczym innym jak bluźnierstwem w stosunku do Boga z powodu nieznamości prawdy” – przekracza granicę dowolności przekładu. Cyt. tenże, *Koberce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 2, s. 248 (VII 38,2).

<sup>17</sup> Bóg rządzi światem dwoma ramionami. Władza świecka rozumiana jest jako ramię Boga realizującego swoją wolę przez królów i książąt, ale jest ściśle sprzężona z władzą Słowa. Ta druga nie jest władzą kościelną w sensie ścisłym, ale władzą Boga działającego przez Słowo w świecie i Kościele. Zob. M. Luter, *O świeckiej zwierzchności, w jakiej mierze należy być jej posłusznym*, przeł. M. Hintz, [w:] M. Luter, *Pisma etyczne*, t. 6, Bielsko-Biała 2009, s. 179–215.

papocezaryzmu (papież jest cesarzem), w prawosławiu – ceszaropapizmu (cesarz jest papieżem).

Jako że chrześcijaństwo jest najprawdziwszą religią, to za jej wyborem przemawiają racjonalne argumenty determinujące wolę. Jako najprawdziwsza religia jest też najbardziej cywilizowaną, stąd staje się powinnością obywatelską. Do wyposażenia porządnego obywatela należy bycie chrześcijaninem (z tym zastrzeżeniem, że współcześnie nie ma mody na chrześcijaństwo jako na religijne i kulturowe uposażenie statystycznego Europejczyka...).

W dziedzinie soteriologii punkt ciężkości został przesunięty na zbawienie eschatyczne tak dalece, że cały apostolski proces rewitalizacji istoty ludzkiej redukuje się do eschatycznego zbawienia duszy. Wprawdzie uznaje się, że to zbawienie wysłużył nam Jezus przez swoją śmierć, to jednak tradycjonalistyczną soteriologię przenika scholastyczna, anzelmiańska koncepcja satysfakcji<sup>18</sup>, którą w formie karykaturalnej można przedstawić w nawiązaniu do relacji „pieska i pana”. Kiedy piesek ugryzie jakiegoś pana, to jedynie pan pieska może stosownie przeprosić pogryzionego pana, bowiem piesek potrafi jedynie pana pogryźć, ale nie potrafi go przeprosić. Model tej sytuacji ekstrapolowano w sferę religijną: człowiek przez grzech mógł Pana Boga jedynie „ugryźć”, ale nie mógł Go za to stosownie przeprosić, bo obraził Go nieskończenie. W tej sytuacji musiał pojawić się na ziemi Bóg-Człowiek, który jako Człowiek w imieniu człowieka, przeprosił adekwatnie Boga jako Bóg. Zaś wiecznie winnemu człowiekowi nie pozostaje nic innego, jak postawa dozgonnej ekspiacji na tym „padole płaczu”. Celem tej ekspiacji jest zbawienie, czyli mozolne dotarcie do nieba. W tym modelu od strony perspektywicznej chrześcijaństwo stanowi bezpieczną przechowalnię na wieczność, swoistą firmę ubezpieczeniową.

W przepowiadaniu akcent spoczywa na perswazji odwołującej się z zasady do sfery emocjonalnej. W sytuacji posiadania słabszych argumentów, kaznodzieja wzmacnia siłę głosu... Istotnym składnikiem przepowiadania jest moralizowanie polegające na naprzemiennej zachęcie i połajaniu. Kult w wymiarze publicznym sprowadza się do sprawowania sakramentów w budynku świątyni. Budynek kościelny kojarzy się z punktem wymiany usług duchowych (popyt oraz podaż kultu). Publiczny kult bardziej przypomina musztrę wojskową niż celebrację misterium. Kult prywatny sprowadza się do prywatnej modlitwy i lektury duchowej. Za sakramentalistyczną praktyką podąża wykładnia teologii sakramentów, w której wypukła się

<sup>18</sup> Św. Anzelm najobszerniej wyłożył ideę satysfakcji w *Cur Deus Homo* (1094–1098), zob. *Dlaczego Bóg stał się człowiekiem*, [w:] Św. Anzelm, *O Wcieleniu*, tłum. i wstęp A. Roslan, Poznań 2006.

ich skuteczność *ex opere operato*; sakramenty stwarzają to, na co wskazują. Np. sakrament chrztu jest środkiem zbawienia wiecznego. Ten zatem, kto nie ochrzci się, kładzie na szali sprawę swojego zbawienia i potępienia wiekuistego. Duszpasterstwo generalnie polega na zachęcie i przygotowaniu do godnego oraz regularnego przyjmowania sakramentów, w tym przede wszystkim komunii świętej. Jeśli ktoś czuje się niegodny czy zbrukany grzechami, to ma do dyspozycji „odplamiacz” w postaci sakramentu pokuty.

Moralność stanowi sumę ogólnoludzkich powinności oraz Dekalog plus pewne wezwania Jezusa z Ewangelii. W praktyce panuje w tym zakresie większy lub mniejszy selektywizm. W pedagogii tak należy uformować moralnie człowieka, żeby trzymał się w garści, żeby unikał zła oraz czynił dobro moralne również za pośrednictwem ascezy – oczywiście przy pomocy łaski i środków zbawienia. Mamy w tym wypadku do czynienia z pewną formą semipelagianizmu.

Praxis sprowadza się generalnie do uczynków umartwienia i jałmużny z tego, co zbywa. Kościół stanowi poniekąd zhierarchizowaną piramidę, której podstawą niemalże miażdży laikat. Tzw. wspólnotowość ma charakter nominalny, bowiem realnie wspólnota rozplywa się w masie anonimowości zgromadzenia. Chrześcijaństwo w tej propozycji replikuje w dużej mierze system religijności naturalistycznej, który oczywiście wspiera się na naturalnej potrzebie religijności. Jak skądinąd nam wiadomo, ta naturalna potrzeba jest zwiedziona i zraniona grzechem pierwotnym. Po grzechu pierwotnym naturalna potrzeba religijności z jednej strony popycha nas ku Bogu jako Stwórcy, z drugiej strony staje się jedną z najbardziej subtelnych i wyrafinowanych form ucieczki sprzed oblicza Boga Żyjącego jako Zbawcy (zob. Rdz 3,8nn.). System religijności naturalistycznej wprawdzie został pozbawiony w chrześcijaństwie elementów politeistycznych w zakresie doktryny – ale bynajmniej nie w zakresie struktury wiary statystycznego wierzącego. Przejście z politeizmu i bałwochwalstwa do wiary w wymiarze egzystencjalnym może dokonać się jedynie na drodze strategii wtajemniczenia, którego nie zdoła zastąpić ułomna katechizacja szkolna czy powierchowne przepowiadanie kościelne.

W modelu religijności masowej nie ma *disciplina arcani* – poza pewnymi jej śladami w rytuale chrztu i w programie przygotowania kandydata do kapłaństwa. Zresztą na *disciplina arcani* nie ma nawet zapotrzebowania, gdyż Jezus i Apostołowie wszystko objawili w ogólnodostępnych pismach Nowego Testamentu. Jeśli wierzący czegoś nie wie, co dotyczy spraw wiary i moralności, a proboszcz nie potrafi mu tego wyjaśnić, ma on do dyspozycji Magisterium Kościoła, które klarownie i autorytatywnie zinterpretuje każ-



dą prawdę z tego zakresu. Chrześcijaństwo w tym modelu religijności jest pewnego rodzaju odbiciem na ziemi boskiego kosmosu na podobieństwo odbicia gwiazdowego nieba w wodach jeziora. Im więcej jaśniejących punktów odbicia, tym lepiej dla religijności. Tymi punktami są np.: piramidalna hierarchia, wystawne świątynie, okazała liturgia, solenny sakramentalizm, celibat duchownych...

Problem polega na tym, że ten model jest istotnie powiązany z innymi sektorami naturalnej działalności człowieka, w tym najbardziej ze sferą polityczną. Obojętnie, czy to będzie melange polityki z religią, czy religii z polityką, i tak w ostateczności religia w tym modelu staje się zakładnikiem polityki i poniekąd dzieli jej los. Zamiast konkluzji przytoczę wypowiedź Wincentego z Lerynu (?–450): „Więc cóż ma uczynić chrześcijanin katolik, jeśli jakaś cząsteczka Kościoła oderwie się od wspólności powszechnej wiary? Nic innego, jeno przełoży zdrowie całego ciała nad członek zakaźny i zepsuty. A jak ma postąpić, jeśliby jakaś nowa zaraza już nie cząstkę tylko, lecz cały naraz Kościół usiłowała zakazić? Wtedy całym sercem przyłgnąć winien do starożytności: tej już chyba żadna nowość nie zdoła podstępnie podejść”<sup>19</sup>. Z perspektywy Wincentego z Lerynu zapewne model religijności masowej jest nowością z punktu widzenia kryterium starożytności.

### 3. Model ignacjański

Model ignacjański rekonstruuje głównie na podstawie treści książeczki *Ćwiczeń duchownych* św. Ignacego<sup>20</sup>, która przeznaczona jest dla kierownika jako pomoc w udzielaniu rekolekcji. W książeczce *Ćwiczeń* św. Ignacy skodyfikował własne doświadczenie mistyczne a także zawarł osobistą praktykę wprowadzania innych w to doświadczenie.

*Ćwiczenia duchowne* udzielane według tej książeczki są źródłem religijności ignacjańskiej oraz jezuickiej. Gdy mowa o religijności jezuickiej – są źródłem głównym, ale nie jedynym; integralnym składnikiem religijności jezuickiej są np. *Konstytucje Towarzystwa Jezusowego*<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Wincenty z Lerynu, *Pamiętnik. Commonitorium*, przeł. J. Stahr, (POK t. 8), Poznań 1928, s. 8 (III,4).

<sup>20</sup> Św. I. Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, przekł. J. Ożóg, Kraków 2008. Należy zdać sobie sprawę z tego, że okazjonalne odniesienia do samych *Ćwiczeń* czy książeczki *Ćwiczeń* znajdują się w innych dziełach św. Ignacego (np. *Autobiografia, Konstytucje Towarzystwa Jezusowego*).

<sup>21</sup> Zob. np. T. Kotlewski, *Wprowadzenie do duchowości ignacjańskiej. Źródła – epoka – doświadczenie*, „Studia Bobolanum” 2 (2003), s. 111-134; J. Augustyn, *Duchowość ignacjańska*, „Przegląd Religioznawczy” 2012, z. 2, s. 121-136.

### 3.1. Prezentacja pedagogii „Ćwiczeń duchownych” Uwagi wstępne

Na początku książeczki *Ćwiczeń duchownych* św. Ignacy zamieścił *uwagi wstępne*, których „celem jest niesienie pomocy zarówno temu, kto *Ćwiczeń* udziela, jak i temu, kto je otrzymuje”<sup>22</sup>. W pierwszej uwadze formułuje on opisową definicję *Ćwiczeń duchownych*, przez które rozumie wiele duchowych czynności, przygotowujących i usposabiających duszę, by mogła „się pozbyć nieuporządkowanych przywiązań, a gdy się ich już pozbędziemy, żeby szukać woli Bożej i odnajdywać ją w ułożeniu własnego życia tak, by zbawić duszę”<sup>23</sup>. *Ćwiczenia duchowne* składają się z czterech części, którym odpowiadają „nierówne cztery tygodnie” w takim znaczeniu, że ich całość powinna się zamknąć „w mniej więcej w trzydziestu dniach. Pierwsza część rekolekcji zajmuje się rozważaniem i kontemplowaniem grzechów, druga – życiem Chrystusa, Pana naszego, aż do Niedzieli Palmowej włącznie, trzecia – męką Chrystusa, naszego Pana, a czwarta – zmartwychwstaniem i wstąpieniem do nieba z dodaniem trzech sposobów modlitwy”<sup>24</sup>.

Preferowaną przez św. Ignacego jest forma udzielania całych *Ćwiczeń* w ciągu około 30 dni osobie przebywającej w odosobnieniu i zachowującej całkowite milczenie<sup>25</sup>. Z drugiej strony człowiekowi zdolnemu, wykształconemu czy pełniącemu publiczną funkcję można udzielać *Ćwiczeń* w życiu powszednim jedną godzinę dziennie, rozciągając je w dłuższy okres<sup>26</sup>. Jeśli ktoś chce przyjąć pouczenie jedynie do pewnego momentu, by do jakiegoś stopnia zaspokoić własną duszę, tego instruuje się jedynie odnośnie do odprawiania rachunków sumienia oraz codziennego rozważania grzechów i przykazań, zalecając mu cotygodniową spowiedź i częstą komunię. Natomiast, gdy się okaże, że odprawiający miesięczne rekolekcje jest słabego zdrowia albo obdarzony został mniejszymi zdolnościami, temu daje się łatwiejsze ćwiczenia i doprowadza się go do spowiedzi, nie wychodząc poza pierwszy tydzień<sup>27</sup>. „Chodzi tu zwłaszcza o sytuacje, kiedy u innych można osiągnąć większy owoc, a dla wszystkich brakuje czasu”<sup>28</sup>.

<sup>22</sup> Św. I. Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, s. 9.

<sup>23</sup> Tamże, s. 9 [uwaga 1]. Druga definicja *Ćwiczeń* znajduje się w ich tytule: „Ćwiczenia duchowne, mające na celu odniesienie zwycięstwa nad samym sobą i uporządkowanie swego życia tak, by nie ulegać jakimkolwiek nieuporządkowanemu przywiązaniu”. Tamże, s. 20 [uwaga 21].

<sup>24</sup> Tamże, s. 10–11 [uwaga 4].

<sup>25</sup> Tamże, s. 18–19 [uwaga 20].

<sup>26</sup> Tamże, s. 18 [uwaga 19].

<sup>27</sup> Tamże, s. 17 [uwaga 18].

<sup>28</sup> Tamże, s. 18 [uwaga 18].

Udzielający *Ćwiczeń* musi uwzględnić wiele elementów po stronie rekolektanta. „Tych ćwiczeń należy udzielać odpowiednio do usposobienia ludzi, którzy chcą odprawiać ćwiczenia duchowne, to znaczy z uwzględnieniem ich wieku, wykształcenia lub uzdolnień”<sup>29</sup>. Z drugiej strony oczekuje się, że rekolektant wejdzie w *Ćwiczenia* wspaniałomyślnie, to znaczy, że na szali postawi swoją osobę i to, co posiada<sup>30</sup>. W wersji preferowanej rekolektant jest zobligowany do odprawienia 5 ćwiczeń w ciągu dnia (o północy, rano po wstaniu, przed Mszą świętą przed obiadem, w czasie nieszpórów i godzinę przed kolacją). Ten układ rozmyślań należy zachować w całych *Ćwiczeniach*, z wyjątkiem czwartego tygodnia, gdzie istnieje zalecenie odprawienia 4. ćwiczeń. Każde ćwiczenie powinno trwać godzinę (razem z 15 minutową refleksją przeprowadzaną zaraz po<sup>31</sup>)<sup>32</sup>. Celem pojedynczego ćwiczenia jest osiągnięcie wewnętrznego zrozumienia rzeczy boskich i smakowania w nich<sup>33</sup>.

W trakcie odprawiania *Ćwiczeń* rekolektant powinien być aktywnie i całkowicie podporządkowany temu, który udziela mu rekolekcji (nazywa się go popularnie kierownikiem). Kierownik przede wszystkim dostarcza rekolektantowi w punktach materiał do rozważań. Ma mieć wgląd w jego myśli, odczucia i poruszenia duchowe, by mu bardziej pomagać przez aplikację odpowiednich ćwiczeń<sup>34</sup> oraz przepisanych uwag i innych instrukcji. Z drugiej strony kierownik powinien zachować w odniesieniu do rekolektanta ekstremalną obojętność, „języczka u wagi”: „Toteż niech dający je [ćwiczenia – B.G.] nie skłania się na jedną lub na drugą stronę, lecz raczej niech stoi w środku jak języczek u wagi i nich dozwoli, by Stwórca bezpośrednio działał ze stworzeniem, a stworzenie ze swoim Stwórcą i Panem”<sup>35</sup>.

Przed wejściem w bramę *Ćwiczeń* św. Ignacy zamieścił charakterystyczne wezwanie – adresowane zarówno dla udzielającego jak i odprawiającego – o zachowanie postawy krańcowego szacunku do odmiennego zdania drugiego. Można je określić zasadą ocalenia zdania bliźniego i jego samego<sup>36</sup>.

<sup>29</sup> Tamże, s. 16 [uwaga 18].

<sup>30</sup> Tamże, s. 11 [uwaga 5].

<sup>31</sup> Tamże, s. 43 [addycja 5].

<sup>32</sup> Tamże, s. 13 [uwaga 12].

<sup>33</sup> Tamże, s. 10 [uwaga 2].

<sup>34</sup> Tamże, s. 16 [uwaga 17].

<sup>35</sup> Tamże, s. 15 [uwaga 15].

<sup>36</sup> Tamże, s. 20 [uwaga 22]. Na temat tej uwagi jezuita Aleksander Jacyniak obronił doktorat w 2009 (*Znaczenie praesupponendum w „Ćwiczeniach duchowych” św. Ignacego Loyoli i kierownictwie duchowym*), który w wersji książkowej został opublikowany pt. *Zrozumieć bliźniego*, Kraków 2010.

*Tydzień pierwszy*

Bramą do *Ćwiczeń duchownych* jest fundament, który jak w pigułce zawiera ideę całych rekolekcji. Św. Ignacy formułuje w nim cel życia człowieka („człowiek został stworzony, aby Boga, naszego Pana, wielbił, okazywał Mu cześć i służył Mu – i dzięki temu zbawił duszę swoją. Inne rzeczy na powierzchni ziemi stworzone zostały dla człowieka i po to, by mu służyć z pomocą w zmierzaniu do celu, dla którego został stworzony”) oraz trzy postawy, które prowadzą do tego celu: tantum quantum (o tyle używać rzeczy stworzonych, o ile pomagają w osiągnięciu celu fundamentu), obojętność (wobec rzeczy stworzonych) oraz *magis* (wybór tego, co bardziej przybliży do celu fundamentu)<sup>37</sup>.

Po rozmyślaniu nad treściami fundamentu, kierownik ma wdrożyć rekolektanta do dwukrotnego w ciągu dnia odprawiania rachunku szczegółowego sumienia, który będzie mu towarzyszyć przez całe *Ćwiczenia* oraz do rachunku sumienia ogólnego (jezuita jest zobligowany do odprawiania go przez całe życie)<sup>38</sup>. Rachunek ogólny w trakcie tych „Ćwiczeń ma na celu oczyszczenie się i lepszą spowiedź<sup>39</sup>, natomiast rachunek szczegółowy należy odprawiać w celu usunięcia uchybień i niedbalstw w odprawianiu ćwiczeń i w zachowywaniu addycji<sup>40</sup>.

Rozmyślanie drugie pierwszego tygodnia jest o grzechu aniołów, Adama i Ewy oraz statystycznego człowieka, który przez jeden ciężki grzech poszedł do piekła. Ramą duchowościową dla ćwiczeń tego tygodnia jest treść wprowadzenia do rozmyślenia o grzechu oraz rozmowa końcowa. We wprowadzeniu św. Ignacy zaleca patrzeć na swoją duszę „jakby była uwięziona w tym mogącym się zepsuć ciele, a cały ten układ na tej łąz dolinie był na wygnaniu wśród dzikich zwierząt. Przez wyraz układ mam na myśli duszę i ciało”. W zakończeniu rozmyślenia św. Ignacy poleca wyobrazić sobie Chrystusa rozpiętego na krzyżu, który umarł za grzechy rekolektanta i przeprowadzić z Nim rozmowę o sugerowanej treści. „Rozmowa odbywa się właściwie, jeżeli się mówi, jak przyjaciel mówi do przyjaciela, lub jak sługa do pana, raz prosząc o jakąś łaskę, to znów się obwiniając z powodu uczynionego zła, a czasem przedstawiając swoje sprawy i prosząc o radę<sup>41</sup>. Św. Ignacy od samego początku *Ćwiczeń* usiłuje wprowadzić rekolektanta w intymny związek z Jezusem jako Człowiekiem.

<sup>37</sup> Tamże, s. 21–22 [uwaga 23].

<sup>38</sup> Tamże, s. 22–30.

<sup>39</sup> Tamże, s. 25.

<sup>40</sup> Tamże, s. 46.

<sup>41</sup> Tamże, s. 32–35.

Drugie ćwiczenie jest medytacją o grzechach własnych dokonanych na przestrzeni całego życia. Z przeglądu grzechów rekolektant powinien wyjść z okrzykiem pełnego *zdumienia i wstrząsu*, że cały wszechświat mimo grzeszności znosił go dotąd cierpliwie. Rozmyślanie należy „zakończyć rozmową o miłosierdziu, rozważając i składając dziękczynienie Bogu naszemu Panu za to, że dał mi życie aż do dnia dzisiejszego, i za Jego łaską postanowić poprawę na przyszłość”<sup>42</sup>.

Ważną rolę spełnia rozmyślanie trzecie, o piekle, które, przy zastosowaniu wszystkich zmysłów, ma doprowadzić rekolektanta do wewnętrznego poznania kary, jaką cierpią potępieni, żeby w ostateczności obawa przed karą piekła powstrzymała go przed popadnięciem w grzech. To rozmyślanie św. Ignacy poleca odprawiać przez cały dzień (5 razy)<sup>43</sup>. Należy w tym miejscu podkreślić, że św. Ignacy wielką wagę przywiązuje do powtórek ćwiczeń w celu utwierdzenia ich dotychczasowego owocu. W ćwiczeniu trzecim postuluje powtórzyć pierwsze i drugie, a w czwartym – zebrać to, co było w trzecim<sup>44</sup>. Na zakończenie tego tygodnia św. Ignacy zaleca, ale nie poleca, odprawienie spowiedzi generalnej, uzasadniając to w ten sposób: „Chociaż ten, kto się spowiada każdego roku, nie jest wcale zobowiązany do spowiedzi generalnej, to jednak gdy ją odprawi, będzie miał większy pożytek i zasługę, ponieważ odczuje większy żal za wszystkie grzechy i złośliwości całego życia”<sup>45</sup>.

Św. Ignacy w książeczce *Ćwiczeń* do pierwszego tygodnia rekolekcji załączył tzw. addycje i uwagi „mające na celu lepsze odprawianie ćwiczeń i pewniejsze odnalezienie tego, czego się pragnie”. Są to instrukcje dotyczące: przyjęcia odpowiedniej postawy i wytworzenia odpowiedniego nastroju wewnętrznego oraz zewnętrznego sprzyjającego modlitwie; umartwienia ciała, oczu i głosu oraz ograniczenia jedzenia, spania; zewnętrznych pokut<sup>46</sup>. Kierownik powinien też w odpowiednim momencie tego tygodnia zapoznać rekolektanta z 14 *regułami rozeznawania duchów* przewidzianych na tę porę<sup>47</sup>.

### *Tydzień drugi*

Jest kluczowym etapem w strukturze ignacjańskich rekolekcji i odpowiada etapowi oświecenia w duchowości chrześcijaństwa. Otwiera go

---

<sup>42</sup> Tamże, s. 35–37.

<sup>43</sup> Tamże, s. 39–41.

<sup>44</sup> Tamże, s. 38–39.

<sup>45</sup> Tamże, s. 30–31.

<sup>46</sup> Tamże, s. 41–46.

<sup>47</sup> Tamże, s. 12–13 [uwaga 9]; s. 133–139.

medytacja o *wezwaniu króla*, który jest figurą przewodnią tego „najdłuższego tygodnia”. Medytacja składa się z dwóch części. W pierwszej części rekolektant tworzy sobie wyobrażenie króla ziemskiego, którego wołą jest podbicie „całej ziemi niewiernych”, i który wzywa go do przyłączenia się do tej misji. Rekolektant budzi w sobie postawę rycerza, któremu honor nie pozwala na wymówkę. W drugiej części medytacji następuje przeniesienie obrazu ziemskiego króla na Jezusa. Medytacja kończy się modlitwą, w której rekolektant deklaruje chęć naśladowania Jezusa w całokształcie misji, tak w cierpieniu jak i w chwale – jeśli Bóg zechce go „wybrać i przyjąć do takiego rodzaju życia i stanu”<sup>48</sup>. To ćwiczenie należy odprawić dwa razy w ciągu dnia. Otwiera ono perspektywę na wybór, który nastąpi pod koniec tego tygodnia.

Tę i kluczowe medytacje drugiego tygodnia przeplatają kontemplacje wydarzeń z życia Jezusa (w początkowym okresie tygodnia dotyczą wydarzeń z tzw. dzieciństwa Jezusa). Kontemplacje te otwiera modlitwa przygotowawcza składająca się z trzech wprowadzeń. W dwóch pierwszych wprowadzeniach św. Ignacy każe przypomnieć sobie, jak „Druga Osoba staje się człowiekiem, aby zbawić rodzaj ludzki” oraz przebiec cały świat, by skupić uwagę na domu Maryi w Nazaret. W trzecim wprowadzeniu należy poprosić o „wewnętrzne poznanie Pana, który dla mnie stał się człowiekiem, abym Go bardziej kochał i naśladował”<sup>49</sup>. To wprowadzenie ma być powielane przy kolejnych kontemplacjach drugiego i trzeciego tygodnia<sup>50</sup>. Drugim kluczowym ćwiczeniem tego tygodnia jest „rozmyślanie o dwóch sztandarach. Jeden należy do Chrystusa, najwyższego naszego Wodza i pana, drugi do Lucyfera, śmiertelnego wroga naszej ludzkiej natury”. Rekolektant we wprowadzeniu ma prosić o poznanie podstępów złego oraz sekretu działania Chrystusa. Lucyfer kusi za pomocą trzech rzeczy: bogactwa, chwały światowej i pychy. Bóg poprzez Chrystusa zwalcza strategię Lucyfera za pośrednictwem ubóstwa, pogardy zaszczytów i pokory. W zakończeniu rozmyślenia należy sformułować jedną prośbę skierowaną oddzielnie do trzech osób: Maryi, Jezusa i Boga Ojca o łaskę przyjęcia pod sztandar Jezusa w najwyższym ubóstwie duchowym, a jeśli się Bogu podoba, w ubóstwie rzeczywistym oraz o łaskę znoszenia obelg i zniewag, byleby móc lepiej naśladować Jezusa<sup>51</sup>. Św. Ignacy posiadał sekret inicjacji chrześcijańskiej, w trakcie której na etapie oczyszczenia następuje zasadnicze starcie rekolektanta z demonem w najgłębszych poziomach egzystencji ludzkiej.

<sup>48</sup> Tamże, s. 47–50.

<sup>49</sup> Tamże, s. 50–53.

<sup>50</sup> Tamże, s. 66.

<sup>51</sup> Tamże, s. 60–63.

Ćwiczenie *o dwóch sztandarach* otwiera perspektywę na wybór i stanowi jego dalsze przygotowanie. Jeszcze tego samego dnia św. Ignacy poleca odprawić rozmyślanie „o trzech parach ludzi, abyśmy mogli wybrać to, co najlepsze”. Te pary reprezentują trzy rodzaje przywiązania do rzeczy nabytej. Pierwsza para nie odwiązuje się od niej, druga – uwalnia się pozornie, trzecia spełnia postulatory zawarte we fundamencie. Obydwa kluczowe rozmyślenia: *o wołaniu króla* i *o dwóch sztandarach* przygotowują ćwiczącego pod preferowany przez św. Ignacego wybór stylu życia na podstawie ubóstwa rzeczycywiście<sup>52</sup>.

Ugruntowanie owoców tych zasadniczych rozmyślań następuje przez serię kontemplacji z publicznego życia Jezusa; od chrztu nad Jordanem aż po niedzielę Palmową, które należy odprawić między 5 a 12 dniem owego „tygodnia”<sup>53</sup>. Wprowadzenie do nich ma powielać wprowadzenie z kontemplacji *o narodzeniu*, a zakończenie – zakończenie z rozmyślenia *o dwóch sztandarach*. Ten tok postępowania należy zachować do końca trzeciego tygodnia. Ważną rolę spełniają powtórki kontemplacji z zastosowaniem pięciu zmysłów, które są swoistym rodzajem wizualizacji ewangelicznych zdarzeń. Św. Ignacemu chodzi o totalne wejście rekolektanta w postawę uczestniczącą a najlepiej do tego celu nadaje się wyobrazeniowa inscenizacja.

Teraz św. Ignacy przechodzi do bezpośredniego przygotowania rekolektanta do dokonania wyboru drogi życia. W tym celu stawia przed nim rozmyślanie *o trzech stopniach pokory*, zalecając rozważać jego treści przez cały dzień. Pierwszy stopień reprezentuje życie człowieka, który unika grzechu ciężkiego, drugi – unika grzechu lekkiego, trzeci – żyje według postawy *magis* z fundamentu: „żeby lepiej naśladować Chrystusa, naszego Pana, i być bardziej do Niego podobnym, chcę wybrać raczej ubóstwo z Chrystusem ubogim niż bogactwo, raczej zniewagi z Chrystusem pełnym zniewag niż zaszczyty. Pragnę też, żeby mnie uważano raczej za obłąkanego i głupca dla Chrystusa, którego wcześniej za takiego uważano, niż za mądrego i roztropnego na tym świecie”<sup>54</sup>.

We wstępie do strategii dokonania wyboru św. Ignacy przestrzega przed myleniem celu ze środkami, następnie ukazuje, czego dotyczy wybór. Wybór dotyczy rzeczy dobrej lub obojętnej moralnie. Poza tym jedne rzeczy podpadają pod wybór niezmienny, np. kapłaństwo czy małżeństwo (jeżeli był niewłaściwy, trzeba go uczynić właściwym, natomiast gdy był właściwy – przejść do udoskonalenia wyboru), inne – pod wybór zmienny

---

<sup>52</sup> Tamże, s. 63–65.

<sup>53</sup> Tamże, s. 66–68.

<sup>54</sup> Tamże, s. 69–70.

(przyjęcie dóbr lub rezygnacja z nich)<sup>55</sup>. Wreszcie św. Ignacy przechodzi do sedna sprawy wyboru, odsłaniając najpierw kuchnię podejmowania decyzji. Oferuje kilka sposobów pomocnych w dokonaniu trafnego wyboru. Pierwszy sposób zawiera trzy pory. Pierwsza pora polega na olśnieniu, druga na oświeceniu poprzez doświadczane pocieszenia i strapienia, trzecia pora, spokojna – na swobodnym i spokojnym posługiwaniu się władzami naturalnymi<sup>56</sup>. W trzeciej porze św. Ignacy podpowiada dwa możliwe rozwiązania. Pierwsze polega na osiągnięciu stanu, w którym należy prosić Boga, „aby poruszył moją wolę i uświadomił mi, co powinienem uczynić w tej sprawie, by to było ku większej Jego chwale i czci. Ten wybór powinien się odbywać pod wpływem większego poruszenia rozumu...”<sup>57</sup> Jeśli nie uda się dokonać wyboru w oparciu o dotychczasowe sposoby, pozostaje ostatnia możliwość. Można ją określić racjonalistyczną regułą: iść za tym, co w takiej sytuacji poradziłbym wybrać człowiekowi niezajomemu; albo co wybrałby, stojąc w obliczu śmierci czy w obliczu sądu<sup>58</sup>.

Tym, którzy nie dokonują w trakcie *Ćwiczeń* zasadniczego wyboru, św. Ignacy proponuje przeprowadzenie reformy dotychczasowego życia. Należy wtedy ćwiczącego doprowadzić do refleksji, że „o tyle postąpi we wszystkich sprawach duchowych, o ile się wyzwoli z miłości własnej, swoich pragnień i własnych korzyści”<sup>59</sup>. Św. Ignacy jawi się jako kierownik niezwykle praktyczny i trzeźwy. Stworzył on taki system reguł wyboru, żeby rekolektant nie wyszedł z drugiego tygodnia rekolekcji bez stosownej decyzji. Zresztą brak tej decyzji przekreśli dotychczasowe owoce *Ćwiczeń* i postawi pod znakiem zapytania jego dalsze uczestnictwo w nich. W odpowiednim momencie drugiego tygodnia kierownik musi zapoznać rekolektanta z 8 *regułami rozeznawania duchów* odpowiadających temu etapowi. Te reguły uczą identyfikacji działania dobrego i złego ducha poprzez strapienia czy pocieszenia<sup>60</sup>. Już po powtórzeniu pierwszego ćwiczenia o *wołaniu króla* oraz drugiego o *dwóch sztandarach*, św. Ignacy zaleca „zawsze zwracać uwagę na te szczególne miejsca, w których człowiek doznał jakiegoś poznania, pociechy lub strapienia”<sup>61</sup>.

<sup>55</sup> Tamże, s. 71–73.

<sup>56</sup> Tamże, s. 73–74.

<sup>57</sup> Tamże, s. 74–75.

<sup>58</sup> Tamże, s. 76–77.

<sup>59</sup> Tamże, s. 77–78.

<sup>60</sup> Tamże, s. 13 [uwaga 10]; s. 139–142.

<sup>61</sup> Tamże, s. 55.



### *Tydzień trzeci*

Trzeci i czwarty tydzień odpowiada etapowi zjednoczenia w teologii duchowości. Tydzień trzeci tworzy zestaw kontemplacji, których treścią są ewangeliczne wydarzenia od momentu wyjścia Jezusa z Betanii aż po złożenie Go w grobie<sup>62</sup>. Rekolektant poprzez preferowany i dokonany wybór *opcji Jezusa* jest stosownie przygotowany na przejście z Jezusem drogi krzyżowej. Wątkiem głównym tego tygodnia jest z jednej strony ukrywanie się Bóstwa Jezusa, z drugiej głęboka refleksja, że Jezus z powodu grzechów rekolektanta idzie na mękę. To ma w nim wzbudzić przeżycie wewnętrznej udręki z powodu wielkiego udręczenia, jakie Jezus *zniósł dla mnie*. Postawą oczekiwaną jest przyłgnięcie rekolektanta do Jezusa w cierpieniu i znieważeniu. Na końcu tego tygodnia św. Ignacy zaleca zrekapitulować całą mękę Jezusa w powtórkowej kontemplacji, odprowadzanej pięciokrotnie w jednym dniu<sup>63</sup>.

Do kontemplacji tego tygodnia św. Ignacy dołączył „reguły do zaprowadzenia ładu w jedzeniu”. Mają one wesprzeć rekolektanta w tym, by stał się „panem siebie tak w sposobie jedzenia, jak i w ilości tego, co spożywa”<sup>64</sup>. W tych regułach znajdujemy wskazówki, które można odnieść do korzystania z wielu innych przyjemności, które są godziwe, ale niosą w sobie ryzyko nieuporządkowania. Tu mamy genezę chrześcijańskiego *savoir vivre w ignacjańskiej propozycji*.

### *Tydzień czwarty*

To jest „najkrótszy” tydzień ze wszystkich i odprowadzany w radosnym nastroju. Św. Ignacy radzi przystosować warunki zewnętrzne do podtrzymania atmosfery radości i dobrego nastroju oraz powstrzymać się od umartwień. Rekolektant koncentruje się na kontemplacjach, których przedmiotem są spotkania Jezusa Zmartwychwstałego (pierwsze spotkanie z Maryją Matką) aż do momentu Wniebowstąpienia. Zamierzonym owocem kontemplacji jest doświadczenie radości i wesela płynących ze Zmartwychwstania Jezusa. Rekolektant rozmyśla „nad tym, jak Bóstwo, które się wydawało ukryte podczas męki, jawi się i ukazuje teraz tak cudownie w najświętszym zmartwychwstaniu przez swoje prawdziwe i najświętsze

---

<sup>62</sup> Św. Ignacy zdradza w tym miejscu genialną intuicję biblijną. Namaszczenie nóg przez Marię jest w istocie desygnowaniem Jezusa na śmierć, co staje się bardziej oczywiste w świetle ówczesnych żydowskich zwyczajów grzebalnych utrwalonych potem w Misznie.

<sup>63</sup> Św. I. Loyola, *Ćwiczenia duchowe*, s. 79–87.

<sup>64</sup> Tamże, s. 87–89.

skutki. Powinien także przyglądać się zadaniu pocieszania, jakie wypełnia Chrystus, nasz Pan; porównać [to trzeba z tym, jak] przyjaciele zwykli pocieszać przyjaciół”<sup>65</sup>.

Ostatnim ćwiczeniem, podsumowującym a zarazem przeprowadzającym rekolektanta z *Ćwiczeń* w codzienność jest *contemplatio ad amorem* (*kontemplacja dla uzyskania miłości*). Nawiązuje ona do wizji Ignacego nad rzeką Cardoner, syntetyzującej dotychczasowe objawienia świętego, na podstawie których stworzył książeczkę *Ćwiczeń*<sup>66</sup>. W drugim wprowadzeniu kontemplacji „dla uzyskania miłości św. Ignacy poleca prosić o wewnętrzne poznanie tak wielkiego dobra, jakie otrzymałem, bym to w całości poznał i mógł kochać i służyć we wszystkim Jego Boskiemu Majestatowi”. Po pierwszym punkcie kontemplacji rekolektant ma odmówić modlitwę całkowitego powierzenia się:

Zabierz, Panie, i przyjmij całą moją wolność, pamięć moją, mój rozum i całą moją wolę, wszystko, co mam i co posiadam.

Ty mi to, Panie, dałeś Tobie to zwracam. Wszystko jest Twoje. Rozporządzaj tym według Twojej woli.

Daj mi tylko miłość Twoją i łaskę, a to mi wystarczy<sup>67</sup>.

Ta kontemplacja wprowadza rekolektanta w odczucie obecności Boga we wszystkich stworzeniach, w doświadczenie tego, że wszystkie dary zstępują od Niego.

Na samym końcu książeczki św. Ignacy zamieścił 18 reguł o trzymaniu z Kościołem, które dotyczą każdego adepta *Ćwiczeń*, a w szczególności sposób obliżają jezuitów<sup>68</sup>.

### 3.2. Krytyczna ocena

Ignacjański model religijności jest efektem mistycznego doświadczenia św. Ignacego, które zrodziło się na skrzyżowaniu późnośredniowiecznego modelu rycerskości, odwołującego się do etosu honoru i heroiczności z modelem duchowości mistycznej, skoncentrowanej na indywidualnym poszukiwaniu zbawienia duszy poprzez dążenie do doskonałości na drodze ćwiczeń duchowych oraz praktykowania ascezy i cnoty. Trzeba w tym miejscu wyraźnie podkreślić, że św. Ignacy ideę doskonałości zastępuje ideą *magis* (*więcej*). Etos rycerski, którego składnikiem jest idea walki w obronie wiary

<sup>65</sup> Tamże, s. 90–93.

<sup>66</sup> Św. I. Loyola, *Opowieść pielgrzyma* 30, [w:] *Opowieść Pielgrzyma – autobiografia*, Kraków 2007.

<sup>67</sup> Św. I. Loyola, *Ćwiczenia duchowe*, s. 94–96.

<sup>68</sup> Tamże, s. 148–152.

czy z niewiernymi, i który szczególnie dochodzi do głosu w sztandarowej medytacji drugiego tygodnia *o wołaniu króla* – stracił dzisiaj jakąkolwiek siłę perswazji. Należy zatem sięgnąć do sedna sprawy. W rzeczy samej Jezus Król jest w tej medytacji figurą Jezusa Mesjasza i koncentruje w sobie ideę uznania w Nim Mesjasza a zarazem wezwanie Mesjasza do pójścia za Nim aż na Kalwarię (Łk 9,23: „jeśli kto chce iść za Mną niech się wyprze samego siebie, niech podejmie każdego dnia swój krzyż i niech idzie za Mną” – tłum. własne).

W odniesieniu do doktryny adept *Ćwiczeń* stawał się w czasach św. Ignacego właściwie reprezentantem nowej ścieżki w ramach dotychczasowej teologii, ścieżki, która posługuje się charyzmatycznym kluczem pedagogii w wierze. W ramach dopowiedzenia do tej kwestii, warto zacytować jedną z reguł ze zbioru *o trzymaniu z Kościołem*: „Wychwalać naukę [teologii] pozytywnej i scholastycznej. Jest bowiem raczej właściwością doktorów pozytywnych, na przykład św. Hieronima [...] wzbudzanie uczuć, żeby we wszystkim kochać Boga, naszego Pana, i służyć mu, natomiast cechą teologów scholastycznych, na przykład świętego Tomasza [...] jest raczej określanie lub wyjaśnianie dla naszych czasów rzeczy koniecznych do zbawienia wiecznego i do lepszego zwalczania i ujawniania wszelkich błędów i fałszów”<sup>69</sup>.

*Reguły o trzymaniu z Kościołem* kierują się generalną zasadą: „pochwalać, [...] ale niekoniecznie naśladować”. Św. Ignacy przyjmuje tę postawę dla bezpieczeństwa własnego i rekoлектanta w epoce, w której „po piętach depcze mu” kilkakrotnie inkwizycja. Poza tym radykalna formuła *Ćwiczeń duchownych* kształtuje się i zostaje zatwierdzona w trakcie zarzewia reformacyjnego. Św. Ignacy zdając sobie sprawę z tego, że żyje w *niebezpiecznych czasach*<sup>70</sup>, poleca zachowywać adeptowi *Ćwiczeń* roztropność, więcej – krańcową ostrożność w ocenach i postawach odnośnie do typowych spraw kościelnych czy zakonnych. Chociaż adepci *Ćwiczeń* zobowiązani są do publicznego pochwalania wielu z tych spraw, to jednak nie są zobligowani do zachowywania ich w całokształcie.

Teologia *Ćwiczeń duchownych* odcisnęła się szczególnym piętnem na teologii moralnej i teologii duchowości Kościoła katolickiego za sprawą jezuitów. W innych działach teologii, w dobie panowania scholastyki, jezuita nie mogli wybić się na oryginalność. Pozostali na stanowisku propagowania i obrony teologii tomistycznej jako najbardziej bezpiecznej dla Kościoła epoki potrydenckiej. Jednak na własny użytek jezuita będą przenikać studia

<sup>69</sup> Tamże, s. 150 [reguła 11].

<sup>70</sup> Tamże, s. 152 [reguła 17].

teologii (poniekąd też i filozofii) charyzmatem *Ćwiczeń*, które odprawiają na początku i na końcu długotrwałej formacji. W tym naśladową drogę samego św. Ignacego, który po mistycznych doświadczeniach zasiadł w szkole (nauka łaciny) a potem w ławach uniwersytetu, by studiować najpierw filozofię a potem teologię (św. Ignacy całą swoją indywidualną drogę doświadczenia Boga przeszedł jako człowiek świecki). Gdy idzie o filozofię, jezuita nie czuli się obligowani nadmierną ostrożnością. Niebawem hiszpański jezuita Franciszek Suarez (1548–1617) stworzył oryginalną odmianę filozofii scholastycznej, która stanie się poniekąd oficjalną filozofią jezuitów do XIX w.<sup>71</sup>

*Ćwiczenia duchowne* kładą też podwaliny pod oryginalną teologię biblijną, na którą do XX wieku nie było większego zapotrzebowania w obrębie katolicyzmu. Kanwą treściową i strukturalną *Ćwiczeń* uczynił św. Ignacy *ewangelię synoptyczną*, która w swoim układzie odzwierciedla strukturę inicjacji Jezusowej i apostołskiej. Św. Ignacy bynajmniej nie ingeruje w tę strukturę inicjacji, ale konfrontuje z nią rekolektanta. Także nie narzuca treściom ewangelicznym żadnej obcej im aury i interpretacji. Wskutek tego *Ćwiczenia* na tym odcinku nie są podatne na dezaktualizację, przeciwnie, otwarte są na postęp w zakresie teologii i hermeneutyki biblijnej. W przepowiadaniu *Ćwiczeń* trudno dopatrzeć się klasycznego kerygmatu, niemniej jednak odzwierciedla się w nich dyskurs uformowany na strukturze progresywnego doświadczenia religijnego, będący jakimś echem kerygmatu nowotestamentowego. Wprawdzie ten dyskurs respektuje trzy etapy doświadczenia mistycznego: oczyszczenie, oświecenie, zjednoczenie, niemniej jednak w kilku sektorach jest spowity redukcjonistyczną perspektywą. Np. w *18 regule o utrzymaniu z Kościołem* św. Ignacy identyfikuje bojaźń służebną (pomaga w wydobyciu się z grzechu śmiertelnego), którą odróżnia od bojaźni synowskiej, „która w całości jest miła i przyjemna Bogu, naszemu Panu, jest bowiem tożsama z miłością Boga”<sup>72</sup>. Nie jest to wszakże cała mapa drogi rozwoju bojaźni w inicjacji chrześcijańskiej, lecz co najwyżej jej ramy – ale do momentu tzw. bojaźni synowskiej. Niewątpliwym atutem *Ćwiczeń duchownych* jest chrystocentryczne ukierunkowanie religijności rekolektanta oraz uwypuklenie w niej medialnej oraz progresywnej roli Jezusa jako Człowieka. Pomimo pewnych ograniczeń w spojrzeniu na progresywną rolę Jezusa, wynikających raczej z ówczesnej, obowiązującej wizji teologicznej,

<sup>71</sup> W. Tatarkiewicz, *Historia Filozofii*, t. 2, Warszawa 1970, s. 31–36. „Charakterystyczne jest to, że z 24 tez, które ostatecznie w 1914 r. Kongregacja Studiów uznała za najistotniejsze dla tomizmu, Suarez uznawał jedynie pięć, właściwie tylko te, które odnosiły się do psychologii”. Tamże, s. 33. Zob. też E. Coreth, H. Schöndorf, *Filozofia XVII i XVIII wieku*, tłum. P. Gwiazdecki, Kęty 2006, s. 17nn.

<sup>72</sup> Św. I. Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, s. 152 [reguła 18].

rekolektant wchodzący wspaniałomyślnie w *Ćwiczenia*, ma szansę i dzisiaj doświadczyć w załączku tego, co było celem pierwotnej inicjacji w chrzest: wejście w postawę szczególnej intymności z Jezusem Człowiekiem jako cierpiącym Sługą Boga<sup>73</sup>.

Kult sakramentalistyczny w wizji *Ćwiczeń* traktuje się jako bazowy dla wszystkich chrześcijan, w tym również dla ich adepta. Niemniej jednak adept traktuje ten kult także jako środek do wzrostu pobożności czy jej podtrzymania, bowiem celem formacji, którą rekolekcje ignacjańskie oferują, jest osiągnięcie trwałej zdolności szukania i znajdowania woli Boga we wszystkich rzeczach oraz wszystkich rzeczy w Bogu. Jezuita w ramach wieloletniej formacji nawet sakrament kapłaństwa traktują jako etap na drodze formacji, bowiem nie kończy się ona z chwilą jego przyjęcia, ale drugim, rocznym nowicjatem, tzw. trzecią probacją, która następuje po kilkuletniej praktyce duszpasterskiej lub naukowej. Tę formację wieńczy powtórne odprawienie *Ćwiczeń duchownych* w wersji preferowanej (około 30 dni)<sup>74</sup>.

Moralność religijna naznaczona doświadczeniem progresywnej religijności nie jest ani postulatem teoretycznym ani praktycznym książki *Ćwiczeń duchownych*. Chociaż w trakcie rekolekcji moralność ewoluuje w następujących po sobie tygodniach, to jednak do tej ewolucji nie przykłada się jakiejś wagi<sup>75</sup>. Akcent spoczywa na ascezie, której celem jest wsparcie rekolektanta w procesie uwalniania od grzechów powszednich, wad i uchybień. Adept *Ćwiczeń* zobligowany jest do przewyższania siebie i swoich wad z niezwykłą determinacją i metodyczną starannością. Odnosi się wrażenie, że rekolektant trzyma siebie w karbach musztry ascetycznej przy pomocy autorefleksji i samodyscypliny. Sprawia to wrażenie supremacji buchalteryjnej ascezy nad personalistyczną duchowością, która przecież jest głównym postulatem *Ćwiczeń*. W istocie bowiem rekolektant jest nakierowany na osobę Jezusa Chrystusa, którego ma poznawać, kochać i naśladować.

W *Ćwiczeniach duchownych* nie znajdziemy propozycji jakiegoś szczególnego praxis – poza praxis w zakresie umartwienia wewnętrznego i zewnętrznego (chyba że do praxis zaliczy się wybór podejmowany na

---

<sup>73</sup> Z tego i innych powodów św. Ignacy zakon, który oparł na *Ćwiczeniach duchownych*, nazwał Towarzystwem Jezusa (*Kompanią Jezusa*).

<sup>74</sup> Warto w tym miejscu zaznaczyć, że św. Ignacy po zakończonych studiach w Paryżu udał się z towarzyszami do Włoch, gdzie z przeżył ważny etap rozwoju, dalej posługując potrzebującym i poświęcając więcej czasu na modlitwę. Do tego nawiązuje ostatni etap podstawowej formacji jezuita – tzw. III probacja, w trakcie której odprawia on drugi raz 30. dniowe *Ćwiczenia*.

<sup>75</sup> Jezuita wnieśli oryginalny wkład w etykę chrześcijańską, ale jest to temat na oddzielny przyczynek.

zakończenie drugiego tygodnia). Warto nadmienić, że umartwienia zewnętrzne rekolektant nie może sobie samemu dowolnie aplikować.

Kościół według *reguły o trzymaniu z Kościołem* tworzy Kościół hierarchiczny oraz *massa christiana*. Gdy idzie o Kościół hierarchiczny, należy wobec niego przyjąć następującą postawę: „By we wszystkim utrafić w sedno, powinniśmy być zawsze gotowi wierzyć iż białe, które widzę, jest czarne, jeżeli się tak wypowie Kościół hierarchiczny, w przekonaniu, że między Chrystusem, naszym Panem i Oblubieńcem, a Kościołem, Jego Oblubienicą, działa ten sam Duch, który nami kieruje i rządzi ku zbawieniu innych dusz”<sup>76</sup>. Oczywiście, ten Kościół hierarchiczny identyfikuje św. Ignacy z państwem.

„Masy wiernych” św. Ignacy postrzega w *Ćwiczeniach duchownych* pod kątem ich zdolności do odprawienia rekolekcji w wersji preferowanej i w tym względzie jest niezwykle realistyczny. „Ćwiczeń duchownych w całości należy udzielać jedynie małej liczbie osób, i to takich, z których postępu można się spodziewać niepospolitych owoców ku chwale Bożej. Natomiast Ćwiczeniami pierwszego tygodnia można objąć wielu ludzi, a dla jeszcze większej liczby osób można głosić niektóre nauki o rachunku sumienia i o sposobach modlitwy, zwłaszcza o pierwszym z trzech podanych w Ćwiczeniach, bo każdy przy dobrej woli będzie do nich zdolny”<sup>77</sup>. W rzeczy samej *Ćwiczenia duchowne* zakładają i ugruntowują istnienie w chrześcijaństwie dwóch typów religijności: A i B. Typ A, powszechny i socjologicznie dominujący, wyraża się w *opcji za Jezusem* na drodze unikania grzechów ciężkich, typ B – reprezentowany przez nielicznych, jest to wybór *opcji Jezusa* zaszczipiony w trakcie *Ćwiczeń duchownych*. Św. Ignacy zdaje sobie sprawę z tego, że i w *opcji B* mogą pojawić się różne stopnie owoców. Czy nie w tym przeświadczeniu można dopatrywać się podstawy do kategoryzacji jezuitów na trzy grupy: duchowni profesji (składają ślub posłuszeństwa papieżowi), duchowni koadiutorzy i bracia zakonnicy?

*Ćwiczenia duchowne* zawierają podstawowe elementy *disciplina arcani*. Są w istocie szkołą wtajemniczenia. Posiadają program, środki, metodę, nauczycieli (Duch Św. i kierownik), egzaminy oraz sekretność w procedurze inicjacji<sup>78</sup>. Ewidentny przykład zalecenia sekretności znajduje się w uwagach wstępnych: „Korzystną rzeczą będzie dla odprawiającego ćwiczenia pierwszego tygodnia, jeżeli nie będzie wiedział niczego o tym, co będzie

<sup>76</sup> Św. I. Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, s. 151 [reguła 13].

<sup>77</sup> *Konstytucje Towarzystwa Jezusowego wraz z przypisami Kongregacji Generalnej XXXIV oraz Normy Uzupełniające zatwierdzone przez tę samą Kongregację*, Kraków–Warszawa 2001, s. 227 [pkt. 649].

<sup>78</sup> E. Dybowska, *Disciplina arcani w Ćwiczeniach duchownych św. Ignacego Loyoli*, s. 143–157, [w:] *Disciplina arcani w chrześcijaństwie*, s. 146.

musiał robić w drugim tygodniu”<sup>79</sup>. Razić może w *Ćwiczeniach duchownych* nadmierny indywidualizm, lecz jest to ich metoda. Także zakon jezuitów zrodził się wskutek indywidualnego udzielania *Ćwiczeń duchownych* kolegom, z którymi św. Ignacy studiował teologię na Sorbonie. Z tego samego powodu jezuita są do dzisiaj wspólnotą indywidualistów – wszak jednakowo uformowanych. Ta metoda udzielania *Ćwiczeń* jest zalecana przez wielu papieży zarówno w odniesieniu do duchownych jak i świeckich.

Defektem z punktu widzenia apostołskiej formacji jest niedoceniecie przez św. Ignacego w pierwszym tygodniu *Ćwiczeń* wagi i konieczności doświadczenia uwolnienia od grzeszności personalnej. Ten brak tym bardziej zastanawia w kontekście obdarowania św. Ignacego owym darem na początku drogi nawrócenia<sup>80</sup>. W inicjacji wczesnochrześcijańskiej, by wejść w pierwszą głęboką relację z Jezusem jako Człowiekiem, nieodzowną rzeczą było doznać w pierwszej fazie inicjacji, prekatechumenatu, uwolnienia od grzeszności personalnej. Tak o tym fenomenie wyraża się Klemens Aleksandryjski w *Kobiercach* (II 58,1): „Kto od pogaństwa i od poprzedniego stylu życia skłonił się ku wierze, jednorazowo otrzymał odpuszczenie grzechów”<sup>81</sup>. Bynajmniej to nie oznacza, że św. Ignacy ten problem zupełnie przeoczył, albowiem np. w zakończeniu rozmyślenia o grzechach poleca rekolektantowi w obliczu Chrystusa na krzyżu, który umarł za jego grzechy, przeprowadzić z Nim przejmującą rozmowę.

Brak jest w *Ćwiczeniach* zaprogramowanej, realnej konfrontacji z posiadanym kapitałem. W miejsce tego mamy pochwałę ubóstwa rzeczywistego, które staje się obowiązującym stylem życia jezuita. Bynajmniej to nie oznacza, że św. Ignacy pomija ten problem. Podejmuje go na swój sposób już we fundamencie, postulując postawę wolności od rzeczy stworzonych, która w trakcie *Ćwiczeń* ulega dalszej konkretyzacji.

Atutem tej duchowości jest ekspresowe wprowadzenie w zarodek struktury i dynamiki doświadczenia chrześcijańskiego. Adept może osiągnąć cel *Ćwiczeń* po przebyciu sformatowanej drogi nawrócenia św. Ignacego, jeśli podejmie przepisane zmagania ze sobą i walkę z Lucyferem, którego św. Ignacy określa także wyrażeniem: *nieprzyjaciel natury ludzkiej*. Rekolektant wychodzi z *Ćwiczeń* zaopatrzony w głębokie doświadczenie religijne i wy-

<sup>79</sup> Św. I. Loyola, *Ćwiczenia duchowe*, s. 13 [uwaga 11].

<sup>80</sup> W autobiografii św. Ignacy wspominał, że miał wizję Maryi z Dzieciątkiem, która odmieniła jego życie. Ta wizja „napełniła go słodyczą i obrzydzeniem do grzechów”. Ignacy Loyola, *Opowieść pielgrzyma, Autobiografia*, nr 10, Kraków 2012, s. 36.

<sup>81</sup> Tłumaczenie własne za *Stromata* 2.13.59.1. Stan inicjowanego po przejściu do fazy katechumenatu określa Klemens tymi słowami: „Rozwijając ziarna sobie powierzone według sztuki rolniczej, którą nakazał Pan, pozostając bezgrzeszny, staje się wstrzemięźliwym...”. Tłumaczenie własne, *Stromata* 7.12.80.2.

sublimowaną wiedzę duchową. Zaszczepiony ma zmysł szukania i znajdowania Boga w Kościele i świecie oraz angażowania się na Jego rzecz. Trzeba przy tej okazji zaznaczyć, że *Ćwiczenia duchowne* nie załatwiają sprawy całej formacji chrześcijańskiej, ale oferują ją w ziarnie, którego rozwój wymaga odpowiednich warunków.

*Ćwiczenia* generują uniwersalną postawę chrześcijańską, która jest pożądana w każdej epoce. Św. Ignacy miał świadomość uniwersalności charyzmatu, którym został obdarowany. Uniwersalizm adeptów *Ćwiczeń* wynika stąd, że formują trzeźwych charyzmatyków i mistyków, „specjalistów” od odczytywania działania Boga w historii i angażowania się wspaniałomyślnie na Jego rzecz<sup>82</sup>.

## 4. Model neokatechumenalny

### 4.1. Prezentacja formacji „Drogi Neokatechumenalnej”

*Droga Neokatechumenalna* uzyskała dnia 29 czerwca 2002 zatwierdzenie przez Watykan na okres 5 lat (*ad experimentum*) a dnia 11 maja 2008 zatwierdzenie definitywne<sup>83</sup>. Statut definitywnego zatwierdzenia praktycznie nie różni się od statutu *ad experimentum*. Ponieważ do pierwszej edycji statutu dołączono kilka wypowiedzi ważnych osobistości, w tym papieża Jana Pawła II czy inicjatorów *Drogi*, z tego powodu w tej prezentacji będziemy się do niego odwoływać<sup>84</sup>.

Warto w tym miejscu nadmienić o tym, że *Droga Neokatechumenalna* rodzi się w bólach w tym samym czasie, w którym Sobór Watykański II oblige Kościoł do przywrócenia wielostopniowego katechumenatu pochrzcielnego (*Należy przywrócić wielostopniowy katechumenat dorosłych: Sacrosanctum Concilium*, 64; *Ad Gentes*, 13–14). Wiele razy o jego potrzebie mówić będzie Jan Paweł II a potem postulat o jego niezbędności dla ochrzczonych dzieci sformułuje Katechizm Kościoła Katolickiego: „Chrzest dzieci ze swej natury wymaga katechumenatu pochrzcielnego”<sup>85</sup>.

Moim zdaniem *Droga Neokatechumenalna* na obecnym etapie historii chrześcijaństwa najlepiej realizuje powyższe postulaty, najpełniej nawiązu-

<sup>82</sup> Św. Ignacy postulował np., by jezuiti w niczym nie wyróżniali się w społeczności duchownych świeckich, jeśli idzie o ubiór czy zewnętrzny styl życia. Ideałem św. Ignacego jawi się zakon będący grupą przyjaciół w Panu, którzy żyją w rozproszeniu i powiązani są węzłem miłości. Późniejszy partykularyzm jezuitkich programów i dzieł powstał wskutek nowych okoliczności.

<sup>83</sup> Status z 2008 r. dostępny jest w wersji elektronicznej na stronie: [http://www.camminoneocatecumenale.it/public/file/pl\\_Statut\\_2008-05-11.pdf](http://www.camminoneocatecumenale.it/public/file/pl_Statut_2008-05-11.pdf) [dostęp: 25.03.2015].

<sup>84</sup> *Neokatechumenale iter. Statuta / Droga Neokatechumenalna. Statut*, Roma–Lublin 2002.

<sup>85</sup> Tamże, s. 17 n.



jąc do praktyki starożytnej inicjacji i wykorzystując pewne elementy *Obzędów Chrześcijańskiego Wtajemniczenia Dorosłych*<sup>86</sup>. Stanowi ona dzisiaj charyzmat w pełni rozwinięty, oddany biskupom, a służący głównie do formacji ochrzczonych. Wprawdzie *Neokatechumenat* pojawił się w Kościele katolickim jako katechumenat pochrzcielny, to jednak „oferuje także możliwość katechumenatu chrzcielnego dla tych, którzy nie zostali ochrzczeni”<sup>87</sup>. W przypadku ochrzczonych prowadzi do ożywienia darów chrztu, w przypadku nieochrzczonych – przygotowuje do chrztu<sup>88</sup>.

„Celem ostatecznym Drogi – której itinerarium jest przeżywane w parafiach, w małych wspólnotach złożonych z osób w różnym wieku i zróżnicowanych społecznie – jest stopniowe prowadzenie wiernych do osobistej zażyłości z Jezusem Chrystusem i uczynienie ich wszędzie aktywnymi podmiotami w Kościele i wiarygodnymi świadkami Dobrej Nowiny Zbawiciela”<sup>89</sup>. Do wyznaczonego celu prowadzi strategia wtajemniczenia, która opiera się na trzech filarach, są to: *Słowo, Liturgia, Wspólnota*<sup>90</sup>. Załączek tego fenomenu następuje w ramach preludeum do *Neokatechumenatu* w katechezach początkowych (tzw. katechezy zwiastowania), głoszonych na zaproszenie proboszcza przez wyznaczoną grupę katechistów. Te kerygmatyczne katechezy, przepowiadane z mocą świadectwa i w języku egzystencjalnym oraz dopełnione liturgią słowa i pokutną, prowadzą do konwienencji, na której zawiązuje się wspólnota celebrująca eucharystię.

Podstawowym miejscem formacji jest mała wspólnota, a zwyczajnym miejscem dojrzewania tej wspólnoty – parafia<sup>91</sup>, która przez otwarcie się na Drogę staje się łonem do rodzenia i formowania kolejnych wspólnot. Wspólnota jest zorganizowana wewnętrznie, a formacyjnie prowadzi ją ekipa katechistów, która głosiła jej katechezy wstępne. Wspólnota przechodzi kolejne etapy formacji – zawsze wsparte na ww. trójnogu. W trakcie formacji te elementy trójnogu podlegają prawu rozwoju. Proklamowanie i rozważanie Słowa Boga oplata całą formację. Szczególnie celebrowane jest Słowo Boga podczas *liturgii słowa*, która ma miejsce raz w tygodniu (ta wspólnotowa liturgia słowa jest przygotowana przez domową liturgię słowa). Jednym z istotnych elementów *liturgii słowa* jest tzw. echo słowa; przed homilią pre-

---

<sup>86</sup> Tamże, s. 12 n.

<sup>87</sup> Tamże, s. 6.

<sup>88</sup> Tamże, s. 20 n.

<sup>89</sup> Tamże, s. 12.

<sup>90</sup> Tamże, s. 23.

<sup>91</sup> Tamże, s. 21 n.

zbiter zaprasza obecnych, „aby krótko wyrazili, co proklamowane Słowo powiedziało w odniesieniu do ich życia”<sup>92</sup>.

Co tydzień w sobotę po nieszporach następuje celebracja eucharystii w ramach wspólnoty, a raz w miesiącu – wspólnotowa liturgia pokutna zwieńczona indywidualnym sakramentem pojednania<sup>93</sup>. Pamiętać należy o tym, że prócz walorów samych w sobie, te liturgie spełniają również funkcję środków formacyjnych.

Wychowanie do wspólnoty odbywa się szczególnie poprzez konwiwencje organizowane raz w miesiącu, które powiązane są z celebracją jutrzni. Te konwiwencje stwarzają okazję do konfrontacji postaw neokatechumenów i nawrócenia z nich. Proces nawrócenia wspólnoty przebiega powoli w rytmie oddechu etapów formacyjnych i zmierza do wydania przez nią znaków jedności oraz miłości. Wtedy wspólnota osiąga pełną zdolność misyjną w sensie ścisłym: od misji w łonie parafii aż do misji po krańce ziemi<sup>94</sup>.

Zawiązana na konwiwencji założycielskiej wspólnota przechodzi trzy fazy wtajemniczenia: prekatechumenat, katechumenat i wybranie. Te trzy fazy podzielone są na „etapy odmierzane »przejściami« z odpowiednimi celebracjami”<sup>95</sup>. W pierwszej fazie formacji, prekatechumenatu, członkowie wspólnoty wchodzi w postawę pokory przez poznanie rzeczywistej prawdy o sobie. Ta faza przedzielona jest skrutynium na dwa etapy. „Skrutynia pomagają neokatechumenom w drodze nawrócenia, z poszanowaniem sumienia i «forum internum», zgodnie z normami kanonicznymi” oraz innymi wytycznymi<sup>96</sup>. Podstawą każdego skrutynium jest Słowo Boga podane w odpowiednim momencie i w odpowiedni sposób. Spełnia ono wtedy funkcję egzystencjalnego sądu i zbawienia. Skrutynia na *Drodze* otoczone są szczególną sekretnością; zewnętrzną w stosunku do świata i wewnętrzną w stosunku do nieuprawnionych neokatechumenów. Drugie skrutynium znajduje się pomiędzy prekatechumenatem a katechumenatem. Faza katechumenatu „jest czasem duchowej walki, aby zdobyć wewnętrzną prostotę nowego człowieka, który kocha Boga jako jedyne Pana całym sercem, całym umysłem, ze wszystkich swoich sił, a bliźniego swego jak siebie samego”<sup>97</sup>. Ten cel osiąga się stopniowo przez wtajemniczenie w modlitwę

---

<sup>92</sup> Tamże, s. 23–27.

<sup>93</sup> Tamże, s. 27–30.

<sup>94</sup> Tamże, s. 30–34.

<sup>95</sup> Tamże, s. 22.

<sup>96</sup> Tamże, s. 34 n.

<sup>97</sup> Tamże, s. 35.

liturgiczną (brewiarz) i osobistą oraz w Credo i Ojciec Nasz<sup>98</sup>. W fazie katechumenatu neokatechumeni wchodzi w postawę prostoty.

Trzeci etap, który prowadzi do wybrania i znamionuje go postawa uwielbienia, polega na głębokim oświeceniu – także dzięki wprowadzeniu w modlitwę kontemplacyjną. Poprzez wybranie neokatechumeni czynią ze swojego życia *liturgię świętości*<sup>99</sup>. Po tym akcie następuje okres „stałego wychowania wiary”, w trakcie którego wspólnota, sprawując nadal razem liturgię, włączona jest zarazem czynnie w duszpasterstwo parafii<sup>100</sup>.

Podsumuję aktualnie powyższą prezentację poprzez odwołanie się do szablonu wyartykułowanego we wstępie artykułu. W *Neokatechumenacie* odwzorowane są podstawowe elementy *disciplina arcani* chrześcijaństwa apostołskiego (oddzielenie formacyjne, procedura wtajemniczenia i jej weryfikacja oraz sekrety wtajemniczenia)<sup>101</sup> – oprócz sekretnej języka. W jego miejsce tajemnością otacza się formacyjne katechezy neokatechumenalne, nie udostępniając ich nieupoważnionym (w tym nieuprawnionym neokatechumenom).

W zakresie doktryny kładzie się nacisk na egzystencjalny wymiar czynu paschalnego Jezusa Chrystusa i jego przełożenie na egzystencjalną aktualizację darów sakramentu chrztu przyjętego w dzieciństwie. W pewnym sensie cała formacja w *Neokatechumenacie* wiruje wokół sakramentu chrztu odkrywanego porcjami. Przepowiadanie ma charakter kerygmatyczny, egzystencjalno-biblijny. Kerygmat wiruje wokół śmierci i zmartwychwstania Jezusa w aplikacji personalistycznej. Kult sprawowany wspólnotowo kieruje wspólnotę wertykalnie ku Bogu i horyzontalnie ku następnemu etapowi rozwoju. Kult prywatny istnieje poniekąd w funkcji kultu publicznego wspólnoty. Ważną rolę w liturgii wspólnotowej spełniają pieśni neokatechumenalne, które oprócz zwyczajnego, posiadają etapowe uwarunkowanie. Konkretna wspólnota jest szkołą moralności i jej pierwszym weryfikatorem. Moralność wyraża się we wspólnotowych relacjach a w trakcie formacji staje przed nowymi wyzwaniem. Również praxis ewoluuje wraz z etapami inicjacji a bynajmniej nie sprowadza się do tzw. uczynków pobożności. Praxis jest kryterium postępu na drodze wtajemniczenia. Organizacyjnie wspólnota w procesie inicjacji coraz bardziej urzeczywistnia społeczność Kościoła w wymiarze mikro, który dzięki temu w wymiarze makro staje się wspólnotą wspólnot.

---

<sup>98</sup> Tamże, s. 35 n.

<sup>99</sup> Tamże, s. 37.

<sup>100</sup> Tamże, s. 38 n.

<sup>101</sup> R. Skrzypczak, *Disciplina arcani w doświadczeniu Drogi Neokatechumenalnej*, s. 169–184, [w:] *Disciplina arcani w chrześcijaństwie*.

#### 4.2. Krytyczna ocena

Od zarania *Droga Neokatechumenalna* jest przedmiotem bezpardonowej dezawuacji. Szczególnie zajadłe atakował ją ks. Enrico Zoffoli na przestrzeni dekady lat osiemdziesiątych<sup>102</sup>. Do stylu jego krytyki nawiązał na polskim gruncie ks. Michał Poradowski<sup>103</sup>. Z osobistych względów zrecenzował *Drogę* ks. Edward Skotnicki, który posługiwał we wspólnotach neokatechumenalnych<sup>104</sup>. Przed niebezpieczeństwem *Drogi* postawił sobie za cel ostrzec biskupów i księży Elio Marighetto<sup>105</sup>.

Wymienieni autorzy i im podobni uzurpują sobie prawo do oceny *Neokatechumenatu* z pozycji *ex cathedra*. Nie tylko stają się kryterium ortodoksyjności, ale nawet aspirują do wejścia w prerogatywy *magisterium papieża*. To pryncypialne nastawienie (niezależnie od innych ułomności) z góry pozbawia ich możliwości zdystansowanego spojrzenia i adekwatnej oceny, a w konsekwencji prowadzi do pospolitej manipulacji niezorientowanym czytelnikiem.

Uwagi krytyczne, które zamierzam skreślić o *Neokatechumenacie*, nie będą mieć niczego wspólnego z jakąkolwiek irracjonalną alergią na fenomen, który intryguje samym istnieniem, czy ignorowaniem jego kościelnego statusu. Podejmę ją z perspektywy strategii wczesnochrześcijańskiej inicjacji, którą przedstawiłem w pierwszym rozdziale tego przyczynku.

Główny problem, jaki można wytknąć *Neokatechumenatowi*, to prawie trzydziestoletnia, wręcz ślamazarna formacja. Taka rozpiętość w czasie nie ma poważnego uzasadnienia formacyjnego<sup>106</sup>. W oczach postronnych, ale

<sup>102</sup> *Czy droga neokatechumenatu jest prawowierna? Magisterium papieża a katecheza Kiko Argüello*, Komorów 1999 (Wydawnictwo Antyk – Marcin Dybowski, wstęp do polskiego wyd. ks. bp Zbigniew Józef Kraszewski). Ta publikacja uraga zwykłej przyzwoitości. Wydawano ją wiele razy w czasie trwania pontyfikatu Jana Pawła II, który dziesiątki razy zaangażował swój autorytet na rzecz wsparcia *Neokatechumenatu*.

<sup>103</sup> *Neokatechumenat*, Wrocław 1994. Kwalifikuję publikację do gatunku antyneokatechumenalnego paszkwilu. Autor charakteryzuje Neokatechumenat, posługując się takimi etykietami jak sekta czy herezja protestantyzująca.

<sup>104</sup> *Neokatechumenat. Szansa czy zagrożenie dla Kościoła?*, Kielce 2000. Z lektury książki wynika, że autor jako duchowny i posługujący w *Neokatechumenacie* ponad dekadę, nie uchwycił specyfiki jego charyzmatu.

<sup>105</sup> *Tajemnice drogi neokatechumenalnej*, Komorów 2006 (Wydawnictwo Antyk – Marcin Dybowski). To tłumaczenie na język polski zostało dokonane w 2006 r., gdy Droga Neokatechumenalna jako katolicki charyzmat została już oficjalnie zatwierdzona – po uprzedniej długoletniej i wnikliwej ocenie wszystkich jej elementów. To z inicjatywy Jana Pawła II doszło do powstania *statutu* Drogi Neokatechumenalnej i zatwierdzenia go na okres 5 lat (w trakcie trwania kadencji Benedykta XVI nastąpiło definitywne zatwierdzenie *statutów* oraz treści neokatechumenalnych katechez).

<sup>106</sup> Wyjściowym biblijnym modelem wiary jest wiara Abrahama, co potwierdził św. Paweł w Liście do Rzymian. Abraham według Ks. Rodzaju, gdy usłyszał obietnicę syna i wyruszył w drogę od religijności do wiary, miał 75 lat. Spełnienie obietnicy w odniesieniu do syna Izaaka nastąpiło w wieku 100 lat. Sto lat określa tu pewien zamknięty cykl, w którym czas wypełnienia obietnicy wynosi 25 lat, czyli 1/3 okresu życia przed usłyszeniem obietnicy. Liczba 25 należy traktować jako podzielnik. Ten podzielnik służy nam do oznaczania zwyczajnego okresu realizacji obietni-

zorientowanych w przedmiocie charyzmatycznej formacji, moc Pana Boga jest w *Neokatechumenacie* wystawiana na inflację. Czy inicjatorom *Drogi* nic nie daje do myślenia fakt, że faza katechumenatu (katechetyczna) w najlepszym okresie inicjacji Kościoła starożytnego, trwała około 3 lata, a ta sama faza na *Drodze* trwa... 2 a nawet 3 razy dłużej!<sup>107</sup> Zatem nie zaskakuje, że *Neokatechumenat* w odbiorze społecznym postrzegany jest bardziej przez pryzmat przymusowego, dożywotniego związku z ruchem religijnym, niż jako jasno określona propozycja doświadczenia chrześcijańskiego w rozsądnych ramach czasowych. Neokatechumenat jest formacją czy korporacją? Formacja to pewna forma umowy między formatorami a formowanymi, która obowiązuje obydwie strony – jak to jasno wynika również z modelu religijności *Ćwiczeń duchownych*.

Kolejny problem stwarza treść kerygmatu przepowiadanego na *Drodze*, który generalnie jest niezmienny w trakcie całej formacji. Tymczasem kerygmat w Nowym Testamencie posiada wielowymiarową postać, która jest efektem zróżnicowanego i ewoluującego odniesienia inicjacyjnego. Co więcej, wejście w tajemnicę proklamowaną przez kolejne odsłony kerygmatu wywiera dalekosiężne skutki, wpływając na status eschatyczny wtajemniczanego, o czym członkowie *Drogi* nie są wcale informowani ani teologalnie, ani katechetycznie. Podobnie w trakcie formacji chrześcijańskiej ewoluuje moralność religijna, ale w *Neokatechumenacie* nie zwraca się nawet werbalnej uwagi na jej etapowe zróżnicowanie.

W procedurze inicjacji neokatechumenalnej następuje radykalne przesunięcie punktu ciężkości na wspólnotę, w której członek czuje się niejako z natury podporządkowany, i któremu wspólnota jawi się jako wartość poniekąd absolutna. W strategii pierwotnego Kościoła wspólnota stawiała się ciałem Jezusa dzięki temu, że w jej kręgu następowało wydanie tajemnic, które wypełniały się w mikrokosmosie poszczególnych członków. Medium w tym procesie był Jezus Człowiek, objawiający się progresywnie jako: Nauczyciel, Prorok, Mesjasz, Syn Boga, Pierworodny... Gdzie zapodział się w chrześcijaństwie, także w *Neokatechumenacie*, Jezus Człowiek jako progres-

---

cy, relatywnego dla każdego inicjowanego w wiarę. Wynika stąd, że gdy ktoś posłyszysz „obietnicę Abrahama” w wieku 30 lat i pójdzie za nią, to jej spełnienie nastąpi na przestrzeni 1/3 z liczby 30 lat, czyli po 10 latach. Zatem realizacja obietnicy nastąpi w wieku 40 lat. Zob. B. Górka, *Biblia i cywilizacja Boga*, Kraków 2004, s. 39–40.

<sup>107</sup> Trzyletni katechumenat postulowany jest w przypowieści Jezusa o figowcu zasadzonym w winnicy. Figowiec powinien wydać owoce w ciągu trzech lat, a dodatkowy rok oczekiwania jest symbolem cierpliwej wyrozumiałości Boga (Łk 13,6–9). Jedno z ewidentnych świadectw Kościoła starożytności odnośnie do czasu trwania fazy katechumenatu pochodzi z Konstytucji Apostolskich (VIII 32,16): „Kandydat przez trzy lata powinien pobierać naukę katechetyczną; tego, kto okazuje większą pilność i zapał w nauce, można przyjąć wcześniej, bo nie czas tu decyduje, ale sposób postępowania”. Cyt. *Synodi et collectiones legum, vol. II: Constitutiones Apostolorum*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007, s. 260\*.

sywny pośrednik (*mesites* – 1 Tm 2,5)? Wprawdzie w statutach wyłuszczone cel *Drogi* jako „stopniowe prowadzenie wiernych do osobistej zażyłości z Jezusem Chrystusem i uczynienie ich wszędzie aktywnymi podmiotami w Kościele i wiarygodnymi świadkami Dobrej Nowiny Zbawiciela”, to jednak w praktyce funkcjonuje prymat wspólnoty nad jednostką tak znaczny, że np. jednostka dojrzała w wierze etapowej musi czekać nawet kilka lat na to, by większość członków wspólnoty osiągnęła zdolność do przejścia do następnego etapu formacji („prymat mrowiska nad mrówką”).

Fundamentalnym defektem formacyjnym jest przeoczenie na pierwszym etapie *Drogi* wagi i konieczności doświadczenia uwolnienia od grzeszności personalnej, co w Kościele apostołskim tworzyło fundament pod całą budowlę wiary. Czy i w tym wypadku nie powieliła się pewna prawidłowość dostrzeżona przy okazji recenzji modelu ignacjańskiego? Dlatego we wszystkich etapach formacji na *Drodze* dominuje ideologia grzesznika kochanego przez Boga. Tymczasem miłosierdzie Boga już w pierwszej fazie inicjacji, w prekatechumenacie, zmierza do przekształcenia grzesznika w sprawiedliwego pod względem grzeszności personalnej. Bez tego doświadczenia jednorazowego i totalnego uwolnienia od grzechów personalnych oraz złamania prawa grzeszności personalnej nie można poczynić owocnych kroków na drodze pedagogii wiary. Z doświadczeniem tego wyzwolenia w pierwszej kolejności związany jest pewien czyn (*praxis*), który bez niego nie jest w pełni czynem wiary, ale staje się poniekąd zaliczeniem przed egzaminem czekającym na *Drodze* (II skrutynium).

Tego rodzaju zmiana w egzystencjalnej sytuacji inicjowanego ma przełomowe skutki, chociażby w odniesieniu do kultu wspólnotowego – i bezwzględnie domaga się uwzględnienia tego faktu we formacji. Otóż inicjowany jako uwolniony od prawa grzeszności personalnej nie potrzebuje sakramentu pojednania. Niestety na *Drodze* nie przyjmuje się tego faktu do wiadomości, co więcej poprzez przymuszanie tak uwolnionego do comiesięcznej liturgii pokutnej, zakończonej sakramentem pojednania, uzmysławia się owemu sprawiedliwemu, że wyzwolenie ofiarowane mu przez Boga było na niby. To jest igranie z prawdą i mocą Boga. Owszem, owemu sprawiedliwemu należy aplikować – lecz nie liturgię pokuty za grzechy personalne (gdyż nie jest on grzesznikiem personalnym), ale liturgię kenozy z postaw grzechu naturalnego, jako że stoi przed następnym wyzwaniem – uwolnienia z grzechu natury. Liturgia kenozy budzić w nim będzie poczucie grzeszności naturalnej i przynagli go do rozpoznania jej najgłębszych pokładów oraz do konfrontacji z nimi.

Jeszcze bardziej skomplikowanie przedstawia się sprawa z eucharystią, do której w starożytności chrześcijańskiej dopuszczano dopiero po ukończeniu katechumenatu! Katechumeni, jak powszechnie wiadomo, mieli prawo do uczestnictwa jedynie w liturgii słowa, po czym byli odsyłani ze zgromadzenia. W *Neokatechumenacie* celebryje się eucharystię we wspólnocie od początku jej istnienia i poniekąd traktuje się ją jako środek formacyjny i integracyjny na podobieństwo środka pobożnościowego we formacji zakonnej. Lecz eucharystia jest zbyt wzniosłym misterium, by obchodzić się z nim w ten sposób. Prowadzi to przy okazji do schizofrenicznej postawy. Z jednej strony prekatechumen i katechumen czuje się niegodny Eucharystii (także z racji ukazania jej rangi w katechezach), z drugiej strony – stoi przed pewnego rodzaju wspólnotowym przymusem pełnego uczestnictwa w niej. Czy nie jedynym rozsądnym wyjściem byłaby celebrowanie eucharystii dopiero po zaliczeniu fazy wybrania? Do tego momentu neokatechumeni uczestniczyliby w eucharystii jak przed wejściem na *Drogę*. Nawet z punktu widzenia psychologicznego serwowanie komuś czegoś na wyrost obraca się przeciwko zainteresowanemu i samej formacji, która i z tego też powodu jest koszmarne wydłużona.

Ułomnie jest realizowany na *Drodze* sektor formacji biblijnej – pomimo, że stawia się go na piedestale. Najpierw należy zauważyć, że neokatechumen od samego początku formacji przytłoczony jest ilością liturgii słowa w tygodniu (liturgie domowe i wspólnotowa) – bez odczuwania rzeczywistej potrzeby takiego natłoku słowa<sup>108</sup>. Po drugie, *Neokatechumenat* bazuje na *Słowniku teologii biblijnej* autorstwa X. Leona-Dufoura z lat siedemdziesiątych XX wieku, którego formuła jest cokolwiek archaiczna. Po trzecie, preferowana na *Drodze* forma studiów nad Biblią, tzw. metoda modlitewnej skrótowości, odwołuje się do przebrzmiałej hermeneutyki lekcyjnej, w czasie której neokatechumen wspiera się adnotacjami Biblii Jerozolimskiej powstałej w latach 50. XX w. Dlaczego na *Drodze*, która programowo odwołuje się do wczesnochrześcijańskiej pedagogii, w biblijnej formacji pomija się inicjacyjny klucz NT, w którym został on zapisany? W miejsce tego pobrzmiewa deklaracja, że NT zapisano w kluczu katechumenalnym... Gdy idzie o odsłanianie struktury klucza inicjacyjnego NT, nie tkwimy w martwym punkcie i nie jesteśmy skazani na pseudo-pomoce. Moim zdaniem jednym z najlepszych starożytnych pomostów do struktury biblijnego klucza inicjacyjnego są np. już przywoływane *Kobierce* Klemensa Aleksandryjskiego (150–212) – arcydzieło ojca teologii greckiej (najlepiej

<sup>108</sup> Prawdziwa potrzeba Słowa Boga jako chleba codziennego rodzi się dopiero po uwolnieniu z grzeszności personalnej.

woryginale lub w adekwatnym tłumaczeniu). W *Neokatechumenacie* nie ma też pomysłu na systemową formację po przejściu fazy wybrania. Po tym okresie neokatechumeni kontynuują pedagogię *stałego wychowania wiary*. Podpowiadam, że we formacji Kościoła apostołskiego ostatnia faza wprowadzała w tajemnicę Ducha jako Świętego<sup>109</sup>.

Chociaż tym podobnych ułomności mógłbym wskazać więcej, to jednak ograniczę się teraz do ogólnego i ogłędnego podsumowania. Patrząc na formację neokatechumenalną – która generuje neokatechumenalny model myślenia – z perspektywy inicjacji apostołskiej pragnę stwierdzić, że jedne etapy są pominięte, inne poprzestawiane; jedne są niedowartościowane, inne zaś – przeszacowane. Wykazane ułomności nie wypływają ze struktury samego charyzmatu, ale z jego aktualnego formacyjnego obudowania oraz sytuacji *Neokatechumenatu* w łonie Kościoła katolickiego. By ostatnie stwierdzenie plastycznie uzmysłowić, posłużę się alegorią. Porównam w tym celu Kościół katolicki do parterowego dworku. Salon zajmuje model tradycjonalistycznej religijności, neokatechumeni gromadzą się „w piwnicy”, zaś „na poddaszu i dachu” rezydują charyzmatycy. Do „Salonu” można wejść czy zejść pod warunkiem przywdziania odpowiedniego stroju (model chrześcijaństwa tradycjonalistycznego). Pozostanie w „piwnicy” rodzi między „Salonem” a *Neokatechumenatem* wielorakie napięcia<sup>110</sup>, które wyrastają z odmiennych modeli religijnych. Jedną z przyczyn zarzewia nieporozumień jest wizja eklezjalna. W *Neokatechumenacie* celem formacji jest konkretna wspólnota w wymiarze egzystencjalnym jako widzialne Ciało Jezusa Chrystusa Zmartwychwstałego<sup>111</sup>.

Pomimo wyżej wykazanych ułomności niezmiennie uważam, że *Droga Neokatechumenalna* najradzykalniej na dzisiaj realizuje strategię wspólnotowego wtajemniczenia w chrześcijaństwo.

## Konkluzja

Jest takie porzekadło: „punkt widzenia zależy od punktu siedzenia”; innymi słowy, z jakim modelem religijnym utożsamia się wierzący, takie jest jego systemowe myślenie religijne. Tę właśnie okoliczność usiłowałem uzmysłowić czytelnikowi, przeprowadzając „operację na otwartym sercu” trzech katolickich modeli religijnych w świetle modelu apostołskiego. Skre-

<sup>109</sup> Pragnę w tym miejscu nadmienić, że pneumatologia w NT również posiada inicjacyjne uwarunkowanie. Dostrzegalne jest ono niemal gołym okiem w Ewangelii Jana.

<sup>110</sup> Niektóre napięcia wyartykułowała inicjatorka Drogi Neokatechumenalnej, zob. *Wypowiedź Carmen Hernández*, s. 105–110, [w:] *Neokatechumenale iter. Statuta / Droga Neokatechumenalna. Statut*.

<sup>111</sup> Tamże, s. 32.



ślone uwagi krytyczne zmierzają do uprzytomnienia faktu, iż dla chrześcijaństwa wszystkich epok to model apostołskiego myślenia religijnego (będący efektem apostołskiej strategii wtajemniczenia) jest i powinien być kryterium oceny oraz punktem odniesienia dla reformy – a nie na odwrót. Wszak jest jeden tego warunek: należy postrzegać Kościół apostołski jako wzór kulturowo-religijny dla Kościoła Jezusa Chrystusa wszystkich wieków, a nie jako „Kościół epoki kamienia łupanego”.

Bogusław Górka

**Selected models of Catholic religious thinking on the basis of the Church of the Apostles**

The basis of religion of the believer determines religious thinking. Within this contribution are represented the three Catholic models of religious thinking. The first is characterized by traditional religiosity, the second by individual religiosity, the third by community religiosity.

These models are compared with the religiosity of the Apostolic Church for verification. This confrontation proves that the model of traditional religiousness is false, and also forces us to significantly revise the models of individual and community religiousness.



Wiesława Tomaszewska  
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

## ***Homo religiosus* a religijność literatury**

### **1. O „kwestii Boga”**

W jednym z listów do Romana Ingardena Edith Stein wymownie odśłoniła szczególnie, ontyczny aspekt ludzkiej egzystencji: „Cieszy mnie bardzo, że natknął się Pan na zagadnienia związane z religią. Może więc włos się Panu nie zjeżył z powodu »metafizyki« w moim ostatnim liście. Przecież na każdym kroku mamy z tym do czynienia (abstrahując już całkiem od przeżywania religijnego); bez poruszania kwestii Boga nie sposób doprowadzić do końca teorii osoby, ani zrozumieć, czym jest historia. Oczywiście, nie wszystko jeszcze jest dla mnie jasne”<sup>1</sup>. Wyrazistą artykulację „kwestii Boga”, wyeksponowanie przez Stein jej nieodzowności w życiu osoby ludzkiej, można odnieść również do kulturotwórczej działalności człowieka, bowiem od czasu napisania owego listu, czyli od 20 II 1917 roku, niewiele się zmieniło. Religia pozostaje nadal wielkim wyzwaniem dla współczesnej kultury. Ontyczne *iunctim* między Bogiem i człowiekiem-twórcą tekstów kultury, powoduje, że bez względu na moment historyczny staje on wobec tajemnicy Boga, staje twarzą w twarz, by podjąć nacechowany heurystycznie dialog. „Poruszać kwestię Boga” to zdobyć się na wysiłek poznania, przyjąć postawę (roz)poznawania, rozważenia problemu, co dokonuje się

<sup>1</sup> *Spór o prawdę istnienia. Listy Edith Stein do Romana Ingardena*, przeł. M. Klentak-Zabłocka, A. Wejs, Kraków-Warszawa 1994, s. 31; cyt. za: M. Jędraszewski, *Poznać Boga i człowieka*, Poznań 2007, s. 147.

w sposób zapośredniczony – poprzez dwie Księgi, Księgę Biblii i Księgę Natury<sup>2</sup>.

Wobec „kwestii Boga” staje również literaturoznawca, gdy w historycznie (diachronicznie) zmiennym języku literatury rozeznaje różnorodność urzeczywistniania „szyfrów transcendencji”, po części uwarunkowanych pozaliteracko, ale realizowanych w jednostkowy, niepowtarzalny sposób, będący wypadkową zamysłu twórczego (indywidualnego odbioru treści religijnych) i współczesnej pisarzowi świadomości religijnej. Trzeba jednak i to zauważyć, że mimo znaczącego w ostatnim półwieczu rozwoju sakrologii literaturoznawczej, wydoskonalenia narzędzi badawczych, utrwalone w dziełach sztuki literackiej myślenie religijne nadal stanowi wyzwanie. Nie ma znaczenia, czy badacz staje wobec jednoznacznych religijnie utworów średniowiecznych, czy wobec religijnie wątpliwych tekstów współczesnych, literackich czy też paraliterackich. Uobecniania w literaturze religijność mieści się w bogatej gamie postaw artystycznych – od ortodoksyjnej konfesyjności, poprzez postawy religijnie indyferentne lub jawnie bluźniercze, aż po ujęcia prywatywne, gdy prywatyzacja wiary religijnej zakłada nie tyle jej odrzucenie, ile postawę krytyczną wobec instytucji religijnych czy też osób je reprezentujących, przy równoczesnej nieobojętności wobec samej religii. Rozległy obszar literatury podejmującej „kwestię Boga” bodaj nigdy nie zyska wyraźnego obrysu, w czym zresztą wyraża się owej literatury specyficzność. Odkrywane w utworach religijnych gry tekstowe, wieloznaczeniość obrazów literackich, inicjują nierozstrzygalne dyskusje, jak choćby ta o „pustym niebie Pana Cogito”<sup>3</sup>.

Podjmując rozważania dotyczące problemu ujętego w temacie artykułu, najpierw scharakteryzuję pojęcia źródłowe, takie, jak: religia – religijność – *homo religiosus*, by przejść do wyjaśnienia kategorii literackich, czyli tego, co egzystencjalne, metafizyczne, sakralne i religijne, a następnie przybliżyć koncepcję tematu i subtematu religijnego<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Por. S. Dłuski, *Egzystencja i metafizyka. O poezji Anny Kamieńskiej*, Rzeszów 2002, s. 81.

<sup>3</sup> Zob. P. Lisicki, *Puste niebo Pana Cogito*, [w:] *Poznanie Herberta*, red. A. Franaszek, Kraków 1998, s. 241–263; Z. Zarębianka, *Pan Cogito wobec Innego. Sfera transcendencji w twórczości Zbigniewa Herberta*, [w:] *taż*, *Tropy sacrum w literaturze XX wieku. Od zagadnień motywicznych do perspektyw hermeneutycznych*, Bydgoszcz 2001, s. 237–250.

<sup>4</sup> W niniejszym artykule odwołuję się do kategorii subtematu, którą wypracowałam i wprowadziłam do badań nad metafizycznością i religijnością literatury, zob. W. Tomaszewska, *Metafizyczne i religijne. Problem subtematu w dziele literackim na przykładzie prozy fabularnej Włodzimierza Odojewskiego*, Warszawa 2011. W książce tej obszernie analizuję też kategorię religijności. Z poczynionych tam ustaleń korzystam w prowadzonych tu analizach.

## 2. Religia – religijność – *homo religiosus*

Badanie religijności literatury, domaga się uczytelnienia źródłowego pojęcia 'religii'<sup>5</sup>. Zofia J. Zdybicka, charakteryzując złożoność i wielowymiarowość faktu religii, zwraca uwagę na to, że: (1.) religia ma wymiar indywidualny i społeczny, obok nauki, moralności i sztuki stanowi złożoną dziedzinę kultury; (2.) akty religijne są aktami psychicznymi, pewną formą świadomości ludzkiej i jako takie mają charakter poznawczy, woli-tywny i emocjonalny; (3.) religię jako fakt społeczno-kulturowy charakteryzują trzy aspekty: teoretyczno-praktyczny (doktryna), praktyczny (kult i moralność jako zespół norm postępowania) oraz społeczny (instytucje, posiadające wewnętrzną strukturę); (4.) religia jest faktem ontycznym, sposobem bycia człowieka, pozostającego w różny sposób w relacji z różnie rozumianym transcendensem (bóstwem, Absolutem, Bogiem)<sup>6</sup>.

Każdy z wymienionych tu elementów struktury religii, każdej religii, jest potencjalnym materiałem twórczym dla utworu literackiego, a zatem również tropem badawczym w rozeznawaniu religijnej konstrukcji treściowej tegoż utworu. Istotna jest przy tym świadomość, że nie ma jednej religii, religii jako takiej, religii w ogóle. Są natomiast konkretne religie, o historycznie zmiennych przejawach religijności. Jeśli pozostać przy literaturze europejskiej, to religiami dla niej najbardziej właściwymi nadal pozostają judaizm i chrześcijaństwo. Do tych dwóch religii, do tradycji judeochrześcijańskiej, przez wieki odnosiła się literatura europejska, świadoma różnic między nimi. W judaizmie akcent padał na wypełnienie przepisów Prawa, które obejmowały całość życia wyznawcy: przepisy normowały rytuały narodzin i śmierci, sposób odżywiania się i przestrzeganie higieny. Na pewnym etapie historii Izraela świątynia jako miejsce sprawowania kultu nie była potrzebna, co zresztą odróżniało judaizm od pogańskich koncepcji religii, które zakładały kult sprawowany w ściśle określonym czasie i miejscu. Ten fakt podnosi mowa św. Pawła na Areopagu. Apostoł Narodów zwraca się do pogan, mówiąc: „Mężowie ateńscy [...] widzę, że jesteście pod każdym względem bardzo religijni. Przechodząc bowiem i oglądając wasze świątości jedna po drugiej, znalazłem też ołtarz z napisem »Nieznanemu Bogu«. Ja

<sup>5</sup> Problemy nasuwa łacińska etymologia słowa 'religia'. *Religare* znaczy „powtórnie zbierać”, „powtórnie odczytywać, rozważać” (Cicero); *religare* – „powtórnie wiązać”, „religia jest związkiem człowieka z Bogiem” (Laktancjusz, św. Augustyn); *reeligare* – „powtórnie wybrać” (św. Augustyn); starołacińskie *ligere* oznacza „okazywać szacunek” (M. Kowalewski, *Mały słownik teologiczny*, Poznań 1959, s. 323).

<sup>6</sup> Por. Z.J. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988, s. 16–17.

wam głoszę to, co czcicie, nie znając”<sup>7</sup>. Wyznawcy religii starożytnych mają kult, mają instytucje i miejsca składania ofiar, ale pozostają poganami.

Zwróćmy uwagę, że judaizm czy chrześcijaństwo budują na wierze, która w obu religiach jest istotą, sednem religijności. Wiara zaś obejmuje, jak o tym wspomniano, całość życia, na przykład całość czasu człowieka wieżącego, stąd rok liturgiczny i jego bardzo liczne reprezentacje w literaturze (i w kulturze). Religijność nie jest wprost związana, tak jak w starożytności, z państwowo i instytucjonalnie rozumianym kultem, z miejscem. Chrystus mówi Samarytance, kobiecie spoza narodu wybranego, o godzinie, gdy „prawdziwi czciciele będą oddawać cześć Ojcu w Duchu i prawdzie [...]”<sup>8</sup>. Podkreśla przy tym wielką wiarę tej kobiety. Jeśli więc w sensie podmiotowym religia jest relacją więzi, to w judaizmie i chrześcijaństwie kresami tej relacji są osobowy Bóg i człowiek, osoba ludzka. Pisze Zofia J. Zdybicka, że „W ujęciu filozoficznym religia jest realną i dynamiczną relacją człowieka do osobowego Absolutu, od którego człowiek jest zależny w istnieniu oraz działaniu i który jest ostatecznym celem nadającym sens jego życiu (przyczyną sprawczą i celową)”<sup>9</sup>. Wiąż religijna w tych dwóch religiach zachodzi więc między osobami, podczas gdy w innych religiach przedmiotem kultu (relacji) może być roślina, kamień czy zwierzę, co określa się jako *cultus naturae*<sup>10</sup>, a nawet wykonany przez człowieka nieosobowy przedmiot.

A *homo religiosus*? Znane powiedzenie *Anima naturaliter christiana* wyraża przekonanie, że w naturze człowieka leży jego związek z religią, z religijnością jako niezbywalną, wpisaną w ludzkie istnienie zasadą podstawową. Tej więzi dowodzi nawet słowo ‘a-teista’, gdyż a-teista przeczy teizmowi, lecz nie jest go pozbawiony. Ateizm jest zatem postacią religijności<sup>11</sup>. Powtórzmy: na gruncie literatury religijnej o tradycji judeochrześcijańskiej *człowiekiem religijnym* jest ktoś, kogo cechuje w pełni osobowa więź z Bogiem, z którym spotkanie w chrześcijaństwie dokonuje się przez osobę Jezusa Chrystusa.

Z punktu widzenia psychologii religii Erich Fromm znaczenie religii, jej genezę upatrywał w zaspokajaniu ludzkiej potrzeby posiadania układu odniesienia i przedmiotu czci, niezależnie od tego, co nim będzie: przyro-

<sup>7</sup> Dz 17, 22–23, tłum. M. Wolniewicz, [w:] *Biblia Tysiąclecia*, Poznań–Warszawa 1980.

<sup>8</sup> J 4, 23, tłum. J. Drozd SDB, tamże.

<sup>9</sup> Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1975, s. 271.

<sup>10</sup> M. Kowalewski, *Mały słownik teologiczny*, tamże.

<sup>11</sup> Stąd wyodrębniając cztery podstawowe style interpretacji treści religijnych w literaturze – styl przyświadczenia (identyfikacji), zerwania, alternatywności i polemiki – W. Gutowski zaznacza, że we wszystkich wypadkach podmiot może być uznany za *homo religiosus*; tenże, *Wśród szyfrów transcendencji. Szkice o sacrum chrześcijańskim w literaturze polskiej XX wieku*, Toruń 1994, s. 13–19, 163. Zob. także uwagi S. Žižka o „Bogu nieświadomym” ateistów; [w:] tenże, *O wierze*, przeł. B. Baran, Warszawa 2008, s. 10–11.

da, bożki, niewidzialny Bóg, świątobliwy człowiek, diaboliczny przywódca, naród, klasa czy partia, pieniądze czy sukces<sup>12</sup>. Stwierdził, że „Nie było takiej kultury w przeszłości i – jak się zdaje – nie może być takiej kultury w przyszłości, która by nie miała religii”<sup>13</sup>. Jakby nawiązując do tej myśli, religiologiczną, antropologiczną koncepcję *homo religiosus* spopularyzował w humanistyce Mircea Eliade, inspirując w swych pracach do namysłu nad religijnym aspektem kultury. Twierdził, że „[...] *sacrum* jest elementem w strukturze świadomości, nie zaś etapem w jej historii. Na najbardziej archaicznych poziomach kultury, *życie, pojmowane jako bycie człowiekiem*, jest samo w sobie *aktem religijnym*; [...] być człowiekiem, a raczej nim się stawać, znaczy »być religijnym«”<sup>14</sup>.

Stwierdzając poręczność określenia *homo religiosus*, semantycznie wieloznacznego, o szerokim zakresie zastosowania, warto zaznaczyć, że identyfikacja konkretnej religii jest istotna dla interpretacji tekstu religijnego. Bez tego ukonkretnienia badania nad religijnością danego tekstu pozostają w zawieszeniu (do problemu przyjdzie jeszcze powrócić). Co ważne: aktywność konfesyjnie zidentyfikowanego *homo religiosus* może ujawniać się „na każdym poziomie organizacji utworu literackiego”<sup>15</sup>, odnosić się do wszystkich wyszczególnianych przez teorię komunikacji literackiej instancji nadawczo-odbiorczych<sup>16</sup>. Zawsze jednak religijność utworu literackiego pozostaje problemem samego tekstu, jego własnych walorów artystycznych i estetycznych. Kryteria inne, jak choćby kryterium autorskie czy odbiorcze, mogą pełnić funkcje li tylko pomocnicze.

### 3. Religijne i sakralne, metafizyczne i egzystencjalne

Na ogół jest tak, że podstawą tekstowych eksplikacji badacz czyni jakąś kategorię dla tekstu zasadniczą, twierdząc, na przykład, że dane dzieło organizuje to, co egzystencjalne lub metafizyczne, sakralne lub religijne.

<sup>12</sup> E. Fromm, *Szkice z psychologii religii*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1966, s. 137.

<sup>13</sup> Tamże, s. 109. Koncepcje Fromma potwierdza wielu religiołogów. Dla przykładu: omawiając badania nad pochodzeniem religii, A. Szyjewski przywołuje koncepcję animizmu E. B. Tylora, zgodnie z którą animizm jest „kategorią i historyczną, i filozoficzną”, zarówno „ogólną nauką o istotach nadprzyrodzonych i duchach”, a tym samym „ogólną teorią religii”, jak i „najwcześniejszą [...] formą religii pierwotnej”; zdaniem badacza, animizm, którego sednem jest „wiera w istoty duchowe” to „m i n i m u m każdej religii” (A. Szyjewski, *Etnologia religii*, Kraków 2008, s. 18).

<sup>14</sup> M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1: *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*, przeł. S. Tokarski, Warszawa 1988, s. 1.

<sup>15</sup> K. Dybciak, *Izolacja czy przenikanie? Typologia związków*, [w:] tenże, *Trudne spotkanie. Literatura polska XX wieku wobec religii*, Kraków 2005, s. 31.

<sup>16</sup> Zob. A. Okopień-Sławińska, *Relacje osobowe w komunikacji literackiej*, [w:] taż, *Semantyka wypowiedzi poetyckiej (Preliminarium)*, Kraków 1998, s. 100–116.

Trudność polega na tym, że konkretny utwór literacki kategorialnych rozgraniczeń nie ułatwia, gdy kategorie te, w utworze uznawanym za religijny, przenikają się, pozwalając rozpoznać w nim poczwórny rodzaj sensów. Niemniej w strumieniu tekstu raz po raz uwyrażnia się któraś z kategorii, umożliwiając zabiegi analityczno-interpretacyjnej separacji, zgłębianie wybranego aspektu. Jeśli niekiedy w praktyce interpretacyjnej zdarza się absolutyzowanie sensu religijnego, to dlatego, że rozgraniczenia między przywołanymi tu kategoriami nie są jasno uświadamiane<sup>17</sup>. Ich w miarę precyzyjne uściślenie, choć ma ono charakter wyłącznie typologiczny, nie zaś klasyfikacyjny, pozwala wyakcentować specyfikę tego, co religijne. Trzeba zauważyć, że kolejność wyliczenia: egzystencjalne, metafizyczne, sakralne i religijne nie jest przypadkowa, lecz uporządkowana zakresowo: od zakresu najszerszego (czyli od tego, co egzystencjalne, w które wpisuje się bodaj całość literatury, gdyż każdy utwór bez względu na temat, na wartość literacką, implikuje określoną wizję ludzkiej egzystencji, poddającą się literaturoznawczej, ale także filozoficznej rekonstrukcji) do zakresu najwęższego, czyli do tego, co religijne, w utworach literackich.

Rozpoczynając zatem od tego, co egzystencjalne, zaznaczmy, że uchwytuje ono swoistość egzystencji człowieka, który znajdując się permanentnie w jakiejś określonej egzystencjalnie sytuacji, docieka tajemniczego sensu swego istnienia, doświadcza przygodności swej egzystencji, jej kruchości, co szczególnie dobitnie uwidacznia literatura tematycznie powiązana z wojną czy też traktująca o doświadczeniu nieuleczalnej choroby. Gdy Karl Jaspers mówił o statusie człowieka, który „znajdując się ustawicznie w sytuacjach”, nie potrafi „zlikwidować [swego] bycia-w-sytuacji”, to uznał „sytuację” za uniwersalną i podstawową kategorię antropologiczną. Sytuacja ma wynikać z „faktu uwikłania podmiotu ludzkiego w konkretną rzeczywistość, która nie jest ani wyłącznie psychiczna, ani wyłącznie fizyczna i wyznacza granice i pole empirycznego działania dla bytu ludzkiego”. Sytuacja to „rzeczywistość z a w i e r a j ą c a w y m i a r s e n s u”. Uniwersalną sytuację egzystencjalną – pisał Jaspers – cechuje system powiązań („powiązania sytuacyjne”), a „typowość powszechna” pozwala rozróżnić paralelne cechy sytuacji – jako ogólnej i typowej, historycznie określonej i jednorazowej<sup>18</sup>.

Metafizyczne, jako źródłowo pochodzące od metafizyki filozoficznej, niejednoznacznej dla filozofów na przestrzeni dwóch i pół tysiąca lat, wy-

<sup>17</sup> Naprzeciw tego rodzaju problemom interpretacyjnym wychodzą następujące prace badawcze: A. Węgrzyniakowa, *Egzystencjalne i metafizyczne. Od Leśmiana do Maja* (Katowice 1999); S. Dłuski, *Egzystencja i metafizyka*, dz. cyt., passim; W. Tomaszewska, *Metafizyczne i religijne*, dz. cyt., passim.

<sup>18</sup> Cytaty w tym akapicie pochodzą ze szkicu K. Jaspersa *Sytuacje graniczne* (przeł. A. Staniewska, [w:] R. Rudziński, *Jaspers*, Warszawa 1978; zob. s. 186–188).



chodzi poza macierzysty obszar filozofii i bywa przeniesione do utworu literackiego. Ten rodzaj translokacji sprawia, że na gruncie literatury ulega ono rozmyciu. Jeśli chcemy trzymać się właściwego sensu metafizyki, to w utworze literackim problematykę metafizyczną muszą wyznaczać i niekiedy wprost wyznaczają pytania, którym przewodzi pytanie o *arche*. Nakazuje ono wejrzeć poza to, co bezpośrednio dane, i doszukiwać się tego, z czego wszystko pochodzi i ku czemu zmierza, co trwa mimo zmienności rzeczy. Podstawowe pytanie metafizyki: „dlaczego”, jest pytaniem o ostateczną przyczynę czy rację całej rzeczywistości czy jej istotnego fragmentu. Jest pytaniem o to, dla-czego coś istnieje i jest takie właśnie, skoro istnieć nie musi i mogłoby być inne. Nieustannie podejmowane pytanie o *arche* jest wpisane w ludzką naturę, a dawane na nie różne odpowiedzi na zawsze pozostaną niezadowolające, niepełne i jako takie domagające się poszukiwania dalszych rozwiązań. Martin Heidegger dostrzegł, że stawiając to pytanie, sam „zapytujący jako taki tkwi w nim, jest sam postawiony pod znakiem zapytania”<sup>19</sup>. W ten sposób pytanie metafizyczne jest również pytaniem egzystencjalnym, o własną kondycję człowieka<sup>20</sup>.

Źródłowa metafizyka (jako meta-fizyka) w badaniach literackich musi opierać się na kategorii „przekroczenia” w porządku ontycznym fizyczności, czyli tego, co dostępne jest poznaniu potocznemu czy naukowemu w sensie, który temu terminowi nadał pozytywizm i który ciągle żyje w różnych odmianach scjentyzmu. W tym kontekście zrozumiałe jest stwierdzenie Anny Węgrzyniakowej, która pisze, iż „Metafizyczność to kategoria określająca przedmiot filozofii zajmującej się tym, co wykracza poza fizykę (czyli empirię, wiedzę opartą na doświadczeniu), co sytuje się na pograniczu przecucia, poznania, wiary”<sup>21</sup>.

Inaczej metafizyczność pojmuje Stefan Sawicki. Mając na uwadze poezję, zauważa, iż szeroko rozumiane to, co metafizyczne, jest w niej, choć tylko w pewnym sensie, ekwiwalentne względem filozoficznego rozumienia metafizyki. Badacz wskazuje przy tym na problematykę ukonkretnioną

<sup>19</sup> M. Heidegger, *Czym jest metafizyka*, przeł. K. Pomian, [w:] tenże, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, tłum. K. Michalski i in., red. K. Michalski, Warszawa 1977, s. 27.

<sup>20</sup> W tym miejscu warto dodać, że w szkicu T. Gadacza pojawia się określenie „szczelina metafizyczna”, które metaforyzuje egzystencjalną sytuację myślącego człowieka, pozostającego w stanie zawieszenia pomiędzy zadawanymi przezeń pytaniami, od których „rozpoczyna się ruch myśli”, a „wszechwiedzą, pełnią poznania”; owa sytuacja „bycia pośrodku”, w „szczelinie”, rodzi twórczy „stan niepokoju”, wiedzytwórczego, dialektycznego napięcia między „wiedzą i niewiedzą, pewnością i niepewnością, poznaniem i brakiem poznania” (tenże, *Rozumowe poznawanie Boga*, Bydgoszcz 2000, s. 27). Pozostawanie w „szczelinie metafizycznej”, otwartej na Nieskończoność, umożliwia postawienie pytań o Boga (tamże, s. 29–33).

<sup>21</sup> A. Węgrzyniakowa, *Egzystencjalne i metafizyczne*, s. 9; rozdział wstępny autorka opatrzyła trafnym, aporetycznym tytułem: *Kłopotliwe pojęcia* (tamże, s. 7–11).

w utworach literackich, poprzez którą poszukuje się pierwszych zasad bytu na sposób filozoficzny, na sposób analizy metafizycznej. Dlatego, zdaniem Sawickiego, odkrywanie metafizycznego w literaturze oznacza

[...] docieranie do pierwszych przyczyn zjawisk, ewokowanie jednostkowych i kategoryalnych jakości rzeczy, uobecnianie pytań dotyczących wartości istnienia, sensu tego, co osłania przed nami ciągle obecna Tajemnica. Tak to sformułował Herling-Grudziński: „literatura usiłuje zrozumieć niezrozumiałe, uchwycić nieuchwytnie, rozjaśnić bodaj trochę »jądro ciemności«” (*Błogosławiona, święta*). Chodzi więc autorowi o skrócenie dystansu między człowiekiem i bytem, o poetyckie epifanie, o przybliżenie tego, co metafizyczne, meta-przyrodnicze, co poza zjawiskami – niewidoczne a obecne. Innymi słowy: o to, co jest intuicyjno-poznawczym horyzontem poezji<sup>22</sup>.

Metafizyczne w literaturze oznacza więc poszukiwanie racji ostatecznych istnienia wielu rodzajów bytu, a ponieważ metafizyka filozoficzna stoi po stronie *ratio*, to na literatura inspirowana metafizyką artykułuje możliwości poznawcze człowieka. Ucieleśnia niejako ten obszar jego intelektualnej aktywności, na którym poprzez usymbolizowany język literatury nieustannie podejmowane są próby przewycięzania sceptycyzmu i dochodzenia do prawdy, przybliżania prawdy o Absolucie, człowieku i świecie.

Przechodząc do sakralnego, trzeba przypomnieć, że pytanie (retoryczne) Barbary Skargi: „czy transcendencja musi być związana z wiarą?”, suponuje odpowiedź, że nie musi. Jak dalej mówi Skarga: „Transcendencja to jest coś poza nami. Co to jest, tego ja nie wiem”. Wymiar transcendentny w utworze literackim może być bowiem dowolnie formowany, a *sacrum* – wypracowane na gruncie religiologii, poza- czy też ponadwyznaniowe – jest stanowione dowolnie i dla jego conceptualizacji w świecie literatury nie ma żadnych ograniczeń. W cytowanym wyżej artykule Sawicki rozróżnia to, co sakralne, i to, co religijne, zawężając zakres *sacrum* tylko do „tej konkretyzacji pojęcia, która reprezentuje je w sposób możliwie »czysty«, czyli tych utworów, które zawierają *sacrum* bezprzymiotnikowe, neutralne, nie nacechowane wyznaniowo”; co przy tym dla badacza najistotniejsze: *sacrum* „nie patronuje żadna jednolita religia, choć to, co nadprzyrodzone – często nijakie i mgliste – jest w nich [tj. wierszach E. Stachury – W.T.] silnie obecne”<sup>23</sup>. *Sacrum* zatem to rzecz wyznaczona, szczególnie wyróżniona. Może

<sup>22</sup> S. Sawicki, *Metafizyczne – sakralne – religijne w badaniach literackich*, [w:] tenże, *Wartość – sacrum – Norwid. Studia i szkice aksjologiczno-literackie* (2), Lublin 2007, s. 53.

<sup>23</sup> Tamże, s. 55, 56. Badacz odwołuje się do *sacrum* obecnego w *Tabula rasa* czy w *Oto* Stachury, do *sacrum*, które „utkane jest z wypowiedzi Jezusa, Buddy i Lao-Tse. W przejmującym *Liście do pozostałych* poeta zwraca się do Ojca pastewnego, mówi o zjednoczeniu z Bezimiennym, Pozasłownym, Nieznanym” (tamże, s. 56).

to być prosty przedmiot codziennego użytku, ale wyrażający wzniosłość, tłumaczony jako wyjątkowy, w utworze intencjonalnie powiązany z „innym niż nasz sposobem i poziomem istnienia”; przedmiot ten „istnieje w świecie badanego utworu poprzez poetycką hierofanię lub poprzez konkretne wcielenie”, *sacrum* „ukazane jest w nim jako wartość sakralna dla człowieka”<sup>24</sup>.

*Sacrum* ustanawia tekstowy *homo religiosus*, który w dosłownym sensie łacińskich słów, w utworze literackim sytuowałby się w obrębie tego, co religijne. Tradycja Eliadowska poszerzyła zakres semantyczny wyrażenia, stąd pojęcie *homo religiosus* w dziele literackim odnośzone jest co najmniej do dwóch płaszczyzn – religijnej i sakralnej. Określenie: „jakości sakralne”<sup>25</sup> i, stosowane synonimicznie, „jakości religijne”, traktuję jako nawiązujące do Ingardenowskich jakości metafizycznych, gdyż tak jak i one wykazują związek z realną rzeczywistością, a prowadząc ku artystycznym realizacjom, domagają się w tekście przedmiotowej podstawy zaistnienia.

Niemający problem badawczy nasuwa to, co religijne, pozornie najbardziej uchwytne, relacja: sakralne – religijne. Wiadomo, że najszersze pojęcie literatury religijnej obejmuje piśmiennictwo religijne, by wymienić przykładowo literaturę teologiczną, modlitewniki i śpiewniki z tekstami pieśni religijnych, popularne wykłady prawd wiary, rozważania religijne. Literatura religijna to także literatura piękna, której religijność koniecznie domaga się odniesienia do konkretnej religii. Sawicki przekonuje, że „Konkretne, historyczne badanie »religijnego« w literaturze ma zawsze w tle układ odniesienia jakiejś określonej religii”<sup>26</sup>, gdyż to, co religijne, związane jest „z określoną uformowaną religią”<sup>27</sup>. Wyróżniona jakość dzieła literackiego, jego religijność, nie jest więc bezkontekstowa. „Kontekstem macierzystym” (określenie Janusza Sławińskiego) danego utworu literackiego jest konkretna religia, z jej tekstotwórczą siłą oddziaływania. Trzeba jednak i o tym wspomnieć, że współczesne utwory, na przykład należące do literatury kresowej, dowodzą, że religii tych może być kilka (judaizm, chrześcijaństwo – greckokatolickie i katolickie), że niekiedy zachodzi między nimi ostry konflikt. Jest to ukonkretniony w sytuacji fabularnej konflikt między osobami i niemal nigdy nie dochodzi pomiędzy nimi do sporów doktrynalnych. Dramat wynika z przekreślenia zasad postępowania moralnego, które

<sup>24</sup> Tamże, s. 54. Pojęcie *sacrum* rozumiane bywa jako: numen, Tajemnica, najwyższa wartość, nadrzędny Sens, absolutny Byt, bóstwo, Bóg (por. M. Jasińska-Wojtkowska, *Sacrum w poezji Leopolda Staffa*, [w:] *taż*, *Horyzonty literackiego sacrum*, Lublin 2003, s. 241). Pojawiają się też odnoszone do *sacrum* epitety metaforyczne: niepoznawalne, niewyraźne, niepojęte, niewyobrażalne, niewidzialne, tajemnicze.

<sup>25</sup> Z. Zarebianka, *Poezja wymiaru sanctum. Kamieńska – Janowski – Twardowski*, Lublin 1992, s. 14, 184.

<sup>26</sup> S. Sawicki, *Metafizyczne – sakralne – religijne w badaniach literackich*, s. 58.

<sup>27</sup> Tamże, s. 56, 58.

w utworach, choć na ogół milcząco, konstituują oparty na religii horyzont aksjologiczny. Jeśli sednem religii jest wiara, to literatura kresowa oskarża o zatrącenie sensu wiary. Potępia zrodzone z nienawiści okrutne zbrodnie, których dopuścili się bracia-chrześcijanie. Kontekst religijny fabuły, wielokrotnie i różnorodnie przywoływany, buduje świat antynomiczny: wyodrębnia zarówno zło jako *mysterium iniquitatis*, jak i nadludzki heroizm tych, którzy mimo najboleśniejszych doświadczeń owemu złu nie ulegli.

Rozpatrywanie fenomenu współistnienia w literaturze mnogości realizacji omawianych czterech kategorii, nakazuje podkreślić i to, że największe materii pomieszczenie panuje pomiędzy sakralnym i religijnym, także z uwagi na możliwą dwustronność wzajemnych relacji. Uwzględniając zaś dominację jednej z tych kategorii, można mówić o dwóch modelach literatury, czyli o literaturze religijnej i literaturze sakralnej.

W literaturze religijnej, kategorią nadrzędną jest – jak zauważa Władysław Stróżewski – zobiektywizowane *sanctum*, przy czym o ile *sacrum*, egzystujące na granicy *sanctum* i *profanum*, otacza pewien rodzaj ambiwalencji, o tyle *sanctum* określa świętość absolutną, *sanctus* jest „pierwotniejszy niż *sacrum*”, „*sanctus*” to „uświęcony, nietykalny, nienaruszalny, święty”, „bezwzględnie święty”, „niewątpliwie najwyższy; który uświęca”; *sanctum* „Jest to wartość numinotyczna, irracjonalna podstawa i źródło wszelkich możliwych wartości obiektywnych w ogóle”<sup>28</sup>. Odpowiedź na pytanie, czym jest *sanctum* w literaturze, dają prace Zofii Zarębianki, analizujące liczne tekstowe sytuacje, w których utwór odnosi „wprost do *sanctum*, utożsamianego w europejskim kręgu kulturowym z Bogiem chrześcijańskim”<sup>29</sup>. Owo *sanctum* badaczka ujmuje jednoznacznie: „byt absolutny, najwyższa instancja, Bóg”<sup>30</sup>.

Natomiast w literaturze sakralnej, drugiej z wyżej wymienionych, kategorią nadrzędną jest *sacrum*, niekiedy ustanawiane wyłącznie na użytek danego tekstu, poddane w nim zabiegom sakralizującym. *Sanctum* ma byt ontyczny, podczas gdy *sacrum* byt relacyjny. Powstaje zatem pytanie, na ile, zapożyczając sformułowania Zofii Zarębianki, zasadne jest wyodrębnienie literatury wymiaru *sacrum* i literatury wymiaru *sanctum*<sup>31</sup>. Literatura religijna, inspirowana tradycją judeochrześcijańską, pozostawałaby literaturą wymiaru *sanctum*.

<sup>28</sup> W. Stróżewski, *O możliwości *sacrum* w sztuce*, [w:] *Sacrum i sztuka. Materiały z konferencji „Kościół a sztuka współczesna”*, oprac. N. Cieślińska, Kraków 1989, s. 24–25. Zob. także: Z. Zarębianka, *Poezja wymiaru *sanctum**, passim.

<sup>29</sup> Z. Zarębianka, *O poezji religijnej i sposobach jej badania*, „Roczniki Humanistyczne” 1990, t. 38, z. 1, s. 26–27.

<sup>30</sup> Z. Zarębianka, *W meandrach metodologii*, [w:] *taż*, *Tropy *sacrum* w literaturze XX wieku*, s. 14.

<sup>31</sup> Por. Z. Zarębianka, *Poezja wymiaru *sanctum**, passim.

Literatura religijna wśród przeanalizowanych czterech kategorii zajmuje miejsce ostatnie, a tym samym zachowuje najwyższą złożoność treściową: zawiera bowiem pierwiastek egzystencjalny (religia znacząco modyfikuje literacki wizerunek „człowieka w sytuacji”), przekazuje poznawczość metafizycznych dociekań (stawiane pytania, poszukiwanie racji ostatecznych rzeczywistości), nadto – pozostaje literaturą „wymiaru sacrum”<sup>32</sup>. Literatura religijna jest więc pojęciem typologicznym. Konkretnie religie dla niej (i dla kultury) pozostają otwartym „systemem prymarnym”, źródłem inspiracji: tematycznych, genologicznych, fabularnych, stylistyczno-językowych. Literatura wobec religii pełni funkcję „wtórnego systemu modelującego”, choć w części następnej przybliży możliwość zmodyfikowania tego porządku.

#### 4. Literatura tematu i subtematu religijnego

Znaczny rozwój sakrologii literaturoznawczej w latach powojennych powoduje, że sytuacja badacza-literaturoznawcy postrzegana jest jako niesłychanie korzystna. Odsłaniając urzeczywistnione w utworze jakości religijne, wyłuskując owe jakości z urozmaiconego bogactwa tekstowej całości, ma on do dyspozycji różne metody badawcze, dające mu możliwość doboru metod najważniejszych, czyli takich, które odsłonią nieprzeciętność, indywidualność, ale i typowość realizacji tematu religijnego w tym-oto-tekście. Każda z metod poddaje odmienny ton, inaczej ukierunkowuje na treści religijne, choć każda domaga się pieczołowitej i wnikliwej obserwacji tekstowej niepowtarzalności. Stawia też badaczowi wymóg erudycji, by nie zdezawuować tropu o znaczeniu zasadniczym.

Stając wobec bogactwa instrumentarium badawczego<sup>33</sup>, chciałabym przekazać kilka spostrzeżeń, które mogą uwyraźnić metody postępowania z utworem religijnym.

---

<sup>32</sup> Z. Zarębianka, *O poezji religijnej i sposobach jej badania*, s. 26–27 (autorka wyznacza następujący zakres pojęć: poezja filozoficzna, poezja metafizycznego doświadczenia, poezja wymiaru *sacrum*, poezja religijna „odnosząca się do *sanctum*”). M. Jasińska-Wojtkowska na zasadzie zmniejszającego się zakresu wymienia: poezję filozoficzną, metafizyczną, religijną i mistyczną, wskazując nadto na „poezję inspirowaną religijnie” (taż, *Sytuacja poezji religijnej*, [w:] *To, co Boskie, to, co ludzkie. Materiały z sesji* Poezja religijna, metafizyczna czy...?, red. R. Pyzałka, Wrocław 1996, s. 13–14).

<sup>33</sup> Przykładem znakomitej propozycji badawczej jest schemat „kwadratu sakralnego”, który w religijnym utworze literackim współtworzą cztery równoważne elementy: *sacrum*, jego teofania, człowiek (*homo religiosus*) i rudymenty sacrosfery; zob. M. Jasińska-Wojtkowska, *Literatura – sacrum – religia. Problematyka badawcza*, [w:] *taż, Horyzonty literackiego sacrum*, s. 48. Zob. także: J. Święch, *Literatura i sacrum w ujęciu Marii Jasińskiej-Wojtkowskiej*, [w:] *Potrzeba sacrum. Literatura polska okresu PRL-u*, red. M. Ołdakowska-Kufłowa, W. Felski, Lublin 2012, s. 43–62.

Zaczynając więc od podejścia najbardziej oczywistego, którym jest kryterium stopniowalności w przedstawianiu tego, co religijne, przyjmuję, że religijność (a także metafizyczność, sakralność w wyżej podanym rozumieniu) w dziele literackim może ujawniać się na cztery sposoby: (1.) jako odniesienie (nawiązanie) religijne w poszczególnym jego fragmencie, w jednym epizodzie, w rozsianych w narracji zdaniach deskryptywnych lub wyrażeniach, składających się na „szereg momentów religijnych” (określenie Sawickiego); (2.) jako element systemowy w organizacji całości dzieła lub w rozleglejszych całościach świata przedstawionego; (3.) jako zasada nadrzędna danej twórczości, jej czynnik integrujący, gdy religijność ujawnia się niejako na przecięciu wielu utworów autora lub całej jego twórczości; (4.) jako element kontekstu: (a.) historycznoliterackiego „nurtu religijnego” w dziejach literatury; (b.) pozaliterackiego, gdy utwór odwołuje się do wątków biblijnych, do wydarzeń z historii zbawienia, historii Izraela czy Kościoła.

Na gruncie tematologii można zaproponować podejście inne, inny sposób odślaniania religijności w literaturze, a mianowicie posługując się kryterium widoczności tematu religijnego, widoczności komunikowanych treści religijnych. Wziąwszy pod uwagę to kryterium, najpierw należy wskazać na literaturę religijności jawnej, ukonkretnionej *explicite*, gdy religijny temat utworu sygnalizuje może tytuł, może imię bohatera, może nazwa własna miejsca zdarzeń. Następnie – na literaturę religijności niejawnej, uobecnionej *implicite*, w głębszych warstwach utworu, gdy ślady myślenia religijnego urzeczywistnia, na przykład, warstwa brzmieniowa. A wówczas w utworze pozornie niereligijnym słyhać melodię frazy biblijnej, tok litaniijny, pieśń religijną, lub gdy misternie wmontowane w narrację biblijne inteksty czy kryptocytaty są szyfrem Transcendencji, utajonym sygnałem religijnej rzeczywistości nadprzyrodzonej.

Pozostając przy tematologii, można zaproponować jeszcze inne podejście, dla niniejszych rozważań najistotniejsze. Jeśli bowiem kierować się założeniem zintensyfikowanej kunsztowności języka w literaturze, jeśli wobec tego „religijności [...] szukać głębiej, w pobliżu funkcji i istoty tekstów poetyckich [...]”, jeśli – kolejno – przyjąć, że „[n]ie tylko przedmiot wypowiedzi zbliża poezję do religii [...]”<sup>34</sup>, to religijności winno się poszukiwać przekroczywszy poziom treści komunikowanych *explicite* lub *implicite*, i wyodrębnić płaszczyznę trzecią – subtematu religijnego<sup>35</sup>. Za-

<sup>34</sup> Por. S. Sawicki, *Sacrum w literaturze*, [w:] *Sacrum w literaturze*, red. J. Gotfryd, M. Jasińska-Wojtkowska, S. Sawicki, Lublin 1983, s. 21–24.

<sup>35</sup> Zob. W. Tomaszewska, *Metafizyczne i religijne*, tu rozdział VI: *Metafizyczne i religijne jako subtemat dzieła literackiego*, s. 331–372.

kładam bowiem, że temat w utworze literackim stanowi strukturę złożoną, zaś subtemat religijny, choć sytuuje się na poziomie najniższym, to on jednak ma znaczenie źródłowe, prymarne wobec treści tematycznych, jawnych i ukrytych, gdyż religia i wiara religijna (bądź ich zaprzeczenia) to raczej ostateczne, przenikające tekst od początku do końca. Religijność jest wówczas w utworze literackim strukturą podstawową, źródłową w tym sensie, że kształtującą w sposób decydujący (przesądzający) o całości tekstowego bycia świata i człowieka. Owo bycie religijnym nie jest wprost związane z uczestnictwem w kulcie, nie wymaga stosowania słownictwa religijnego, religijnej symboliki czy religijnych gestów. Bardziej chodzi o tak zarysowaną kreację świata, o tak uformowaną postać literacką, które promieniują wartościami duchowymi, które otacza jakieś niezwykle światło, a fabuła suponuje taką hierarchię wartości, która świadczy o postawie wiary, o kierowaniu się wiarą. Podmioty tekstu potwierdzają zrozumienie życia oparte na myśleniu religijnym. Religia obejmuje – można i tak powiedzieć – całość struktury świata przedstawionego w dziele literackim, bo konsekwentnie podporządkowana jest wierze (lub jej zaprzeczaniu).

Dla przykładu: w *Dziejach grzechu* Żeromskiego (wyd. 1908) w początkowych partiach tekstu, religijność Ewy Pobratyńskiej, wyrażająca się w praktykach religijnych, to jeden z tematów szczegółowych tej zorientowanej religijnie powieści. Jeśli przypomnieć tu Tomaszowe rozróżnienie pobożności, religii i wiary, to Ewę cechuje żarliwa pobożność, również deklarowana *explicite*. W postaci Ewy świętość jako wysoki ideał silnie kontrpunktuje z przejawami zwodzającego ją zła. Akceptacja świętości i jej konsekwentne zaprzeczanie, ujawniane w licznych epizodach, są egzemplifikacją wielkości i upadku człowieka, posiadającego w zasięgu ręki dobro i zło.

W końcowych wszakże partiach tekstu Ewa, jako powieściowa Maria Magdalena (będąca, jak sama myśli o sobie, „dziewką schorowaną, zżartą od syfilisu, szelmą uliczną, sprzedajnym bydlęciem”<sup>36</sup>), zostaje wyposażona w jakości zgoła ewangeliczne, w wierność, miłość, poświęcenie, gdy mężnie oddaje życie za Łukasza Niepołomskiego, za kogoś, kogo nie przestała kochać, mimo że ten człowiek jest źródłem doświadczonego przez nią zła. Sytuacja narracyjna w tej scenie jest tak ukształtowana, że nastawienie na dobro tego, którego kocha bez względu na jego postawę, jest stałą dyspozycją umysłu bohaterki. W momencie ostatecznej próby działa ona błyskawicznie, w sposób wręcz pozaracjonalny, gdyż składniowo skondensowany ciąg ostrzeżeń – „Łukasz! Uciekaj! Zabijają cię! Idą! [...] Zamykaj

<sup>36</sup> S. Żeromski, *Dzieje grzechu*, Warszawa 1970, t. 2, s. 283.

drzwi! Od biura! Uciekaj do mieszkania!” – jest „krzykiem z głębi serca”<sup>37</sup>. A widząc bitego w areszcie nikczemnego Pochronia, człowieka, który ją niszczył, zaś w finałowej scenie napadu zranił śmiertelnie, nawet i jego chce obronić przed siepaczami, zasłonić sobą, tak jak sobą zasłoniła Łukasza. Co znamienne: Żeromski nie przypisuje czynowi Ewy motywacji religijnej, w finałowej scenie powieści nie pojawia się słownictwo religijne<sup>38</sup>. Scena ta wyraża głębię ludzkich uczuć tej kobiety, jej moralne piękno, gdy w ogromie fizycznego bólu i duchowego cierpienia, zdobywa się na miłość przebaczącą, najszczerzą, współczującą. W ten sposób, płacąc cenę własnego życia, doskonale wypełnia ewangeliczny nakaz miłości nieprzyjaciół.

Religijny, co więcej: najgłębiej ewangeliczny, sens powieściowych wydarzeń może wytłumaczyć subtemat religijny, gdyż struktura fabularna sceny ostatniej jest silnie zakorzeniona w przesłaniu ewangelicznym. Z przekazanych przez Żeromskiego „faktów literackich” wyłania się „człowiek par excellence religijny – homo religiosus”<sup>39</sup>, który dzięki miłości wydzwiga się z najgorszego zła. Obecną w tytule powieści sugestię o nieprzewyższalności zła („dzieje grzechu”) w scenie ostatniej weryfikuje narratorskie przeświadczenie o sile przebaczenia, o przemieniającej, odrodziencej sile miłości. Ewa umiera w stanie wewnętrznego uciszenia. Jej grzeszne życie zyskało usensownienie w byciu „dla-drugiego-ty, a w perspektywie ostatecznej, dla T y o s o b y a b s o l u t u”<sup>40</sup>. Gdy absolut utożsamia z Bogiem, to w tej perspektywie tragiczna walka człowieka, Ewy, „z światem, szatanem i swoim ciałem”, by przypomnieć formułę Mikołaja Sępa Szarzyńskiego, jest zawsze wygrana. Takie też przesłanie płynie z kart tej powieści.

Treści religijne w literaturze mogą być zatem konstytuowane na trzech dających się rozgraniczyć poziomach tematu, (1.) na poziomie religijności jawnej, (2.) na poziomie religijności utajonej i (3.) na poziomie subtematu religijnego. Jeśli w danym utworze religijność da się odsłonić na poziomie trzecim, subtematycznym, wówczas, być może, mamy do czynienia z arcydziełem literackim.

<sup>37</sup> Tamże, s. 290.

<sup>38</sup> Sygnalizuję jednak niełatwy w interpretacji drobiazg słowny: „Pochroń [...] zmrużył oczy i mierzył w Ewę, r o z k r z y ż o w a n ą na drzwiach, za którymi stał Niepołomski. Strzelił!” (tamże, s. 291, podkreślenie moje – W.T.). By nie popaść w nadinterpretację, można zastanawiać się, na ile wyróżnione w cytacie narratorskie szczególnie znaczące słowo zawiera sugestię religijną, a na ile pozostaje religijnie niepewne, jako zastosowany przenośnie element słowny.

<sup>39</sup> S. Sawicki, *Religia a literatura. Zarys problematyki badań*, [w:] *Inspiracje religijne w literaturze*, red. A. Merdas, Warszawa 1983, s. 18.

<sup>40</sup> M.A. Krąpiec, *Od koncepcji ku teorii osoby*, [w:] *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, oprac. Komitet Redakcyjny, Lublin 1973, s. 187–188.



## 5. Zakończenie

Krzysztof Dybciak w projekcie literaturoznawczych badań nad związkami literatury i religii podkreślał, że powinno się w sposób możliwie jak najszerzy „mówić o obecności religii w literaturze”, ponieważ „takie podejście będzie płodniejsze i dla literatury, i dla religii”<sup>41</sup>. Rzeczywiście jest tak, że dzisiejszą kulturę tworzy *homo religiosus*, jednostka, w życiu której „kwestia Boga” odgrywa niebagatelną rolę. Praktyka badawcza dowodzi, że nie wszystkie elementy dzieł literackich dają się wyinterpretować w perspektywie laickiej, zaś zapomnienie o ich religijnym charakterze jest interpretacją prowadzoną wbrew prawdzie o przedmiocie. Warto pochylić się i nad tym, co religijnie niewyraźne, zda się, szczątkowe, gdyż i ono potwierdza stałą obecność myślenia religijnego w różnorodnych tekstach kultury – postawę myślenia według religii, według wartości religijnych.

---

<sup>41</sup> K. Dybciak, *Izolacja czy przenikanie?*, s. 33.

Wiesława Tomaszewska

### **Homo religiosus and religiosity of literature**

This article undertakes an analysis of relations between religion and art, between the subject of a literary work, which is identified by an anthropological category of homo religiosus, and religiosity, understood as a variously pursued artistic and aesthetic quality of a text. The author explains basic concepts by answering questions such as, what is religion, religiosity, homo religiosus. The author also tries to distinguish popular in literary studies categories of text, which are encapsulated in series of terms: existential – metaphysical – sacral – religious ones. At the same time she expresses awareness that the artistic complexity of literary works, their ambiguity showed at all levels of structural and morphological structure, not only does not facilitate such distinctions, but actually makes them difficult. By introducing the concept of a religious subtopic (subtheme), the author points out the problem of complexity of the subject of literary works. She assumes that religious contents in literature are constituted on three levels: overt religiosity, latent religiosity, and at the level of a religious subtopic (subtheme). The notion of the subtopic (subtheme) constitutes primary meanings of the text, those ones that reach principles of being and a fundamental referring of man to God or to a deity in an attitude of faith or non-faith. The subtopic (subtheme) leads the presented content in an overt and latent way. It is a content basis of the topic, which permeates it and manifests itself in it.

Katarzyna Krasoń  
Uniwersytet Śląski w Katowicach

## Literacka realizacja starofrancuskiej legendy o Grzegorzcu na kamieniu w powieści *Wybraniec* Tomasa Manna

Tomasz Mann nie akceptował apokaliptycznych wizji Oswalda Arnolda Gottfrieda Spenglera, zwiastującego bliski koniec kultury Zachodu<sup>1</sup>. Dał temu wyraz w następującej wypowiedzi:

Wirklich kann man eine Sache wie die 'Zivilisation' nach Spengler der biologisch-unvermeidliche Endzustand jeder Kultur und nun auch der 'abendländischen', ja prophezeien [...]. – **da wandte ich mich ab** [podkr. KJK] von soviel Feindlichkeit und habe sein Buch mir aus den Augen getan, um das Schädliche, Tödliche nicht bewundern zu müssen<sup>2</sup>.

Zatem nie dziwi, że wyrażał sprzeciw wobec pesymizmu Spenglera, interpretując jego rozprawę *Upadek kultury Zachodu* jako *wojującą i antyludzką*<sup>3</sup>. Dał temu wyraz w swej twórczości, także w przywołanej tutaj powieści *Wybraniec*, przez kreowanie mitycznych światów, z których emanuje jakaś prawda o człowieku, jego ukrytych pragnieniach i tęsknotach. Szukał źródeł humanizmu, odwołując się do mitów i symboli, nawiązując do psycho-

<sup>1</sup> O.A.G. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes – Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, Verlag Oldenbourg, München 1998.

<sup>2</sup> Cyt. za: T. Mann, *Reden und Aufsätze*, Bd. II, Frankfurt am Main 1965, s. 40. Zob. także: H. Koopmann, *Der schwierige Deutsche. Studien zum Werk Thomas Mann*, Fischer Verlag, Tübingen 1988, s. 49. W wypowiedziach cytowanych zachowują oryginalną pisownię. Nie dostosowuję jej do norm ortograficznych, obowiązujących po 2005 roku.

<sup>3</sup> Jest to określenie Helmuta Koopmanna: *antihumane Kampfschrift*. Zob. H. Koopmann, *Der schwierige Deutsche*, s. 48.

analizy Freuda, którą szczególnie się interesował w latach dwudziestych, np. w 1929 roku ukazał się w piśmie „Ruch psychoanalityczny” jego artykuł *Stanowisko Freuda w nowoczesnej historii ducha*<sup>4</sup>, w którym przyznał, że w czasie pisania powieści *Czarodziejska góra* odwoływał się do pism wspomnianego *znawcy duszy ludzkiej*, których jeszcze nie zdążył przeczytać, lecz tylko o nich słyszał<sup>5</sup>. W ten sposób dał do zrozumienia, że Zygmuntd Freud odkrywał prawdy ukryte w mitach i literaturze, które autor *Wybrańca* już wcześniej dostrzegł. Zatem badając intertekstualne nawiązania do określonych kodów literackich<sup>6</sup>, także do mitów, które w powieści *Wybrańca* są przedmiotem intertekstualnej gry, przywołuję w trzeciej części niniejszego szkicu – jakby zgodnie z oczekiwaniami pisarza – kontekst psychoanalityczny. Zwracam uwagę, że wykreowany przez Manna bohater i otaczający go świat nie są aż tak jednoznaczne, jak w mitycznej historii Hartmanna von Aue.

## I. Kilka ustaleń metodologicznych

Wychodząc z założenia, że mit jest strukturą literacką, bowiem posiada „jakości fabulacyjne”<sup>7</sup>, badam jego funkcję semantyczną we wspomnianej powieści Manna, która po raz pierwszy ukazała się na rynku wydawniczym po II wojnie światowej (1951). Pisarz odwołał się w niej do starofrancuskiej legendy hagiograficznej *La vie de Saint-Grégoire*, której – jak twierdził – nie czytał<sup>8</sup>, przez bezpośrednie nawiązanie do dzieła Hartmanna von Aue *Grzegorz, dobry grzesznik*<sup>9</sup>. Owa historia pojawia się także w zbiorze wczesnochrześcijańskich podań *Gesta Romanorum*<sup>10</sup>: opowieść *O cudownej łasce Boga i narodzinach błogostawionego papieża Grzegorza*<sup>11</sup>.

<sup>4</sup> Th. Mann, *Die Stellung Freuds in der modernen Geistesgeschichte*, „Die psychoanalytische Bewegung”, Wien 1929, s. 3–32.

<sup>5</sup> *Thomas Mann auf dem Wege zu Freud*, <http://www.jstor.org/discover/10.2307/2908996?uid=3738840&uid=2&uid=4&sid=21105444073673> [dostęp: 4. 05. 2014].

<sup>6</sup> Aluzja do kodów literackich jest tutaj traktowana jako aluzja do gatunków, tematów motywów, сюжетów, które powracają w literaturze, ale ich rodowodu nie da się ustalić. Takie rozumienie owych kodów jest bliskie temu, co Janusz Sławiński określa jako *system możliwości literackich*. Zob. J. Sławiński, *Synchronia i diachronia w procesie historycznoliterackim*, [w:] tenże, *Dzieła. Język. Tradycja*, Warszawa 1974.

<sup>7</sup> L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Kraków 1981, s. 8. Por. E. Mieletyński, *Poetyka mitu*, przeł. J. Dacyngier, wstępem opatrzyła M.R. Mayenowa, Warszawa 2003, s. 278.

<sup>8</sup> Zob. *Nachbemerkungen des Herausgebers* [w:] T. Mann, *Der Erwählte*, hrsg. von P. Mendelssohn Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1980, s. 268.

<sup>9</sup> H. von Aue, *Gregorius, der gute Sänder*, mittelhochdeutscher Text nach F. Neumann, übertragen von B. Kippenberg, Nachwort von H. Kuhn, Reclam Verlag, Stuttgart 1996. Zob. także: K. Zimmermann, *Gregorius, der gute Sänder*, GRIN Verlag GmbH, München 2009.

<sup>10</sup> Zob. *Gesta Romanorum. Historie rzymskie*, przeł. P. Hertz, Warszawa 2001, s. 68–75.

<sup>11</sup> Tamże,

Owa mityczna historia, będąca osią konstrukcyjną<sup>12</sup> powieści Manna – jest całościową strukturą. Określa nie tylko wierzenia religijne, lecz także przywołuje tradycje historyczne, zatem obejmuje – jak pisze Northrop Frye – pełny zakres tego, co da się wyrazić słowami<sup>13</sup>.

W utworze prozatorskim Manna, jak i w eposie jego wielkiego poprzednika, występuje także *aluzja ukryta*<sup>14</sup> do znanej z dramatu antycznego postaci Edypa (*Ödipus-Mythos*)<sup>15</sup>, a także – według Paula Joachima Georga Lehmann – *delikatne napomknienia (zarte Andeutungen)*<sup>16</sup>, będące również *aluzjami ukrytymi*, np. do żywotów świętych, biblijnego Mojżesza czy też znanych z tradycji niemieckiego średniowiecza gatunków literackich: poezji rycerskiej, eposu dworskiego (np. *Ereca*, *Iweina*, *Parzivala*, *Tristana i Isoldy*), lub poezji miłosnej (*Minnesang*), a także do legendy i Tannhäuserze.

W niniejszym szkicu – ze względu na jego rozmiary – zwracam uwagę na funkcję znaczeniową tylko niektórych nawiązań tekstowych, np. do Biblii (paralele: *Grzegorz–Mojżesz–Chrystus*, *Sybilla–Matka Chrystusa*), do mitologii greckiego antyku (*Grzegorz–Edyp*, *Sybilla–Scholastyka–Jokasta*), stanowiących istotne dopełnienie zaproponowanej tutaj interpretacji powieści Manna.

## II. Średniowieczne ujęcie literackie żywota Grzegorza

Los Grzegorza, syna Sybilli i Wiligisa, będącego bohaterem eposu Hartmanna von Aue, bardzo przypomina – jak już sugerowano – dzieje Edypa.

<sup>12</sup> Ziva Ben-Porat określa tego typu nawiązania jako *aluzję wszechobjemującą*. Zob. Z. Ben-Porat, *The poetic of literary allusion*, „A Journal for Diskriptive Poetics and Theory of Literature” 1976, nr 1., s. 112.

<sup>13</sup> N. Frye, *Mit, fikcja, przemieszczenie*, przekł. E. Muskat-Tabakowska, „Pamiętnik Literacki” 1969, s. 296. Podobne stanowisko reprezentuje także Eugenia Łoch. Zob. E. Łoch, *Pierwiastki mityczne w opowiadaniach J. Iwaszkiewicza. Geneza i funkcja*, Rzeszów 1978, s. 17.

<sup>14</sup> Zob. typologię aluzji literackich [w:] K. Krasoń, *Intertekstualność, mit, aluzja*. [w:] tejsze, *Sztuka aluzji literackiej w twórczości lirycznej Tymoteusza Karpowicza*, Szczecin 2001, s. 23–45. Należy dodać, że *aluzje ukryte* ewokowane są zazwyczaj przez poszczególne motywy, a zadaniem czytelnika jest zrekonstruowanie odpowiedniej historii, „zamkniętej” w micie (tamże, s. 43.).

<sup>15</sup> Materiał literacki, na bazie którego kreowana była historia Edypa przetwarzali poeci starożytni, np. Ajschylos, Sophokles, Euripides, Xenokles, Meletos i Seneka, jak i twórcy nowożytni, np. Friedrich Hölderlin czy też Hugo von Hofmannsthal. Zob. *König Ödipus von Sophokles*, von K. Steinmann übersetzt, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1986. Por. *König Ödipus*. Tragödie, übersetzt und für die neuere Bühne eingerichtet von H. von Hofmannsthal, S. Fischer Verlag, Berlin 2002. Zob. także: B. Matzkowski, *Textanalyse und Interpretation zu Sophokles, Königs Erläuterungen*, Bd. 4, Beyer, Hollfeld 2013. W. Christlieb, *Der entzauberte Ödipus. Ursprünge und Wandlungen eines Mythos*, Nymphenburger Verlag, München 1879, T. Halter, *König Oedipus – Von Sophokles zu Cocteau*, Franz Steiner, Stuttgart 1998.

<sup>16</sup> P.J.G. Lehmann, *Parodie im Mittelalter. Mit 24 ausgewählten parodistischen Texten*, Anton Hiersemann Verlag, Stuttgart 1963.

Grzegorz – niczym Edyp<sup>17</sup> i biblijny Mojżesz<sup>18</sup> – został porzucony przez rodziców i musiał zmierzyć się z losem. Fabuła przywołanych tutaj tekstów: tragedii antycznej i eposu średniowiecznego (łańcuch zdarzeń, działania, sytuacje) jednak jest zróżnicowana, bowiem mamy w nich do czynienia – jak określiłby to Seymour Chatman – z inną »istotą« (postacie, tło) i innym *dyskursem*, czyli **sposobem prezentacji przywołanej historii**<sup>19</sup>, w której dochodzi do kazirodczego związku syna z matką (*Inzestmotiv*).

O »istocie« ujętego w formę wiersza<sup>20</sup> *dyskursu* Hartmanna von Aue stanowią postacie literackie, zwłaszcza główny bohater, który w nagrodę za okazaną skruchę zostaje obdarzony przez Boga łaską, jak i tło (kultura wieków średnich, np. obyczaje dworskie czy też ówczesna interpretacja cech wzorowego chrześcijanina, którego egzemplifikacją jest Grzegorz-pokutnik).

W *dyskursie* Hartmanna von Aue występują wartości etyczne, typowe dla niemieckiego średniowiecza, np. *lęk przed karą*, a zarazem *zaufanie do Boga*. Lęk nie wyklucza wiary w Jego miłosierdzie i nadziei, że pokora i żal za grzechy doprowadzą do zbawienia. Zatem przywołany dyskurs ma charakter dydaktyczny. Propagowany przez autora bohater przedstawiany jest – niczym w żywotach świętych<sup>21</sup> – jako postać heroiczna<sup>22</sup>, będąca wzorem do naśladowania, postać, która stanowi odzwierciedlenie – jakby to określił Chris Barker – *praktycznej świadomości*<sup>23</sup> średniowiecznych odbiorców eposu niemieckiego poety.

Hartmann von Aue odwołał się również do powieści arturiańskiej Chrétiena de Troyes, o czym świadczą np. tęsknota Grzegorza za przygodą

<sup>17</sup> Grzegorza umieszczono w beczce, a Edypa pozostawiono w górach. Edypa znaleźli miejscowi pasterze, zaś Grzegorza rybacy.

<sup>18</sup> *A nie mogąc ukrywać go/ dłużej, wzięła skrzynkę z papirusu, powlekła/ ją żywicą i smołą, i włożywszy w nią dziecko/ umieściła w sitowiu na brzegu rzeki* (W, 2.3). Korzystam z Biblii Tysiąclecia. Zob. *Pismo Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań–Warszawa 1980.

<sup>19</sup> S. Chatman, *O teorii opowiadania*, „Pamiętnik Literacki” 1984, z. 4, s. 199.

<sup>20</sup> Zob. H. Linke, *Epische Strukturen in der Dichtung Hartmanns von Aue. Untersuchungen zur Formkritik, Weltstruktur und Vortragsgliederung*, Fink, München 1968, s. 35.

<sup>21</sup> P. Nehring, *Topika wczesnych łacińskich żywotów świętych (od Vita Antonii do Vita Augustini)*, Toruń 1999.

<sup>22</sup> Bohater – jak już sugerowano – funkcjonuje tutaj jako egzemplifikacja kultury średniowiecznej także w rozumieniu Jerzego Kmity. Kultura – według uczonego – jest *sferą świadomości ludzkiej*. *Świadomość ludzka to pewien układ, system reguł, interpretacji* (J. Kmita, *Sens i konwencja*, [w:] tenże, *Wartość, dzieło, sens. Szkice z filozofii kultury artystycznej*, pod red. J. Kmity, Warszawa 1975, s. 21–30. Por. tenże, *Kultura symboliczna, Formy i sfery świadomości społecznej*, [w:] tenże, *O kulturze symbolicznej*, Centralny Ośrodek Metodyki Upowszechniania Kultury, Warszawa 1982, s. 83–91).

<sup>23</sup> Posługuję się terminem Barkera. „Przez *praktyczną świadomość* należy tutaj rozumieć całokształt poglądów, idei, wyobrażeń i form życia duchowego społeczeństwa na danym etapie rozwoju”. Cyt. za: Ch. Barker, *Studia kulturowe*, przeł. A. Sadza, Kraków 2005, s. 279.

rycerską (Aventiure), stosunek lenny do kobiety i prowadzone w obronie jej honoru pojedynki, czy też formy językowe cechujące średniowieczną lirykę miłosną. We wspomnianym utworze, nawiązującym do dwóch różnych konwencji literackich: eposu rycerskiego, jak i legendy hagiograficznej, poeta, który wprawdzie wcześniej gloryfikował cnoty rycerskie (np. w eposie *Erek*) sugeruje, że odniesione w życiu doczesnym sukcesy doprowadzają człowieka do grzechu.

### III. *Aluzja wszechobejmująca*<sup>24</sup> i *delikatne napomknienia* w powieści Tomasa Manna *Wybrańiec*

*Dyskurs* Tomasa Manna, w którym pisarz odwołuje się do mitycznej historii Grzegorza w ujęciu Hartmanna von Aue (*aluzja wszechobejmująca*) w celu – jak wspomniano – jej **reinterpretacji**, znacznie różni się od dyskursu średniowiecznego, co zauważalne jest zarówno na poziomie narracji, jak i świata przedstawionego.

#### III. 1. Narrator powieści „Wybrańiec”

Narrator omawianego utworu jest wyłącznie kreacją artystyczną pisarza. Zasadniczo różni się od narratora, znanego z eposu *Grzegorz, dobry grzesznik*<sup>25</sup>, z którym autor rzeczywisty momentami się nawet identyfikował, co znajdowało wyraz w jego osobistych – niekiedy wręcz wzruszających komentarzach, np. dostrzegamy je w Prologu, w którym występuje aluzja (*zarte Andeutung*) do biografii poety, zrozpaczonego po śmierci swego pana (w. 1–6)<sup>26</sup>.

Narrator *Wybrańca*, nazywający siebie *duchem opowieści* [*Geist der Erzählung*] – w przeciwieństwie do swego poprzednika – dystansuje się od świata przedstawionego. Nieprzypadkowo jest nosicielem imienia Marchołt (Morcholt lub Marcholt)<sup>27</sup>, będącego *aluzją jawną* do znanej z europejskiej tradycji literackiej postaci błazna rytualnego, który niekiedy posługuje się

<sup>24</sup> Zob. Z. Ben-Porat, *The poetic of literary allusion...*, s. 112. Por. z przyp. 12.

<sup>25</sup> H. von Aue, *Gregorius, der gute Sünder*.

<sup>26</sup> Tamże. Zdarza się, że narrator zmienia perspektywę opowiadania przez autoprezentację przy użyciu formy gramatycznej trzeciej osoby, co mogłoby świadczyć o podjętej przez niego próbie zdystansowania się od rzeczywistego autora: *Der dise rede berihete, / in tiusche getihete, / daz was von Ouwe Hartmann* (tamże, w. 171–173). Nie zmienia to jednak faktu, że w eposie występuje wspomniana identyfikacja autora z narratorem.

<sup>27</sup> M. Głowiński, *Portret Marchołta*, „Twórczość” 1974, nr 8, s. 80; Tenże, *Błazen. Dzieje postaci i motywu*, Prolog, Warszawa 1993. Zob. także: M. Sznajderman, *Błazen. Maski i metafory*, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000.

w trakcie swej opowieści o Grzegorzcu tzw. *gestami marchotycznymi*<sup>28</sup>, np. jednym z nich jest przekazywanie niepełnych prawd, bowiem jest świadomy granic, których nie wolno mu przekroczyć. W tej roli czuje się jednak bezpiecznie, ponieważ może pozwolić sobie na naruszenie sfery świętości. W końcu słowa błazna można zignorować, a on za to nie poniesie najmniejszych konsekwencji. Zatem korzysta z przywileju bycia błaznem, sugerując swój brak wiedzy, dotyczącej niektórych sytuacji powieściowych lub niemożność wypowiedzenia pewnych prawd czy też przedstawiania szczegółów opowieści, naruszających społeczne tabu, o czym np. świadczy jego komentarz do erotycznej sceny, której bohaterami są Sybilla i Wiligis:

Denn nach Valandes argem Ratschlag und zu seiner greulichen Lust, die sie trüglich für ihre hielten, wohnte in dieser selbigen Nacht der Bruder der Schwester bei, [...] war so voll von Zärtlichkeit, Befleckung [...], **daß mir vor Erbarmen, Scham und Kummer das Herz umdreht** [podkr. KJK] und ich es alles kaum sagen mag<sup>29</sup>.

Czasem *duch opowieści* znajduje upodobanie w eksponowaniu swej wiedzy o świecie przedstawionym. Otwarcie komentuje reguły rządzące narracją, nad którą całkowicie panuje: interpretuje zdarzenia, które mają nastąpić czy też informuje o tym, co należałoby przemilczeć. Zatem demaskuje fikcję, np. komentując zwycięstwo Grzegorza nad natrętnym zalotnikiem Sybilli:

Der Geist der Erzählung, den ich verkörpere, ist **ein schalkhafter und kluger Geist** [podkr. KJK], der wohl das Seine zu verwalten weiß und nicht gerade jede Neugier so geradehin befriedigt, sondern indem er mehrere erregt, die eine stillt und währenddessen die andere auf Eis legt, daß sie dauere und sich dabei sogar noch schärfe [TE, s. 57].

W wypowiedzi narratora zauważa się zmiany perspektyw narracyjnych, bowiem często zdarza się, że narracja pierwszoosobowa przechodzi w auktorialną<sup>30</sup>, co sprawia, że czytelnik nie jest do końca pewny, czy opowiadana historia rzeczywiście się zdarzyła, czy może jest mitem, funkcjonującym w ludzkiej podświadomości.

<sup>28</sup> M. Głowiński, *Portret Marchotta*, s. 76–89.

<sup>29</sup> Rozdział o niedobrych dzieciach (*Schlimme Kinder*) można traktować jako aluzję do syna Euphrobusa i jego siostry Scholastyki, która była obiektem jego miłości. Oboje zostali wypędzeni z domu przez szatana. Odwołuję się tutaj do następującego wydania omawianej tutaj powieści Manna: T. Mann, *Der Erwählte*, Fischer, Frankfurt am Main 2012, s. 33–34. W dalszych partiach tekstu posługuję się skrótem TE.

<sup>30</sup> F.K. Stanzel, *Typische Formen des Romans*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993.



Na prawdziwość historii Grzegorza wskazywałyby szczegółowe opisy, świadczące o pamięci ejdetycznej Marchołta<sup>31</sup>, jednak już na pierwszych stronach powieści daje on do zrozumienia, że snuje mityczną opowieść o Grzegorzu-pokutniku.

Narracja, chwilami przypominająca filozoficzny dyskurs, obejmuje uniwersalną historię bohaterów, którzy zawsze byli i nadal są obecni w kolektywnej podświadomości<sup>32</sup>, czego świadectwem jest właśnie legenda o Grzegorzu. Zatem różnica między uniwersalnym archetypem a mitem, będącym tworem kultury<sup>33</sup>, staje się tutaj coraz mniej oczywista.

### III.2. Dyskurs powieści „Wybraniec”

Fabula utworu<sup>34</sup> jest prawie taka sama, jak w jego literackim pierwowzorze, jednak dyskurs Manna – jak już wspomniano – znacznie się różni od znanego z tradycji średniowiecznej hipotektu<sup>35</sup>.

W obu utworach nawiązujących do mitycznej historii Grzegorza występuje splot tych samych zdarzeń, np. dwukrotnie popełniony grzech kazirodztwa: przez Sybillę i Grzegorza oraz przez Sybillę i Wiligisa, którego motywem był – jak to określiłby ów stan psychiczny Freud: *narcyzm* bohaterów, będący *dopełnieniem egoizmu przez libido*<sup>36</sup>. Powraca w nich także motyw pokuty: Sybilla, niczym jej – znane z mitologii greckiego antyku – poprzedniczki: Scholastyka i Jokasta (*zarte Andeutungen*) – pokutuje, i to aż dwa razy, np. tęskniąc za swym bratem, a zarazem kochankiem, czy też kiedy zorientowała się, że poślubiła własnego syna. Pamiętamy, że w hipotekcie sprawcą grzechu kazirodztwa był diabeł, którego podszeptom ulegli bohaterowie.

<sup>31</sup> Określenie *uniwersalna historia* oznacza tutaj: niezależna od czasu historycznego, jak i obszaru językowego. Nic dziwnego, że w przywołanej powieści mamy do czynienia ze spotkaniem różnych języków, np. niemieckiego z łacińskim, francuskim czy też angielskim. Ponadto do wypowiedzi bohaterów, zwłaszcza reprezentantów ludu (np. rybaków) „wkrada” się *Plattdeutsch*. W niektórych partiach narratora zauważa się archaizację, stosowaną w celu zachowania średniowiecznego klimatu powieści.

<sup>32</sup> C.G. Jung, *Die Archetypen und das kollektive Unbewusste*, Patmos Verlag, Ostfildern 2011, ss. 464. Por. z: 114 – E. Camenzind, *Aniela Jaffé über C.G. Jung – Archetypen und Herrschaft*, <http://www.traum-symbolika.com/foren-austausch/psychologie-psychotherapie/aniela-jaffe-ueber-cgjung-und-archetypen/>, s. 1 [dostęp: 5. 04. 2014].

<sup>33</sup> R. Curtius, *Bohaterowie i władcy*, przeł., oprac. A. Borowski [w:] tenże, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, Universitas, Kraków 1997, s. 175–189.

<sup>34</sup> S. Chatman, *O teorii opowiadania*, s. 199. Zob. przyp. 20.

<sup>35</sup> Korzystam z: M. Głowiński, *O intertekstualności*, „Pamiętnik Literacki” 1986, z. 4, s. 87–124. Por.: G. Genett, *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris 1980.

<sup>36</sup> Z. Freud, *Wykład 6. Teoria libido i narcyzm*. [w:] tenże, *Wstęp do psychoanalizy*, przełożyli: S. Kempnerówna i W. Zaniewicki, przedmowa K. Obuchowski, Warszawa 1984.

Wykreowana przez Manna Sybilla, po rozstaniu z Wiligisem, decyduje się również odpokutować swój grzech, jednak nie dlatego, żeby wyrazić skruchę i w ten sposób zmanifestować swój żal, lecz z tęsknoty za ukochanym. Taka motywacja bohaterki do życia w ascezie nie pojawia się w tekście źródłowym.

Wcześniej sygnalizowany stosunek Manna do psychoanalizy Freuda, został tutaj w artystycznie wartościowy sposób wyrażony za pomocą symboli, bowiem tylko pisarz potrafi odkryć, że życiem ludzkim sterują ukryte pokłady tego, co nieświadome. Zatem celowe sprawianie bólu samej sobie przez żyjącą w osamotnieniu Sybillę w czasie odbywanej przez nią pokuty, oznaczałoby w przywołanym kontekście próbę starannego ukrycia swych *fantazji* (wg Freuda: *fantazmatów*)<sup>37</sup> przed światem zewnętrznym, a nawet przed sobą, ponieważ wyczuwa ona powody, żeby się ich wstydzić.

Według Freuda motywacją jej zachowania z pewnością mogłyby być dwa instynkty: *Eros*, którego zadaniem jest podtrzymanie życia i *Thanatos* – instynkt śmierci, tożsamy ze skłonnościami masochistycznymi, okrucieństwem, a także wszelkimi konsekwencjami działania *superego*, które prowadzi do wyrzeczeń<sup>38</sup>. Świadczy o tym następujący fragment powieści, w którym zastosowana została mowa pozornie zależna lub *zawoalowana*, pozwalająca na identyfikację – przez cały czas utrzymującego dystans do opowiadanej historii – narratora z ubraną w *białą suknię*<sup>39</sup> bohaterką powieści, która pokutuje na przekór Bogu i, co więcej: aby wzbudzić w Nim uczucie strachu:

In **weißem Kleide** stieg sie hinab, begleitet nur mit zwei Frauen mi Körben, und spendete den Armen. Die sie heilig priesen. Freude und Bequemlichkeit ließ sie Ihr Teil nicht sein, sondern nur Nachts-Metten, Kastgierung, und kurze Kost, **dies aber alles nicht Gott zur Liebe, sondern ihm zum Trotz, daß es ihm durch und durch gehe und er erschrecke** [TE, s. 62. – podkr. KJK].

Pokuta Grzegorza, który siedemnaście lat przebywał na wyspie, ma również wymiar symboliczny: Jej powodem było nie tyle zaufanie do Boga, ile zagubienie i rozpacz bohatera. Nieprzypadkowo umieszczono go w

<sup>37</sup> *Fantazmat* w psychoanalizie Freuda to pewien wyobrażony scenariusz, w którym osoba spełnia swoje życzenia. Fantazja jest elementem rzeczywistości psychicznej. Zob. *Wikipedia. Fantazja (psychologia)*, [http://pl.wikipedia.org/wiki/Fantazja\\_%28psychologia%29](http://pl.wikipedia.org/wiki/Fantazja_%28psychologia%29), s. 1 [dostęp: 24. 06. 2014].

<sup>38</sup> Zob. S. Freud: *Das Unbehagen in der Kultur* - Kapitel 2, <http://www.irwish.de/PDF/Sigmund%20Freud%20Das%20Unbehagen%20in%20der%20Kultur.pdf?ie=UTF8&s=books&qid=1251348025&sr=1-1>, s. 7. Cyt. za Freudem Johanna Wolfganga Goethego. Zob. Goethe in den »*Zahmen Xenien*« IX (Gedichte aus dem Nachlaß), [w:] tenże, *Das Unbehagen in der Kultur*, s. 7 [dostęp: 9. 10. 2014].

<sup>39</sup> Z. Freud, *Symbolika w marzeniu sennym*, tenże, *Wstęp do psychoanalizy*, dz. cyt., s. 177.

beczce, która płynęła po morzu. Zdaniem Hermanna Kurzke mityczną logikę dołów (np. *łódź* czy też *beczkę*) można interpretować jako zapowiedź śmierci i powtórných narodzin<sup>40</sup>. Z kolei żywienie się przykutego do kamienia Grzegorza mlekiem Matki-Ziemi (*Erdmilch*) – w czasie trwającej siedemnaście lat pokuty, mogłoby stanowić spełnienie tej zapowiedzi.

Istotne znaczenie ma w powieści motyw *dołu* czy *otworu*, oznaczającego w symbolice marzeń sennych Freuda kobiece narządy płciowe<sup>41</sup> czy też – jak uważa Kurzke – powrót do łona matki<sup>42</sup>.

Wynikałoby z tego, że los Grzegorza jest paralelny do losu Chrystusa: *narodziny-śmierć-zmartwychwstanie-wniebowstąpienie*<sup>43</sup>.

W powieści występują również inne symbole Chrystusa, np. *ryba* (rozdz. *Herr Potiewin*, TE, s. 110), będąca w psychoanalizie Freuda także symbolem mężczyzny. A skała, do której był przywiązany Grzegorz: kobiety<sup>44</sup>, także przybycie Grzegorza na białym mule do Rzymu przypuszczalnie jest *aluzją ukrytą* do wjazdu Chrystusa na osiołku do Jerozolimy (Mt 21,1–3), a Sybilla, na którą wcześniej *padł promień i odbłask Glorii Królowej Niebios* (*Ein Strahl und Abglanz von der Glorie der Himmelskönigin* (rozdz. *Grimald und Baduhenna* – TE, s. 18.) w tym momencie przyjmuje rolę jego Matki. Zatem los Grzegorza staje się uniwersalnym, symbolicznym obrazem biblijnej historii zmartwychwstania, istniejącym w zbiorowej podświadomości. W kontekście zaproponowanej tutaj psychoanalitycznej interpretacji<sup>45</sup> dzieła Manna staje się jasne, dlaczego bohater został nazwany *Wybrańcem*.

## Podsumowanie

W powieści została ukazana cudowna przemiana Grzegorza, który z marzyciela stał się politykiem, awansował do godności papieskiej i osadził na wysokich stanowiskach członków najbliższej rodziny [TE, s. 259]. Zatem wynika z niej, że Grzegorzowi – mimo przemiany, nie udało się zostać człowiekiem nieskazitelnym, bowiem tacy ludzie nie istnieją, chociaż wyobrażenia o nich pojawiały się w legendach hagiograficznych (świętość

<sup>40</sup> Woda w symbolice marzeń sennych Freuda oznacza poród. Zob. S. Freud, *Die Symbolik im Traum, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, rozdz. 10 [dostęp: 2. 10. 2014]. Por. H. Kurzke, *Thomas Mann. Epoche – Werk – Wirkung*, Verlag C.H. Beck, München 1991, s. 285.

<sup>41</sup> Tamże,

<sup>42</sup> Tamże,

<sup>43</sup> H. Kurzke, *Thomas Mann. Epoche – Werk – Wirkung*, s. 285.

<sup>44</sup> Z. Freud, *Wykład 10. Symbolika w marzeniu sennym*, [w:] tenże, *Wstęp do psychoanalizy*, s. 174–175.

<sup>45</sup> Kurzke zwraca uwagę, że w rozdziale *Die Audienz* Sybilla mówi o Trójcy świętej: mężu, dziecku i papieżu (TE, s. 255.). Por. z: H. Kurzke, *Thomas Mann. Epoche – Werk – Wirkung*, s. 285.

utożsamiano z doskonałością). Zatem nie dziwi, że Mann demaskuje w swej powieści fikcję.

Jak dowiadujemy się z *informacji stematyzowanej*<sup>46</sup>, pochodzącej od narratora, człowiek musi dążyć do **samopoznania** (TE, s. 260.). Jego moralnym obowiązkiem jest zdanie sobie sprawy z dotychczas popełnionych błędów, co skłoni go do refleksji nad własnym życiem, a wtedy będzie mógł je świadomie kształtować i już nie będzie potrzebował łaski bożej.

Mann zdecydował się na parodię starej, „pobożnej” historii, co wcale nie oznacza całkowitego odrzucenia moralności chrześcijańskiej. W trakcie pisania powieści nawet przyjął – jakby to określił Edward Balcerzan – *ofertę kontynuacyjną*, która:

[...] nie jest naśladownictwem. Chociaż zaczyna się od naśladownictwa, trzeba najpierw nauczyć się konwencji w dawnym zespole jej wskazań i doświadczeń, aby móc potem wykroczyć poza gotowe rozwiązania przeszłości<sup>47</sup>.

Mann nie zamierzał „zniszczyć” literackiego pierwowzoru, o czym zresztą pisał w *Uwagach do powieści* »*Der Erwählte*«:

Wenn es [das Werk – KJK] das Alte und Fromme, die Legende parodistisch belächelt, so ist dies Lächeln eher melancholisch als frivol, und der verspielte Stil-Roman, die Endform der Legende bewahrt mit reinem Ernst ihren religiösen Kern, ihr Christentum, die Idee von Sünde und Gnade<sup>48</sup>.

Autor zdecydował się na parodię legendy hagiograficznej czy może precyzyjniej: jej – jakby to określił Harold Bloom – *kreatywną korektę* (*kreative Korrektur*), np. w *Wybrańcu* nie występuje – charakterystyczne dla legend hagiograficznych – dążenie bohatera do nieśmiertelności, inne są też motywacje działań postaci niż znane z tradycji przywołanego gatunku, na co zwracałam tutaj uwagę. Poświadczają to liczne *delikatne napomknienia*, ewokowane przez symboliczne obrazy: np. *Grzegorz – Mojżesz*, a także *Grzegorz – Chrystus* lub *Grzegorz – Edyp*, jak i *aluzja wszechobejmująca* do wskazanej tutaj mitycznej historii, która wymyka się jednoznacznej interpretacji, ale może właśnie owa nieuchwytność i zmienność mitu jest – jak wyraził się Erazm Kuźma – jego *zaletą* i *siłą*<sup>49</sup>.

<sup>46</sup> A. Okopień-Sławińska, *Relacje osobowe w literackiej komunikacji*, [w:] *Problemy teorii literatury*, red. H. Markiewicz, Seria 2, Ossolineum, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1976, s. 39–41.

<sup>47</sup> Zob. E. Balcerzan, *Poezja polska w latach 1939–1965*, <http://biblii.oteka.kijowski.pl/balcerzan%20edward/1939-1965.pdf>, s. 158 [dostęp. 5.09.2014].

<sup>48</sup> Th. Mann, *Gesammelte Werke in 13. Bänden*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1990, s. 691.

<sup>49</sup> E. Kuźma, *Kategoria mitu w badaniach literackich*, „Pamiętnik Literacki” 1986, z. 4, s. 55.

Katarzyna Krasoń

**Literary realization of Old French legend of Gregory on a stone  
in the Thomas Mann's novel *The Chosen***

In the article I investigate intertextual connections to specific literary codes and myths, that are a subject of intertextual game in the novel *The Chosen*. I point out that created by Thomas Mann hero and world which surrounds him is not so unique as in mythical story by Hartman von Aue. The writer decided - referring to words of Harold Bloom - to perform a creative correction of a hagiographic legend. Despite a mocking relation to the literary origin - as I was proving - he did not questioned Christian values.



Elżbieta Hurnikowa  
Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie

## **Mit Hioba w powieści Josepha Rotha *Hiob*. Powieść o człowieku prostym**

Powieść opatrzoną tytułem *Hiob. Roman eines einfaches Mannes*<sup>1</sup>, brzmiącym w przekładzie Józefa Wittlina: *Powieść o człowieku prostym*<sup>2</sup> opublikował Joseph Roth w roku 1930. Miał już wówczas w swoim dorobku, poza reportażami i felietonami, kilka utworów ogłoszonych na łamach czasopism, w tym sensacyjną powieść *Spinnennetz* (*Sieć pajęcza*, 1923) i *Hotel Savoy* (1924) – opowieść o losach pozbawionych ojczyzny weteranów byłej armii austriackiej. Pod koniec lat dwudziestych pisarz coraz bardziej interesował się problematyką żydowską, chociaż, jak zaznacza Stefan H. Kaszyński, postacie Żydów obecne są w niemal wszystkich jego dziełach, pełniąc na ogół funkcje „metafizycznych rezonerów”. Efektem owych pogłębionych zainteresowań Żydami są w tym czasie dwa utwory: „esej historyograficzny” *Juden auf der Wanderschaft* (*Żydzi na tułaczce*, 1927) oraz „powieściowa trawestacja mitu biblijnego” – *Hiob*<sup>3</sup>.

Roth, Galicjanin urodzony w roku 1894 w Radziwiłowie niedaleko Brodów, na wysuniętym najbardziej na wschód krańcu monarchii austro-węgierskiej, wychowywał się w domu dziadka, żydowskiego handlarza suknem. Wcześniej zetknął się ze środowiskiem pogranicza, w którym krzy-

<sup>1</sup> Powieść wydana przez Kiepenheuer-Verlag (1930).

<sup>2</sup> W niniejszym artykule korzystam z wydania: *Hiob. Powieść o człowieku prostym*, przeł. J. Wittlin, Warszawa 1978. Stefan H. Kaszyński podaje tytuł utworu w brzmieniu: *Hiob. Powieść o prostym człowieku*. Zob. S.H. Kaszyński, *Krótką historia literatury austriackiej*, Poznań 2012, s. 187.

<sup>3</sup> Zob. S.H. Kaszyński, *Krótką historia literatury austriackiej*, s. 186–187.

zowały się narodowości i języki, stykały odmienne kultury, w którym panowała bieda, a ludzie chwytały się najrozmaitszych zajęć, w tym takich, jak przemyt czy nielegalny handel. W ciągu dalszego życia przyszedł pisarz poznać także wiele miast europejskich oraz problemy dotyczące różnych grup społecznych. Po studiach we Lwowie i Wiedniu, po krótkotrwałym udziale w pierwszej wojnie światowej Roth podróżował po Europie, nie mając stałego miejsca zamieszkania. O jego ruchliwości i zainteresowaniach problemami społecznymi, politycznymi i kulturalnymi świadczy wspomniana wyżej działalność publicystyczna; na początku lat dwudziestych pisarz skłaniał się wyraźnie ku socjalizmowi<sup>4</sup>. Od roku 1933 aż do przedwczesnej śmierci w 1939 przebywał na emigracji. Jego siedzibą w tym czasie był Paryż, skąd wyjeżdżał do różnych krajów (Austria, Szwajcaria, południowa Francja, Belgia, Polska)<sup>5</sup>. Podczas pobytu w Polsce w 1936 roku udzielił wywiadu „Wiadomościom Literackim” (nr 11), w którym mówił o swoich fascynacjach słowiańskim folklorem, o tym, jak inspirowały go „piękne legendy, historie żydowskich cadyków, zamarłe w murach bethamidraszów”<sup>6</sup>.

W *Powieści o człowieku prostym* pisarz odchodzi od takiego opisu rzeczywistości, który ukształtowały doświadczenia ściśle reporterskie, i powołuje do istnienia świat zbudowany przy pomocy warsztatu opartego zarówno na realistycznej obserwacji, jak i na skłonności do mityzacji. Czas i akcja powieści wyznaczają dwudzielną strukturę utworu. Wydarzenia rozgrywają się w czasach współczesnych pisarzowi – od końca XIX wieku po

<sup>4</sup> Zob. zestawienie prac Josepha Rotha – dziennikarza (*Tabellarische Darstellung journalistischen Arbeiten Joseph Roths*) w: I. Sültemeyer, *Das Frühwerk Joseph Roths 1915–1926. Studien und Texte*, Wien–Freiburg–Basel 1976, s. 147–153. Na temat poglądów pisarza pisze Wolfgang Müller-Funk: „'czerwony Roth' deklarował się jako socjalista, co dokumentują jego publikacje w gazetach lewicowych i socjalistycznej prasie partyjnej”. Zob. W. Müller-Funk, *Joseph Roth*, München 1989, s. 68. Joseph Roth zajął w literaturze austriackiej ważne miejsce przede wszystkim jako przedstawiciel nurtu zwanego mitem habsburskim; monarchię habsburską, której rozpad Robert Musil przedstawił ironicznie w *Człowieku bez właściwości*, Roth idealizował, ukazując nostalgicznie niedawną przeszłość w *Marszu Radetzky'ego* i innych utworach.

<sup>5</sup> Zob. R. Koester, *Joseph Roth*, Berlin 1982. Autor przedstawia poszczególne etapy biografii (i twórczości) pisarza, począwszy od miejsca urodzenia i wczesnego etapu edukacji – *Wiege Galizien (1894–1913)* – po ostatni okres życia: *Exiljahre (1933–1939)*. Jednakże sam Roth, jak pisze Wolfgang Müller-Funk, powołując się na autora znanej pracy na temat Josepha Rotha – Davida Bronsena – nie ułatwiał zadania biografom próbującym uporządkować fakty z jego życia. Roth własną biografię poddawał procesom mityzacyjnym, odbiegając wielokrotnie od rzeczywistości. Zob. D. Bronsen, *Joseph Roth. Eine Biographie*, Köln 1974, W. Müller-Funk *Joseph Roth*, dz. cyt. Na różne wersje historii o pochodzeniu pisarza zwracają uwagę także polscy badacze: J. Koprowski, *Józef Roth*, Warszawa 1980, s. 13; S.H. Kaszyński, *Krótką historią literatury austriackiej*, dz. cyt., s. 185. O wstąpieniu Rotha (i swoim) do wojska i udziale w wojnie pisał Józef Wittlin, przyjaciel pisarza z lat młodości w poświęconym mu wspomnieniu. Zob. J. Wittlin, *Wspomnienie o Józefie Rocie*, [w:] tegoż, *Orfeusz w piekle XX wieku*, Kraków 2000, s. 569–570.

<sup>6</sup> *Legitymista Józef Roth*, „Wiadomości Literackie” 1936, nr 11. Bethamidrasz, z hebr.: bet ha-midrasz, bejt-midrasz – dom nauki, dom poszukiwań, dom studiów; typ synagogi z pomieszczeniem przeznaczonym do studiów talmudycznych dla chłopców i mężczyzn.



okres po pierwszej wojnie; akcja pierwszej części usytuowana jest w Rosji, w małym zakątku na Wołyniu, części drugiej – w Ameryce, w nowojorskim getcie żydowskim. Głównym bohaterem powieści uczynił Roth ubożego żydowskiego nauczyciela – „ruskiego Żyda” – Mendla Singera, żyjącego wraz z rodziną w niewielkiej miejscowości wołyńskiej Zuchnow, człowieka niewyróżniającego się niczym szczególnym. Prezentuje go w pierwszych zdaniach utworu, wpisując los Singera w ciągłość losu żydowskiego:

Był pobożny, bogobojny, prosty – ot, całkiem zwyczajny Żyd. Wykonywał skromny zawód nauczyciela. U siebie w domu, a dom ten składał się tylko z obszernej kuchni, zapoznawał dzieci z Biblią. Uczył ze szczerym zapałem, uczył z powodzeniem, choć bez rozgłosu. Setki tysięcy takich jak on żyło i nauczało przed nim<sup>7</sup>.

Singer wypełniał swoje obowiązki wobec rodziny i wobec Boga, jak potrafił najlepiej, nie pragnąc dla siebie niczego więcej ponad to, co od niego otrzymał. Był całkowicie pogodzony z losem, przyjmował z pokorą ubóstwo i wypadki zachodzące w życiu własnym i swojej rodziny:

Zapewne, życie jego było zawsze ciężkie, niekiedy nawet stawało mu się ono udręką. Musiał wyżywić i odziać żonę i troje dzieci (z czwartym była właśnie w ciąży). Bóg lędziwiom jego uzyczył płodności, sercu pokory, a rękomb ubóstwa. Rękomb tym nie było dane ważyć złota ani liczyć banknotów. Mimo to życie Mendla płynęło spokojnie, niby nikły, nędzny strumyk wśród ubogich brzegów. Każdego ranka dziękował Mendel Bogu za sen, za przebudzenie i za nadchodzący dzień [s. 7–8].

Uptywające podobnie dni i noce wyznaczają rytm życia Singera i jego rodziny. Podlega ono porządkowi określoneemu przez obyczaje i rytuały – pracę, modlitwy, sabbat – a także rytmowi przyrody. Tę cechę wzmacniają w powieści porównania losu rodziny Mendla bądź zachowań jej członków do zjawisk przyrodniczych i elementów krajobrazu: życie Singera płynęło niczym „nikły strumyk”, „Jak szerokie, potężne i ruchome pasmo górskie pełzała Debora [myjąca podłogę – E.H.] po ogołoconej, na niebiesko pomalowanej izbie” [s. 8–9]. Czwartym dzieckiem, jakie przyszło na świat w rodzinie Singerów, jest chłopiec nazwany imieniem Menuchim; jego rodziny rozpoczynają powieściową akcję. W miarę upływu czasu Mendel i jego żona Debora dostrzegają, że Menuchim różni się wyglądem i stanem zdrowia od pozostałych dzieci – od mocnego „jak niedźwiedź” Jonasza, przebiegłego „jak lis” Szemarii [s. 19], od delikatnej Miriam. Roth drobiaz-

<sup>7</sup> J. Roth, *Hiob. Powieść o człowieku prostym*, przeł. Józef Wittlin, Warszawa 1978, s. 7. Kolejne cytaty z tego wydania oznaczone zostały podaniem numeru strony.

gowo przedstawił wygląd najmłodszego syna Mendla, uszczegóławiając go w kolejnych epizodach powieści:

Duża czaszka zwisała ciężko, jak dynia na cienkiej szyi. Szerokie czoło marszczyło się i pokrywało bruzdami wszerek i wzdłuż, jak zgnieciony pergamin. Nogi były krzywe i bez życia, jak dwa łuki drewniane. Uschnięte ramionka dygotały i drgały. Usta jego bełkotały jakieś śmieszne dźwięki. Gdy dostawał napadu, wyciągano go z kołyski i porządnie nim potrząsano, aż siniąła mu twarz i tracił niemal oddech. Potem z wolna przychodził do siebie [s. 10].

Stosunek Mendla do chorego syna określa postawa, jaką zajmował wobec losu przez całe życie. Kiedy w mieście wybuchła ospa i przeprowadzano we wszystkich domach obowiązkowe szczepienia, Menuchima obejrzał lekarz i stwierdził u chłopca epilepsję. Zaproponował leczenie dziecka, ale na to nie zgodził się Mendel: „Żaden doktor go nie uzdrowi, jeżeli Bóg tego nie chce” [s. 12]. Zdesperowana żona Singera udaje się po pomoc do rabina w odległej miejscowości Kluczysk. Rabin zapowiada, że Menuchim wyzdrowieje po wielu latach i stanie się kimś niezwykłym. Jego słowa powracają w trakcie opowieści – przypomina je sobie wielokrotnie Debora – pełniąc funkcję przepowiedni:

Takich jak on niewielu będzie w Izraelu. Bóg go uczyni mądrym, brzydota dobrotliwym, gorycz łagodnym, a choroba mocnym. Jego oczy będą głębokie i patrzeć będą daleko, jego uszy słyszeć będą jasno i oddźwięknie w nich wiele tonów. Usta jego będą milczeć, lecz gdy rozchylą wargi, głosić będą same dobre rzeczy [s. 16].

Scena ta ustanawia porządek mityczny w powieści, historia Menuchina stanie się wykładnią słów rabina. Zanim się jednak spełnią, Mendlowi przypadnie w udziale los Hioba, ciężko doświadczonego przez Boga. Roth w relację opartą na realistycznym odtwarzaniu świata, w jakim egzystują bohaterowie, wplata zapowiedzi losu Singerów, nakazujące odczytywać go w perspektywie przeznaczenia. Odsłania się ona w wielu miejscach, na przykład w charakterystyce młodziutkiej Miriam, coraz częściej i coraz chętniej wymykającej się z domu, Miriam, która „nie wiedziała jeszcze o tym, jak groźne związki połączą ją kiedyś z obcym i groźnym światem wojska i jak ciężkie będą losy, które już zaczęły się zbierać nad głowami Mendla Singera, jego żony i dzieci” [s. 26]. Ciężki los dotyka całą rodzinę. Synowie Mendla dorośli już bowiem do wieku, w którym obejmowała ich carska ustawa; według niej powinni iść do wojska, „a według tradycji – powinni się od tej służby ratować” [s. 26]. Tęgie zdrowie starszych synów stało się dla

rodziny takim samym przekleństwem, jak choroba Menuchima. Dostrzega to przede wszystkim Debora, przed oczyma której wyrastają przerażające wizje ich przyszłego losu:

Tym razem modliła się o jakąś chorobę dla Jonasza i Szemarii, tak jak dawniej błagała o zdrowie dla Menuchima. Przed jej zatroskanymi oczyma wyrastało wojsko, niby jakaś ciężka góra z gładkiego żelaza i brzęczącej udręki. Widziała trupy, same trupy. Wysoko, w blasku, brocząc nogami, do których były przyczepione ostrogi, w czerwonej krwi – siedział car i czekał na ofiarę z jej synów [s. 27].

Przeznaczenie dało o sobie znać w sposób wyrazisty, niemal ironiczny, kiedy bracia poddali się obowiązkowi wyciągania losów, jaki obejmował przyszłych rekrutów. W miejscowości Targi, gdzie zebrano całą grupę, obaj wyciągnęli los – „Obu ich wzięto do wojska” [s. 27].

Jak się wkrótce okazało, starszego syna, Jonasza, pociągała służba w wojsku; na czas dzielący go od wstąpienia do armii wyniósł się z domu, zamieszkał u woźnicy Sameszki. Mendlowi trudno było się z tym pogodzić, nie mógł pojąć, „że taki syn mógł być owocem jego lędźwi” [s. 42]. Szemarię postanowiono uratować od wojska; Debora wszystkie, przez lata zaoszczędzone pieniądze (25 rubli) przeznaczyła na opłacenie ucieczki młodszego syna za granicę. Ucieczka powiodła się i po kilku latach przysłała wiadomość z Ameryki, przekazana przez znajomego Szemarii, który donosił, że wie dzie mu się dobrze, ożenił się, zajmuje się interesami, a jego imię w nowym kraju brzmi Sam. Zapowiedział jednocześnie, że zamierza sprowadzić do Ameryki rodzinę.

W tym samym czasie wyszło na jaw, że Miriam – „zalotna i bezmyślna jak gazela”, „smukła i szczupła”, „z brązową twarzą, z dużymi czerwonymi ustami” [s. 25]<sup>8</sup> – spotyka się z kozakami stacjonującymi w Zuchnowie. Miejscem potajemnych schadzek było pole porośnięte zbożem: „Miriam kochała wszystkich mężczyzn. Z nich wybuchały burze, a jednak ich potężne ręce lekuchno zapalały płomienie w sercu. Mężczyźni nazywali się: Stiepan, Iwan i Wsiewołod” [s. 66].

Mendel Singer pojął, że nie pozostało mu nic innego jak wyjazd. Jego synowie zatracili swoje poczucie przynależności do rodziny i do tradycji,

<sup>8</sup> Rudolf Koester podaje w swojej biografii, że na kreację postaci córki Mendla, „młodej gazeli”, miała wpływ dziesiętnastoletnia Frederike (Friedl) Reichler: smukła, pełna uroku dziewczyna o delikatnej twarzy i ciemnych oczach, którą pisarz poznał jesienią 1919 roku, i która w 1922 roku została jego żoną. Zob. R. Koester, dz. cyt., s. 19–21. O tym, że Roth w postaci Miriam wcielił młodą Friederike, pisze również we wspomnieniach Soma Morgenstern: S. Morgenstern, *Joseph Roths Flucht und Ende. Erinnerungen*, hrsg. und mit einem Nachwort von Ingolf Schulte, Berlin 1998, s. 151.

do swoich korzeni: „Jonasz służył carowi gdzieś w Pskowie i nie był już więcej Jonaszem. Szemaria kąpał się na wybrzeżach oceanu i nie nazywał się już Szemaria” [s. 55]. Należało zatem przynajmniej Miriam ratować przed nieszczęściem. Mendel świadom był także tego, że nie mogą z sobą zabrać chorego Menuchima, podjęli więc z Deborą decyzję, że najmłodsze dziecko zostanie pod opieką znajomych w zamian za udostępnienie im opuszczonego domu. Od tej pory Debora słyszy wciąż słowa, jakie wypowiedział do niej przed laty rabin w Kluczysku: „Nie opuszczaj swego syna, nawet gdyby ci bardzo ciążył, nie oddawaj go od siebie, z ciebie on wyszedł, tak samo jak zdrowe dziecko” [s. 16.] Mimo iż Menuchim wyrastał na kalekę, na małego potworka, matka kochała go bardziej niż pozostałe dzieci. Pożegnanie z najmłodszym synem przed wyjazdem do Ameryki jest rozdzierające, Debora niemal traci przytomność. Już po przybyciu Singerów do Nowego Jorku, gdzie rodziców i siostrę powitał Szemaria i gdzie zaczęli nowe życie, odczuwają oni niczym niezaspokojone poczucie utraty. Debora wciąż słyszy jedyne słowo, jakiego przez wszystkie lata dzieciństwa zdołał wyuczyć się Menuchim: mama. Dręczona jest nieustannym poczuciem winy: „Żadna w świecie matka – myślała – nie opuszcza dobrowolnie swego dziecka. Nie wolno było jechać do Ameryki” [s. 100]. Mendel czuł, że utracił nie tylko pozostawionego w kraju syna, ale i własną tożsamość:

Co mnie obchodzą ci ludzie – myślał Mendel. – Co mnie obchodzi cała Ameryka? Mój syn, moja żona i córka i ten Mac [przyjaciel syna – E.H]? Czy ja jeszcze jestem Mendel Singer? Czy to jest jeszcze moja rodzina? Czy ja jeszcze jestem Mendel Singer? Gdzie jest mój syn Menuchim? Czuł się tak, jak gdyby był wygnany z samego siebie i musiał odtąd żyć w rozłące z samym sobą. Wydawało mu się, że samego siebie zostawił w Zuchnowie przy Menuchimie [s. 94].

Oboje – Mendel i Debora – ciężko okupują swoją decyzję wyjazdu do Ameryki. Początkowo wydaje się, że „po raz pierwszy opuścili troski dom Mendla” [s. 108] – Szemaria troszczy się o rodziców, wie dzie mu się w interesach i w życiu rodzinnym, Singerowie są zamożni – ale wkrótce dosięgają ich ciosy. W Europie wybucha wojna, podczas której przychodzi wiadomość, że Jonasz zaginął w Rosji w wojennej zawierusze, a wkrótce kolejna: o śmierci Szemarii, który także – jako obywatel amerykański – wziął udział w wojnie. Ta wieść zabija Deborę – umiera w przeciągu kilku chwil z rozpaczy. Po odprawieniu przez Mendla siedmiodniowej pokuty po śmierci żony dopadł go kolejny cios: Miriam wpadła w obłąd, którego lekarze nie potra-

fili wyleczyć [*dementia praecox*<sup>9</sup>, s. 125]. Wówczas nadszedł moment, gdy Mendel odwrócił się od Boga, Boga wielbionego przez całe dotychczasowe życie; zapragnął spalić swój modlitewnik i książki, a poprzez ten akt – spalić samego Boga. Miał poczucie, że doznał głębokiej niesprawiedliwości; wszak Bóg zesłał wszelkie nieszczęścia właśnie na niego:

Bóg mówi: skarałem Mendla Singera. Ale za co go karze Bóg? Czemu nie karze Lemma, rzeźnika, czemu nie karze Skowronka, czemu nie karze Menkesa? Tylko Mendla! Mendlowi śmierć, Mendlowi obłąd, Mendlowi głód, wszystkie dary boskie ma Mendel. Koniec, koniec, koniec z Mendlem Singerem [s. 127].

Sprowadzeni na pomoc żydowscy sąsiedzi Mendla ze zgrozą słuchali bluźnierstw Singera. Jeden z nich, nazwiskiem Skowronnek, przypomniał prawdę znaną Mendlowi od lat sześćdziesięciu – „że ciosy Boga mają ukryty sens” [s. 128]. Inny, Rottenberg, sięgnął po ostateczny argument, porównując los nieszczęsnego Singera do losu biblijnego Hioba:

Przypomnij sobie, Mendlu – [...] – przypomnij sobie Hioba. Jemu przydarzyło się coś podobnego. Siedział na gołej ziemi z głową posypaną popiołem, a rany bolały go tak, że tarzał się po ziemi jak zwierzę. I on również bluźnił Bogu. A przecież była to tylko próba. Cóż wiemy o tym, co dzieje się tam na górze? Może Zły stanął przed Bogiem i rzekł tak, jak wtedy: „Trzeba skusić jakiegoś sprawiedliwego”. A Pan rzekł: „Spróbuj to uczynić z Mendlem, moim sługą” [s. 129]

Rottenberg próbuje też doszukać się przyczyny gniewu Bożego w postępowaniu Singerów: „Może, drogi Mendlu, próbowałeś przeszkodzić Bogu w Jego planach tym, żeś zostawił Menuchima? Dany ci był chory syn, a wy postąpiliście tak, jakby to był zły syn” [s. 129].

Mendel odrzuca argumenty przyjaciół i zdecydowanie określa swoją postawę wobec Boga w bluźnierczych wypowiedziach:

Przez te wszystkie lata kochałem Boga, a on mnie nienawdził. Przez te wszystkie lata bałem się Go, teraz mi już nic nie może zrobić. Wszystkie strzały z jego kołczanu już mnie trafiły. Teraz może mnie już tylko zabić, lecz na to jest za okrutny. Ja będę żył, żył, żył.

[...] Przecierpiałem już wszystkie katusze piekła. Diabeł jest dobrotliwszy niż Bóg [s. 131].

<sup>9</sup> Na chorobę umysłową (schizofrenię) zapadła w roku 1928 Frederike Roth. Zob. R. Koester, dz. cyt., s. 52. Soma Morgenstern wskazuje jednoznacznie na powiązanie kreacji powieściowej Miriam z losem Frederike: podobnie jak Friedl, trafiła ona do zakładu dla umysłowo chorych. Zob. S. Morgenstern, dz. cyt., s. 151.

Jednakże Mendel nie porzucił całkowicie myśli o Bogu; uznawał jego panowanie nad światem. Po kilku latach – kiedy wojna się wreszcie skończyła – los Singera odwraca się. Pewnego dnia jakiś żołnierz przybyły z wojny przywozi płyty, na których nagrane były nowe pieśni z Europy; Żyd postanawia ich wysłuchać. Szczególnie urzekł go i wzruszył do głębi jeden utwór, przypominający szemranie strumyka i wzbieranie wody morskiej; nosił on tytuł *Pieśń Menuchima*, przywodzący Mendlowi na myśl własnego syna. Powziął zatem zamiar wyjazdu do kraju i odnalezienia Menuchima. Tymczasem zachodzą zdarzenia nieprawdopodobne. W mieście koncertuje wielki kompozytor, Aleksiej Kossak, pochodzący z Zuchnowa, autor *Pieśni Menuchima*. Mendel dowiaduje się od znajomych, że artysta poszukuje uboższego Mendela Singera, którego uważa za swojego krewnego. Podczas żydowskiego święta – pierwszego wieczoru wielkanocnego – obchodzonego w domu Skowronków, u których Mendel od pewnego czasu mieszkał, pojawia się wytworny gość – sam kompozytor. Opowiada historię swojego życia: urodzony w biednej rodzinie, jako dziecko bardzo chorował; miał szczęście, że dostał się do instytutu medycznego, gdzie poddano go leczeniu. Dzięki pomocy rodziny lekarza zaczął komponować, dostał się do zespołu wojskowego, a po rewolucji wyemigrował za granicę i założył w Londynie orkiestrę. Pod koniec owego niezwykłego wieczoru przybysz wyznaje, że to on jest Menuchimem, synem Mendla. Tak oto spełniła się przepowiednia rabina z Kluczyska, jakiej wysłuchała przed laty Debora („Menuchim, syn Mendla, wyzdrowieje. Takich jak on niewielu będzie w Izraelu”).

Na tym nie skończyły się dobre nowiny. Menuchim budzi w starym ojcu nadzieję na odnalezienie zaginionego podczas wojny Jonasza, obiecuje zaopiekować się chorą Miriam i przywrócić ją do zdrowia. Wszyscy doznają wielkiej radości, a jeden z przyjaciół ujmuje w słowa, posługując się frazą biblijną, sens tego wydarzenia:

Mendlu – [...] – przyszliśmy, aby cię ujrzeć w szczęściu, tak jak widzieliśmy cię w nieszczęściu. Czy pamiętasz, jak byłeś bity? Pocieszaliśmy cię, ale wiedzieliśmy, że to na próżno. Teraz oto na żywym ciebie doznajesz cudu. Tak jak wtedy smuciliśmy się z tobą, tak teraz weselimy się. Wielkie są cuda, które czyni Wiekuisty i dziś jeszcze, jak przed tysiącami lat. Niech imię Jego będzie pochwalone! [s. 161].

Mendel także ów sens dostrzega; „Popełniłem ciężkie grzechy, a Bóg zamykał oczy. Nazywałem go isprawnikiem<sup>10</sup>, a On zatykał uszy” [s. 161].

---

<sup>10</sup> Isprawnik (ros.) – urzędnik wybierany przez szlachtę, który stał na czele powiatu w Rosji za panowania Katarzyny II.

Scena rozgrywająca się podczas wielkanocnego święta ma wymiar symboliczny, stanowi dopełnienie się losu powieściowego Hioba. Zamykając utwór obrazem Mendla odpoczywającego w hotelu pod opieką syna od „ciężaru szczęścia i od ogromu cudów” [s. 168], pisarz przywraca mu w pełni wiarę w sens życia i wszystkiego, co ono przynosi, wiarę w sens cierpienia.

Kreując postać biednego Żyda, wyznającego patriarchalne ideały życiowe, tracącego wiarę pod wpływem nieszczęść i odzyskującego ją dzięki niezwykle łasce, jaką był powrót syna, nawiązuje pisarz do poszczególnych elementów *Ksiąg Hioba*. Mendel w pierwszych zdaniach powieści przedstawiony został jako człowiek „pobożny, bogobojny, prosty” [s. 7]. W starotestamentowej księdze napisane jest: „Był mąż w ziemi Uz imieniem Job; a mąż ten był nienaganny i prawy, bogobojny i stroniący od złego”<sup>11</sup>. Do Boga przybywa szatan i podpowiada, by wypróbował swego sługę Hioba; do tej sceny nawiązuje w rozmowie z Mendlem jego przyjaciel Rottenberg. Inny przyjaciel, Groschel, buduje dalsze porównania Singera z biblijną postacią:

[...] gdy go Bóg zaczął doświadczać, nie był słaby, lecz potężny. Ty też nie byłeś słaby, Mendlu. Twój syn miał sklep, miał dom towarowy, z roku na rok stawał się bogatszy. Twój syn Menuchim był na drodze do wyzdrowienia i już, już miał przyjechać do Ameryki. Ty byłeś zdrow, twoja żona była zdrowa, twoja córka była piękna i już miałeś znaleźć męża dla niej [s. 129].

Starotestamentowy Hiob traci wszelkie dobra i zdrowie; odwiedzają go przyjaciele, którzy odpowiadają na skargi i żale, napominają przy tym Hioba, dowodząc wszechmocy, doskonałości i sprawiedliwości Boga. Sąsiedzi i przyjaciele Mendla także wygłaszają swoje sądy, wchodzą w dyskusję z Singerem, porównują ciężkie próby, na jakie został wystawiony, z doświadczeniami i cierpieniem biblijnej postaci. Hiob nie utracił ostatecznie wiary w boską sprawiedliwość, a kiedy wstał się za swoimi przyjaciółmi, Bóg zmienił los Hioba i przywrócił mu szczęście:

16. Potem żył Job jeszcze sto czterdzieści lat i oglądał swoje dzieci i swoich wnuków aż do czwartego pokolenia.

17. I umarł Job stary i syty dni<sup>12</sup>.

Mendlem zaopiekował się Menuchim, który obiecuje zajęcie się uzdrowieniem Miriam i wspólny powrót do Europy. Na drugi dzień po odnalezieniu ojca zabiera go do pięknego domu nad morzem i w tej scenerii, wśród

<sup>11</sup> *Księga Joba*, [w:] *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładu Pisma Świętego, Warszawa 1994, s. 548, roz. 1, w. 1.

<sup>12</sup> Tamże, s. 581, roz. 42, w. 16 i 17.

natury Singer nabiera nowej wiary w szczęśliwy los, czuje się równie „syty życia” jak Hiob:

Pod tym niebem łatwo było Mendlowi uwierzyć, że kiedyś zjawi się jeszcze Jonasz, a Miriam powróci „piękniejsza niż wszystkie kobiety świata”, jak cytował sobie w cichości. On sam, Mendel Singer, po długich latach przenie- sie się w dobrą śmierć, otoczony licznymi wnukami, „syty życia”, jak to stało napisane w Hiobie [s. 166].

Powieść Josepha Rotha jest poetycko-filozoficzną parabolą, nazwaną także „parabolą chasydzką”<sup>13</sup>, zbudowaną jednakże w oparciu o mistrzowski warsztat pisarza realisty. Autor odtwarza dokładnie wszelkie realia – dom Mendla w Zuchnowie, a potem w Nowym Jorku, wygląd pomieszczeń i sprzętów, ubiorów i pożywienia. Ukazuje ludzi w różnych sytuacjach i rolach życiowych, celnie charakteryzuje rozmaite środowiska: biedotę żydowską w Zuchnowie, świat przemytników i pośredników zarabiających na ułatwianiu ucieczek ludzi za granicę, przedstawiciele nowojorskiego getta żydowskiego, którzy przybyli z wielką falą emigracji do Ameryki, dorabiają się i osiągają wysoki status społeczny. Jednocześnie z powieściowej relacji wyłania się sens nadrzędny wszelkich poczynań bohaterów i przypadków losowych, jakie są ich udziałem. Szczęśliwy zwrot w życiu Menuchima poddanego leczeniu oraz jego kariera artystyczna, spotkanie ojca z synem w Nowym Jorku to wydarzenia noszące cechy prawdopodobieństwa, ale przez Singera odbierane są jako cuda. Przesłanie historii współczesnego Hioba wzmocnione jest w utworze przez kompozycyjne zabiegi: „symetrycznie kontrapunktową” strukturę całości, rozpoczęcie powieści narodzinami najmłodszego syna Singera i jej zamknięcie pojawieniem się Menuchima w Nowym Jorku<sup>14</sup>.

*Hiob* niewątpliwie zajmuje szczególne miejsce w twórczości Rotha. Znalazły w nim odbicie przeżycia osobiste pisarza, jak również sytuacja panująca w powojennej Europie. Stefan H. Kaszyński odnajduje w powieści lęki wywołane przez narastający antysemityzm; Roth starał się je przezwyciężyć, zwracając się do starotestamentowego mitu i budując powieść w sposób dwudzielny: pierwsza część, rozgrywająca się na Wołyniu, symbolizuje przewinienie, druga, usytuowana w realiach amerykańskich – odkupienie<sup>15</sup>. Rudolf Koester przypomina, że powstanie *Hioba* przypada na okres szczególnie ciężki dla Rotha: stan jego żony, która popadła w chorobę umysłową, nie polepszał się, pisarz coraz bardziej pogrążał się w alkoholizmie,

<sup>13</sup> E. Steinmann, *Von der Würde des Unscheinbaren. Sinnerfahrung bei Joseph Roth*, Tübingen 1984.

<sup>14</sup> R. Koester, dz. cyt., s. 58–59.

<sup>15</sup> S.H. Kaszyński, dz. cyt., s. 188.



powiększały się jego problemy finansowe. Schronienie znajdował w twórczości, którą przenikać zaczął w coraz większym stopniu duch poetyckości, dominując nad sferą dokumentarną; Roth ogłosił koniec z „nową rzeczowością”, jakiej był przez pewien czas zwolennikiem, z rejestrowaniem życia w powojennej rzeczywistości. Poetyckość uwidacznia się zarówno w tworzywieniu twórczości, jak i w stylu; w *Hiobie* religijna historia opowiedziana jest w legendarnym tonie, przenika ją subtelna ironia<sup>16</sup>.

Od powstania *Hioba* rozpoczyna się, jak pisze Claudio Magris, drugi okres w twórczości Rotha, w którym pisarz zwraca się ku niedawnej przeszłości i w niej zakorzenia swój literacki światopogląd<sup>17</sup>. Tworząc wydaną w roku 1932 powieść *Marsz Radetzky’ego* i późniejsze opowiadania (*Popiersie cesarza*), Roth stał się głównym konstruktorem mitu habsburskiego, oparte go na integralności państwa, kulcie cesarza, tolerancji narodowej i religijnej w monarchii austro-węgierskiej. Tworzył ów mit, gdy monarchia już nie istniała. Jego wizję świata pozytywnego stanowi, jak twierdzi Stefan H. Kaszyński, przeszłość, wizja ta jest pisarzowi bliższa niż obraz rzeczywistości: „jego opowieści są pozornie osadzone w realiach historycznych, ich wymowa ma jednak charakter mityczny, wieńczy je ponadczasowe przesłanie”<sup>18</sup>.

Przyczyny zwrócenia się ku mityzacji przedstawianego świata zarówno w *Hiobie*, jak i późniejszej twórczości są złożone, uwarunkowane przez przeżycia osobiste i postawę wobec rzeczywistości. Ich korzenie sięgają najwcześniejszych doświadczeń autora *Hioba*. Roth, wychowany w młodości w duchu żydowskiej religijności, nie należał, jak twierdzą biografowie, do ludzi pobożnych, posiadał jednak głęboką wiedzę o żydowskich obyczajach i dobrach kultury. Wiedzę tę wykorzystał po latach w utworze *Juden auf Wanderschaft* oraz w *Hiobie* (także w *Legendzie o świętym pijaku* z 1939)<sup>19</sup>. Wskrzeszając starotestamentową postać w wieku dwudziestym, Roth próbuje odpowiedzieć na pytanie o sens cierpienia i nadzieję odkupienia<sup>20</sup>. Jest to próba odpowiedzi w duchu biblijnym, a jednocześnie, jak pisze jeden

<sup>16</sup> R. Koester, dz. cyt., s. 57–58. Do postaci Hioba nawiązywali pisarze i artyści różnych epok. Losy starotestamentowej postaci inspirowały także polskich twórców poruszających motyw cierpienia, od Jana Kochanowskiego po współczesnych poetów (na przykład Anna Kamińska) i prozaików (utwory podejmujące temat II wojny światowej). Księga Hioba wykorzystywana była na różne sposoby – przez pisarzy, a także badaczy literatury. Jej fragmenty posłużyły jako motto w utworach Józefa Ignacego Kraszewskiego: *Pamiętniki nieznanego, Sfinks, Hymny boleści*. Bruno Winawer jedną ze swoich komedii opatrzył tytułem *Księga Hioba*. Wojciech Wyskiel w pracy o Schulzu posłużył się porównaniem do Hioba (W. Wyskiel, *Ima twarz Hioba. Problematyka alienacyjna e dziele Brunona Schulza*, Kraków 1980).

<sup>17</sup> C. Magris, *Der habsburgische Mythos in der österreichischen Literatur*, vom Verfasser autorisierte Übersetzung von Madeleine von Pásztor, Salzburg 1966, s. 261.

<sup>18</sup> S.H. Kaszyński, dz. cyt., s. 191.

<sup>19</sup> R. Koester, dz. cyt., s. 9, 59.

<sup>20</sup> W. von Sternburg, *Joseph Roth. Eine Biographie*, Köln 2009.

z badaczy, próba dokonana przez sceptyka, którego dosięgły klęski, i który czekał z utęsknieniem na zbawczą łaskę, ale „nie mógł w nią uwierzyć”<sup>21</sup>.

Elżbieta Hurnikowa

**Myth of Job in Joseph Roth's novel: *Job. The Story of a Simple Man***

The article is devoted to *Job. The Story of a Simple Man*, a novel by the Austrian writer Joseph Roth (1894–1939). The action of the novel takes place towards the close of the 19th and at the beginning of the 20th century. The main character of the book is a poor, religious Jew – Mendel Singer, who lives with his family in Zuchnow, a small town in Volhynia. In the second part of the book the Singers move to New York (USA) and live in a ghetto. This is not only a realistic novel but it is also a mythical story. The Singer family suffers numerous misfortunes and the old Jew's faith is getting weak. However finally, after a lucky, almost miraculous event, he regains his faith in God. He starts to understand the meaning of his fate. Singer's life and attitude towards God are similar to Job's experiences and some parts of the book refer to the Biblical story. Roth's novel is an universal, philosophical parable.

---

<sup>21</sup> E. Fischer (hrsg.), *Hauptwerke der österreichischen Literatur. Einzeldarstellungen und Interpretationen*, und mit einem Essay von Ernst Fischer, München 1997, s. 419–420.

Leszek Będkowski  
Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie

**„Unowocześnianie” chrześcijaństwa czy rezygnacja?  
Wizja Kościoła i religii w powieści *Bóg zapłac!*  
Włodzimierza Kowalewskiego**

Celem niniejszego artykułu jest zarysowanie niektórych aspektów wizji Kościoła i religii wyłaniającej się z dystopii Włodzimierza Kowalewskiego *Bóg zapłac!* (2000), ujmowanej w kontekście codziennego doświadczania kultury<sup>1</sup> i związanego z nim dyskursu, dotyczącego katolicyzmu. Odpowiemy zatem na pytania: jaką funkcję pełni Kościół w świecie przedstawionym powieści oraz jakie sensy, idee dotyczące Kościoła i religii przekazuje, a także jak to czyni. Dwie kwestie wymagają tu wszakże doprecyzowania.

Po pierwsze, pamiętając o rozróżnieniu między wiarą i religią, przyjmujemy na potrzeby niniejszej refleksji rozumienie religii jako systemu wierzeń i praktyk (w tym wspólnych obrzędów), odnoszących się do rzeczy świętych i łączących wyznawców we wspólnotę moralną zwaną Kościołem<sup>2</sup>. Posłużymy się także pojęciem „kultury religijnej”. W ujęciu Rolanda Robertsona jest ona:

zbiorem wierzeń i symboli (oraz wartości bezpośrednio się z nich wywodzących), odnoszących się do rozróżnienia między rzeczywistością empiryczną i transcendentną rzeczywistością ponadempiryczną; przy czym sprawy

<sup>1</sup> Mowa tu o kulturowej codzienności i zarazem perspektywie masowego odbiorcy. Por. Z. Kloch, *Odmiany dyskursu. Semiotyka życia publicznego w Polsce po 1989 roku*, Wrocław 2006, s. 7–38.

<sup>2</sup> Zob. E. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego*, [w:] *Sociologia religii. Wybór tekstów*, red. F. Adamski, Kraków 1983, s. 9–10.

rzeczywistości empirycznej są co do znaczenia podporządkowane sprawom rzeczywistości nieempirycznej<sup>3</sup>.

Pamiętamy przy tym o istnieniu skrajnie funkcjonalnych definicji religii i zarazem o zerwaniu przez współczesne „religie” więzi z tym, co nadprzyrodzone, duchowe, zaznaczmy jednak, iż problem odróżnienia religijności od „religijności zastępczej” nie będzie tu rozpatrywany.

Po drugie, z racji przynależności gatunkowej omawianego utworu, a także z uwagi na polityczny wymiar współczesnych polskich dystopii, interesować nas będzie widzialny, społeczny wymiar fikcyjnych Kościołów i religii. Nie koncentrujemy się zatem na refleksji teologicznej, podejmowanej w tzw. „fantastyce religijnej” (z politycznych dystopii należy do niej *Przenajświętsza Rzeczpospolita* Jacka Piękary), lecz na konsekwencjach konstatacji, iż religia odzwierciedla, ale również kształtuje porządek społeczny<sup>4</sup>.

Rozważania oparto na komunikacyjnym ujęciu dzieła literackiego, pośrednio powiązanych z teorią dyskursu, która wprawdzie jest wykorzystywana zazwyczaj do badania tekstów niefikcyjnych, jako zdarzeń komunikacyjnych, niemniej jednak wzbogaca refleksję nad społecznymi aspektami komunikacji literackiej. Uwzględnienie perspektywy właściwej analizie dyskursu prowadzi do zainteresowania *Bóg zapłać!* jako manifestacją zbiorowej wiedzy określonej wspólnoty społecznej o świecie. Z tego też względu interesować nas będzie związek poetyki pisania/czytania powieści Kowalewskiego z ujawnianiem prawd istotnych dla zbiorowości autorów i odbiorców tekstów fikcyjnych i niefikcyjnych. Mówimy tu o prawdach, na temat Kościoła i religii, jedynie dyskursywnie negocjowanych, co jednak w żadnej mierze nie prowadzi nas w stronę skrajnego relatywizmu i nie wyklucza dokonania subiektywnej oceny omawianych zjawisk literackich lub społecznych.

Proponowany kierunek namysłu nad obrazem kultury religijnej fikcyjnego społeczeństwa Europy połowy XXI wieku jest częściowo motywowany udziałem tekstów popkulturowych w budowaniu naszego doświadczenia potoczności, za sprawą której skłonni jesteśmy uznawać określone poglądy za zgodne z rzeczywistością. Jawi się on jednak również jako potrzeba badawcza, wynikająca z zainteresowania odbiorem polskich dystopii, świadczącym o ich związkach z tematami medialnymi oraz przekonaniach na temat wycinków rzeczywistości społecznej, wyrażanymi w codziennych tekstach kultury, bliskich masowemu odbiorcy. Z kolei polityczne kontek-

<sup>3</sup> R. Robertson, *Główne zagadnienia analizy religii*, przeł. B. Kruppik, [w:] *Socjologia religii. Antologia tekstów*, wybór i wprowadzenie W. Piwowarski, Kraków 2007, s. 164–165.

<sup>4</sup> Por. G. Geertz, *Religia jako system kulturowy*, przeł. B. Kruppik, [w:] *Socjologia religii...*, s. 64.

sty polskich dystopii oraz dyskusji dotyczących Kościoła katolickiego silnie wiążą podjęte tu rozważania ze sporem, negocjowaniem i ustalaniem znaczeń czy też z interakcjami społecznymi, a zatem z kategoriami charakterystycznymi dla współczesnej refleksji nad dyskursem.

Zaznaczmy, że polityczny wymiar oraz wyraźna intertekstualność (zarówno „właściwa”, jak i fakultatywna) negatywnych utopii publikowanych po 1989 roku znakomicie wpisywały się w horyzont oczekiwań odbiorców znających twórczość Janusza A. Zajdla, Marka Oramusa, Macieja Parowskiego, Edmunda Wnuk-Lipińskiego czy Wiktora Żwikiewicza. Włączenie w ich fabułę wątków dotyczących Kościoła, w tym obrazów działań religijnych, stanowiło oczywiście pewną nowość w stosunku do propozycji rodzimej fantastyki socjologiczno-politycznej lat 70. i 80., nie wiązało się wszakże ze zmianą stylu odbioru negatywnych utopii. Ten pozostał przede wszystkim alegoryczny i instrumentalny, zgodny z postrzeganiem dystopii jako konstatacji rzeczywistości społecznej czytelników. Tym samym, komunikowane przez nie sensory i oceny, łączące się z obrazami kultury religijnej, zazwyczaj są odnoszone nie tyle do prognozowanej (możliwej) przyszłości, co raczej do terażniejszości. Interesującymi świadectwami takiego właśnie interpretowania polskich utworów dystopijnych przełomu wieków są meta-wypowiedzi w postaci wstępów do utworów oraz not, zamieszczonych na okładkach lub obwolutach książek, jednoznacznie kierujące uwagę czytelników na określone konteksty kulturowe, zjawiska społeczne lub związane z nimi pojęcia oraz tematy medialne. Mogą one mieć istotny wpływ na „odczytywanie” wątków religijnych dystopii, czego przykładem jest książka Kowalewskiego.

W informacji o *Bóg zapłac!*, zamieszczonej na okładce, a także powielanej na wielu stronach internetowych, czytamy:

*Bóg zapłac!* jest powieścią o końcu i klęsce naszego pokolenia, odchodzącego ze sceny życia w obliczu zupełnie nowego świata, ukształtowanego ze zjawisk, wartości, zachowań, których znamiona widoczne są już dzisiaj [...]. Będzie to być może pierwsza polska powieść o Erze Wodnika<sup>5</sup>.

Posłużenie się przez autora pojęciem „Era Wodnika” przywołuje jedną z ram interpretacyjnych, charakterystyczną dla dyskursów na temat współczesnej kondycji chrześcijaństwa. Wiąże się ona z określonym wzorem poznawania i interpretowania realnej rzeczywistości, który może zostać przypisany podmiotowi autorskiemu, ale także ze schematami, którymi posługują się konkretni odbiorcy powieści pisarza, odczytujący „zawarte

<sup>5</sup> W. Kowalewski, *Bóg zapłac!*, Warszawa 2000, okładka książki.

w niej” sensy, dotyczące wizji religii katolickiej. Aktywizowanie, lub nie, wspomnianej ramy decyduje o dwóch odmiennych, chociaż niesprzecznych, kierunkach interpretowania ukazanej w utworze wizji kultury religijnej, w tym uniwersalnego i ekumenicznego Kościoła Europy połowy XXI wieku. Z perspektywy pierwszych polskich czytelników *Bóg zapłać!* obraz praktyk religijnych Uniwersalnego Kościoła Boga Ojca Jedynego zapewne budował odczucie fantastyczności utworu lub jawił się jako kpina z religijnych show organizowanych przez jeszcze do niedawna egzotyczne, dla przeciętnego Polaka, Kościoły Zachodu. Z upływem czasu skłonni raczej jesteśmy dostrzegać zawarty w książce obraz tendencji i zjawisk, które oddziałują na kształt katolicyzmu tradycyjnie praktykowanego w Polsce, będących tematem codziennych artykułów prasowych oraz dyskusji w Internecie. Refleksja nad pustoszejącymi kościołami czy zmianą przeznaczenia „zbędnych” świątyń spotyka się w nich z szerszym zagadnieniem adaptacji chrześcijaństwa do współczesnego społeczeństwa, która jednak nie może być bezwarunkowa. Jak zatem zauważają socjologowie:

Jeżeli chrześcijaństwo chce głosić współczesnemu człowiekowi swoją prawdę o zbawieniu, to [...] jako instytucja, organizacja, narzędzie społecznej komunikacji itd. musi poddać się regułom funkcjonowania współczesnego świata [...]. Jeżeli instytucje i organizacje kościelne [...] pozwalają wchłonąć się społecznym strukturom współczesnego świata, to nie dokonują one „adaptacji”, lecz aktu rezygnacji<sup>6</sup>.

Wskazany problem możemy uznać za kluczowy dla rozpatrywania sensów (odnoszących się do Kościoła) komunikowanych przez powieść Kowalewskiego oraz dla publicznych, często medialnych, dyskusji na temat chrześcijaństwa i religii katolickiej. Spory budzi w nich już sama zmiana form komunikacyjnych w dyskursie religijnym. Z jednej strony pojawia się narracja, iż Bóg przychodzi do człowieka według współczesnych wzorów. Znajduje ona odzwierciedlenie na przykład w aprobatywnej postawie wobec *Pasji* Mela Gibsona (film był krytykowany przez przedstawicieli środowiska katolickiego), w publikowaniu modlitewników wzorowanych na czasopiśmie młodzieżowych lub w SMS-ach „od Boga”<sup>7</sup> i koresponduje ze słowami ekumenisty Kościoła Uniwersalistów: „Bóg nie byłby sobą, gdyby przemawiał językiem niezrozumiałym”<sup>8</sup>. Z drugiej strony, uwidacznia się

<sup>6</sup> H. Schelsky, *Czy trwała refleksja podlega instytucjonalizacji?*, przeł. B. Widła, [w:] *Socjologia religii...*, s. 191.

<sup>7</sup> Kwestię tę przedstawiła Maria Wojtak w referacie *O dyskursie religijnym, jego osobliwościach i przeobrażeniach*, wygłoszonym podczas konferencji *Dyskurs i jego odmiany* (Uniwersytet Śląski w Katowicach, Brenna 22–24 listopada 2014 r.).

<sup>8</sup> W. Kowalewski, *Bóg zapłać!*, s. 76.

dystans do form „unowocześnienia chrześcijaństwa”<sup>9</sup>, najlepiej widoczny w obszarze dyskursu religijnego kontrolowanego przez instytucjonalny Kościół. Krytycznie do nich odnosi się recenzent *Bóg zapłać!*, który postrzega Kościół Boga Jedyne jako twór postmodernistyczny, łącząc jego wizję ze współczesnymi przejawami teatralizacji przekazu i odbioru treści wiary, komercjalizującymi sacrum<sup>10</sup>. Warto tu przywołać fragment tekstu, publikowanego w mediach masowych, wygłoszonego w Watykanie przez kardynała Josepha Ratzingera, świadczący o niejednolitym stanowisku hierarchów Kościoła w kwestii zmian, mających uatrakcyjnić liturgię:

Interpretując w posoborowych czasach Konstytucję o liturgii świętej, zapomniano jednak o tym fundamentalnym prymacie adoracji i traktowano ją wręcz jako liturgiczną recepturę. Poprawiaczom liturgii, którzy pośpiesznie zastanawiali się, jak ją uczynić bardziej atrakcyjną, bardziej komunikatywną, jak włączyć w nią aktywnie większą liczbę ludzi, niemal całkowicie wyleciało z głowy, że liturgię „robi się” dla Boga, a nie dla nas. Natomiast im bardziej odprawiamy ją dla nas samych, tym mniej jest ona atrakcyjna, ponieważ wszyscy wyraźnie odczuwają, że coraz bardziej ulatuje jej istota<sup>11</sup>.

Różnice zdań w dyskursie Kościoła katolickiego toczonym w mediach odnoszą się także do zagadnienia spowiedzi przez Internet, które błędnie mogłoby się wydawać wyłączną domeną wyobraźni pisarza. O tym, iż nie jesteśmy tak daleko od pomysłów Kowalewskiego (a może od ich źródła) przekonuje tekst zamieszczony na portalu „Opoka”. W argumentacji katolickiego publicysty uwagę zwraca oddanie perspektywy internautów, uczestniczących w dyskusji:

Jeden z możliwych kierunków modyfikacji sprawowania i przeżywania sakramentu pokuty wytycza to, co nazywamy rewolucją informatyczną. [...] Skoro Duch Święty prowadzi nas do całej prawdy (zob. J 16,13), to nie ma co się bać pytań i dyskusji o możliwości spowiedzi przez internet. Tym bardziej, że 12 maja br. sam Jan Paweł II wyraził życzenie, aby internet stał się przedmiotem pastoralno-teologicznej refleksji Kościoła. Ufam, że starczy nam mądrości i odwagi, aby tę zachętę ze spokojem przyjąć. Na pewno nie będą temu służyć historyczne wypowiedzi, jakie swego czasu można było w sprawie możliwości spowiedzi przez internet znaleźć na e.kai.pl. Jeden z internautów powołując się na sobie tylko wiadome źródła zawyrokował: „Sprawa dawno zakończona i nie ma do czego wracać. Dobrze, że Episkopat się wypowiedział [...], bo byliśmy zdruzgotani Waszymi pomysłami”. [...]

<sup>9</sup> Por. H. Schelsky, *Czy trwała refleksja podlega instytucjonalizacji?...*, s. 193.

<sup>10</sup> Por. T. Słomiński, *Między pralnią a bawialnią*, „Więź” 2001, nr 5, s. 189–190.

<sup>11</sup> J. Ratzinger, *Eklezjologia Konstytucji dogmatycznej o Kościele Lumen gentium*, przeł. G. Sowiński, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TD/eklezjologia\\_lg.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TD/eklezjologia_lg.html) [dostęp: 20.12.2014].

Pozostaje mi wyrazić nadzieję, że ten artykuł przyczyni się do zwiększenia świadomości w sprawie możliwości spowiedzi przez internet. Bo sprawa wcale nie jest zakończona... Ona się dopiero zaczyna, gdyż elektroniczny kontakt będzie coraz doskonalszy i coraz bardziej powszechny<sup>12</sup>.

Kowalewski nie ukazał w powieści obrazu spowiedzi online, wpisując ją w ciąg tylko wspomnianych działań fikcyjnego Kościoła, przedstawionego jako sprawnie funkcjonujące i reklamujące się przedsiębiorstwo. Uwagę czytelnika autor skupił natomiast na liturgii. To jej atrakcyjność decyduje o wyborze Kościoła lokalnego przez córkę Ireneusza: „Aha, odkryłam narreszcie świetny kościół, Dom Rodziny Świętej, niewielkie wpisowe, odjazdowy kaznodzieja, modlitwa i taniec na świeżym powietrzu”<sup>13</sup>, sprawia także, iż nabożeństwo odprawiane w kaplicy szpitalnej staje się ekscytującym przeżyciem dla jego uczestników. Podejmowane przez nich czynności religijne zdają się świadczyć o uznaniu rozróżnienia między rzeczywistością empiryczną a pozaempiryczną<sup>14</sup>, jednak niewiele, lub zgoła nic nie łączy tych czynności z istotą katolickiej mszy świętej (eksplodująca fajerwerkami hostia) i głoszeniem chrześcijańskiej prawdy o zbawieniu („Bóg Prawdziwy nie wymaga ani skruchy, ani pokory, ani umartwień”<sup>15</sup>). Msza święta w Kościele Uniwersalistów to liturgia „czystej formy”, wzorowana na technologicznych rozwiązaniach znanych z filmów 5D. Deprecjonowaniu jej wartości (zarazem ukazaniu różnicy między obrazem fikcyjnego nabożeństwa a nabożeństwem katolickim znanym czytelnikom z rzeczywistości niezapośredniczonej) służą też elementy groteski:

– Czad, czad! Ale czad! – pisnęła obok podniecona staruszka, brzęcząc bransoletami na rękach i nogach. – Kumaj, Agucha! Nie wsiąkaj! – szturchała łokciem sąsiadkę, nie za bardzo widać zorientowaną, gdzie jest i co się dzieje<sup>16</sup>.

Bohater powieści dostrzega bierność wiernych (ich zaangażowanie wiąże się wyłącznie z reakcją na bodźce sensualne), zauważa, iż odprawiający mszę kapłan ani razu nie przyklęknął, zaś udział w nabożeństwie porównuje do pobytu w wesołym miasteczku. Znamienne jest jednak przede wszystkim oddanie punktu widzenia duchownego, który wprost mówi o celu teatralizacji nabożeństwa i funkcjach kapłana, pośrednio także oceniając wiernych:

<sup>12</sup> Dariusz Kowalczyk SI, *O możliwości spowiedzi przez Internet*, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TA/TAP/spowiedz\\_internetowa.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TA/TAP/spowiedz_internetowa.html) [stan z 20.12.2014 r.].

<sup>13</sup> W. Kowalewski, *Bóg zapłać!*, s. 22.

<sup>14</sup> Por. R. Robertson, *Główne zagadnienia analizy religii...*, s. 165.

<sup>15</sup> W. Kowalewski, *Bóg zapłać!*, s. 77.

<sup>16</sup> Tamże, s. 71.



My po prostu jesteśmy dostawcami przeżyć. Tu się liczy gra formy, efekty, jakie ona może wyzwolić w każdym z osobna. Łacinę na przykład wprowadziliśmy jedynie dlatego, żeby brzmiała jak łacina, sam nie mam pojęcia o czym tam śpiewano; muzyka, żeby walić po mózgu, iluminacja, żeby klienci liczli trochę czegoś niecodziennego. Każdemu taka ekstaza, na jaką zasługuje!<sup>17</sup>

Nowoczesna msza nie jest religijnym przeżyciem dla bohatera powieści, który musi zmierzyć się zarówno z pytaniami eschatologicznymi jak i z pokusą odrzucenia fundamentalnej normy etycznej „starego” katolicyzmu, w którym przecież został wychowany. Antydogmatyczny Kościół oferuje mu jedynie wezwanie do nawiązania relacji z Bogiem, natomiast jej charakter ma pozostać osobistą sprawą każdego człowieka, podobnie zresztą jak podejmowane przez niego wybory (moralne):

Żadnych dogmatów! Nie jesteśmy dogmatykami! To nie jest kwestia wiary, raczej profesjonalizmu. My możemy być nawet niewierzący, wymaga się od nas przede wszystkim umiejętności sugestywnego przekazywania emocji. Nabożeństwo, w którym uczestniczyłeś, jest jedną z dróg prowadzących do „obudzenia Boga”, czyli eliminacji kompleksów, wyzwolenia ukrytych możliwości<sup>18</sup>.

W ten sposób dystopia Kowalewskiego podejmuje kwestię prywatyzowania wiary oraz prywatyzowania moralności (nie podejmuje problemu prywatyzowania religii), wpisującą się w najbardziej aktualne spory, prowadzone również przez elity symboliczne w codziennych tekstach kultury, podatnych na wszelkie uproszczenia, leżące tak po stronie nadawców, jak i odbiorców. Stąd też obawy przed potocznym, spłyconym rozumieniem tezy, iż chrześcijaństwo nie jest religią, lecz relacją:

Jeśli bowiem przeciwstawiamy religię wobec relacji, to nieuchronnym wnioskiem jest, że Bóg nie jest zainteresowany jakimkolwiek ustrukturyzowanym, uporządkowanym sposobem czczenia Go i służenia Jemu. To z kolei prowadzi do podejrzliwości i niechęci wobec tak istotnych w Piśmie Świętym elementów jak: organizacja, przykazania, sakramenty, nabożeństwo. „Chrześcijaństwo to moja prywatna relacja z Jezusem, a nie formy. Bóg nie jest zainteresowany tym, czy co tydzień w kościele zjem chleb i wypiję wino, klęknię czy wstanę, czy posłucham kazania podczas nabożeństwa czy na mp3 na moim komputerze. Mam z Bogiem żywą relację i nie muszę szukać

<sup>17</sup> Tamże, s. 81.

<sup>18</sup> Tamże, s. 82.

Jego obecności w budynkach kościelnych”. Znacze tego typu stwierdzenia, prawda?<sup>19</sup>

Trudno zaprzeczyć, iż przywołane przez autora artykułu rozumowanie osób deklarujących wiarę, ale zrywających więź ze wspólnotą widzialnego Kościoła, coraz powszechniej ujawnia się także w wypowiedziach publicznych. Dostrzec w nich można echo hipotez Luckmanna zainteresowanego religijnością pozakościelną, w ramach których jednak „doszło do pomieszania faktów i mitów postmodernizmu i w konsekwencji do upowszechniania haseł od „kościół nie – Jezus tak” do „Bóg nie – religia tak”<sup>20</sup>. Wspomnijmy w tym miejscu relację między kapłanem – ekumenistą a modlącym się policjantem, ukazaną w dystopii Rafała A. Ziemkiewicza *Walc stulecia* (1998). Pytanie duchownego: „Jesteś wierzący?”<sup>21</sup>, jawi się jako absolutnie niedopuszczalne.

W fikcyjnej przyszłości Kowalewskiego prywatyzowanie wiary przekłada się na prywatyzowanie moralności. Pasterze nowego Kościoła nie wartościują uczynków, zachęcają jedynie do śmiałego dokonywania wyborów. Odmienną postawę zajmuje stary, katolicki ksiądz, będący „reliktem” przeszłości, który jest świadomy, iż głoszenie „dawnych” nakazów i zakazów, wywodzonych z dekalogu, przestało być efektywne, jednak pozostaje im wierny, gdy wypowiada się na temat eutanazji: „Pamiętaj, sięgasz po to, co nie twoje. Grzeszysz straszliwie, nie oparłeś się pokusie wyręczenia Go”<sup>22</sup>. Wspomnijmy, iż do norm etycznych odnosi się tytuł powieści. Słowa „Bóg zapłać!” (zniekształcone wadą wymowy) odnoszą się do naturalnej śmierci Cmona. Wypowiadający je, ksiądz Edwin, dziękuje Bogu, że wyprzedził Wszechwłogę, tym samym lekarz usytuowany zostaje po stronie przeciwników Stwórcy.

W ten sposób oczywistym kontekstem dla powieści stają się liczne, codzienne teksty kultury, wręcz wzywające do „otwarcia się” katolicyzmu na wyzwania współczesnego świata, poprzez rezygnację, wzorem niektórych wyznań protestanckich, z prób „wymuszania nieskazitelnosci moralnej”<sup>23</sup>. W tej kwestii różnice zdań w Kościele są największe, o czym przekonuje lektura tekstów publicystycznych. Tu przytoczmy tylko jeden przykład. W artykule zamieszczonym w „Deutsche Welle” *Papież reformuje kurie rzymską. „Jest skuteczny”*, opublikowanym w rodzimej prasie, czytamy:

<sup>19</sup> P. Bartosik, *Chrześcijaństwo – religia czy relacja?*, <http://www.gdansk.reformacja.pl/2012-04-13-08-46-32/kosciol-sakramenty/277-chrześcijaństwo-jest-religia.html> [stan z 20.12.2014 r.].

<sup>20</sup> W. Piwowarski, *Wprowadzenie*, [w:] *Socjologia religii...*, s. 12.

<sup>21</sup> R.A. Ziemkiewicz, *Walc stulecia*, Warszawa 1998, s. 94.

<sup>22</sup> W. Kowalewski, *Bóg zapłać!*, s. 66.

<sup>23</sup> Por. R. N. Bellah, *Ewolucja religijna*, przeł. B. Krupnik, [w:] *Socjologia religii...*, s. 225.

Nowy wiatr powiał także w kwestii nauk Kościoła. Na synodzie ws. rodziny w październiku br. poruszane były tak «gorące» tematy jak rozwody, moralność seksualna, orientacja homoseksualna. Doszło przy tym do intensywnych debat, co w minioną środę potwierdził sam papież Franciszek: „Jeżeli ktoś mnie zapyta, czy wśród uczestników synodu doszło do sporów, odpowiem: nie wiem, czy się spierali, ale na pewno ich dyskusja była głośna. Tak wygląda właśnie wolność, która jest także w Kościele”. Prawdą jest jednak też, że ta nowa wolność wywołuje sporo niepewności. Kwestionuje się nie tylko skostniałe struktury, ale także dotychczasowe nauczanie Kościoła w niektórych sprawach<sup>24</sup>.

W wywiadzie, opatrzonym również wartościującym, lecz jakże odmiennym w wymowie, tytułem: „*Teologia Jezusa*” kontra „*teologia Judasza*”, znajdujemy następującą interpretację obrad synodu:

Wywołał on wielkie poruszenie, a niekiedy także zaniepokojenie w Kościele, także wśród biskupów, którzy w nim uczestniczyli. Szczególnie dotyczy to relacji z półmetka jego obrad. Dokument ten wydaje się wielką manipulacją, sekretariat synodu chciał narzucić biskupom swoje stanowisko, które niewiele miało wspólnego z tym, co rzeczywiście działo się podczas obrad. Na szczęście spotkało się to z powszechnym oburzeniem i udało się zatrzymać próbę zmiany doktryny Kościoła. [...] niektóre z tez zawartych w dokumencie podsumowującym pierwszą część obrad synodalnych były zaprzeczeniem odwiecznego nauczania Kościoła. A do tego rodziły one obawy o możliwość schizmy na miarę podziału na chrześcijański Wschód i Zachód albo katolicyzm i protestantyzm<sup>25</sup>.

Powieść Kowalewskiego łatwo może być interpretowana jako głos w publicznym dyskursie, opowiadający się przeciw prywatyzacji wiary i moralności, a także przeciw wynikającym stąd zmianom w doktrynie Kościoła, mającym być odpowiedzią na kryzys wartości moralnych. W polskim dyskursie katolickim źródeł tego kryzysu upatruje się we wpływach „wyjałowionego aksjologicznie, kupieckiego Zachodu”, podkreślając zresztą inne zagrożenia związane z integracją Europy (utrata społecznej wolności i tożsamości narodowej)<sup>26</sup>. Rozważają je autorzy większości współczesnych polskich dystopii, zwykle akcentujących, iż zmiany zachodzące w naszej

<sup>24</sup> Źródło: <http://www.rp.pl/arttykul/1165041.html>, za Deutsche Welle 15-12-2014: *Papież reformuje kurie rzymską. „Jest skuteczny”* [dostęp: 20.12.2014].

<sup>25</sup> „*Teologia Jezusa*” kontra „*teologia Judasza*” (rozmowa Tomasza P. Terlikowskiego z ks. prof. Dariuszem Oko), „*Do Rzeczy*”, 2014, nr 46/094, s. 20.

<sup>26</sup> Szerzej na ten temat: A. Piotrowski, *Lęk przed Europą w polskim dyskursie katolickim. Analiza prasy*, [w:] *Rytualny chaos. Studium dyskursu publicznego*, red. M. Czyżewski, S. Kowalski, A. Piotrkowski, Kraków 1997, s. 324–337.

kulturze nie są przypadkowe. Przeświadczenie to „znajdziemy” również w *Bóg zapłać!* w przypadku aktywizowania wcześniej wspomnianej ramy interpretacyjnej.

W dużym uproszczeniu można rzec, iż metatekstowa wypowiedź autora, dotycząca Ery Wodnika, uruchamia określone konteksty interpretacyjne, mogące determinować ocenę kultury religijnej fikcyjnego społeczeństwa, przekładającą się na wartościowanie rzeczywistości empirycznej. Wiążą się one z tekstami kultury (należy do nich również hasło „Era Wodnika” w Wikipedii), które jednoznacznie kierują uwagę ku wizji świata łączonej z „New Age”, ekspansywnym ruchem kulturowym akcentującym duchowość i religijność, wywodzonym z teozofii i antropozofii, w dużym stopniu inspirowanym orientalnymi systemami religijnymi oraz ezoteryką. Po wpisaniu nazwy „New Age” w wyszukiwarce internetowej zostajemy odesłani między innymi do strony <http://www.newage.info.pl/>. (uwagę zwraca jej pozycjonowanie), prezentującej poglądy publicystów katolickich. Autorem większości tekstów zamieszczonych na stronie jest Robert Tekieli, ale liczne linki odsyłają do tekstów innych autorów. Wszyscy prezentują jednoznacznie negatywne spojrzenie na ideologię Nowej Ery, uznając ją za zagrażającą religii katolickiej i chrześcijaństwu. Przyjęcie tego spojrzenia (również jako autorskiego) umożliwia scalenie dostrzeganych w powieści elementów krytycznych wobec wizji fikcyjnej religii, a także pozwala na uchwycenie sensu globalnego powieści, dotyczącego kondycji religii katolickiej w realnej rzeczywistości. Z perspektywy środowisk katolickich istota zagrożenia leży nie tylko w propagowaniu duchowości New Age w codziennych tekstach kultury, ale też w celowych działaniach, podejmowanych w różnych sferach życia społecznego, nawet w edukacji (szkoły waldorfskie, pedagogika steinerowska, psychologia transpersonalna), mających wyeliminować (osłabić) duchowość chrześcijańską, zwłaszcza zaś nauki Kościoła katolickiego. W szerszej perspektywie chrześcijaństwo jawi się jako celowo zwalczane, bo niewygodne, między innymi dla rządów globalizującego się świata, niechętnych rozwojowi społeczeństw obywatelskich. Tym samym *Bóg zapłać!*, jedna z najmniej politycznych współczesnych dystopii, sytuuje się obok wyraźnie politycznych powieści Rafała A. Ziemkiewicza, Marka Oramusa, czy Jacka Piekary, także proponujących refleksję nad kondycją Kościoła katolickiego.

Porzucając ten istotny, lecz najmniej interesujący aspekt (polityczny) czytania powieści Kowalewskiego, podkreślmy, iż sam wpływ ideologii Nowej Ery na współczesne społeczeństwo rzadko jest kwestionowany, podobnie jak jej wyraźnie antychrześcijański charakter.

Wyznawcy New Age wierzą, iż „człowiek (dusza) lub też jakaś jego (duszy) wyróżniona część jest Bogiem, zaś pogłębiany trening duchowy ma prowadzić adepta do ponownego odkrycia tej zapomnianej prawdy”<sup>27</sup>. Nowa Era wiąże się zatem z przekonaniem o nieograniczonych, ponadnaturalnych możliwościach tkwiących w ludzkiej psychice, odwołuje się też do koncepcji „wędrówki dusz” oraz „Uniwersalnego Umysłu” wspólnego dla całej ludzkości. Światopogląd Ery Wodnika znajduje oparcie w teorii psychiki Stanisława Grofa, opartej na wyróżnieniu czterech stref nieświadomości i związanych z nimi typami doświadczeń:

Na najbardziej zaawansowanych etapach doświadczenia transpersonalnego osoba badana może według Grofa wytwarzać oraz intuicyjnie rozumieć mity całej ludzkości i tzw. powszechne symbole, np. alchemiczne czy kabalistyczne, zaktywizować tajemniczą energię „węzową” (*kundalini*), aż w końcu przeżyć kontakt z Uniwersalnym Umysłem i Ponadkosmiczną Pustką. To ostatnie doświadczenie jest relacjonowane przez osoby badane jako doznanie *par excellence* religijne, w obliczu którego milkną wszelkie pytania i blakną wszystkie problemy<sup>28</sup>.

Ważnym nośnikiem duchowości Nowej Ery są teksty kultury (literatura, filmy, gry komputerowe i RPG) reprezentujące szeroko pojmowaną fantastykę. Wnikliwe ustalenia Dominiki Oramus na ten temat<sup>29</sup> skłaniają też do poszukiwania ideologii New Age w tekstach, które postrzega się jako wobec niej krytyczne. Wydaje się, iż takim utworem jest również *Bóg zapłać!* Zasadność jego czytania, zgodnie ze wskazówką autora, w kontekście duchowości Ery Wodnika, wiąże się nie tylko z nauką, głoszoną przez kapłana Uniwersalnego Kościoła, ale także z zakończeniem powieści, wyraźnie korespondującym z teorią doświadczenia transpersonalnego:

Zaskoczony spojrzął pod stopy. Zobaczył, że stoi na kuli, która nieoczekiwanie zaczyna się zmniejszać. Za chwilę była to już piłeczka, ginąca w zimnym, granatowym oceanie. Zatrzaśnięte bramy otworzyły się i poczuł słodką sytość oraz pewność Wszechwiedzy, pozwalającej ogarnąć początek i koniec, stanąć ponad czasem. Z czystej ciekawości zerknął zatem jeszcze raz pod nogi i ujrzał już tylko mały, bezludny glob, podobny do orzecha włoskiego, łudzący oczy obcych astronomów martwym światłem. Zrozumiał, że ta

<sup>27</sup> B. Dobroczyński, *New Age*, Kraków 1997, s. 62.

<sup>28</sup> B. Dobroczyński, *Psychologia Ery Wodnika. Mistyka instant*, <http://hyperreal.info/node/1191> [stan z 20.12.2014 r.].

<sup>29</sup> Zob. D. Oramus, *Imiona Boga. Motywy metafizyczne w fantastyce drugiej połowy XX wieku*, Kraków, 2011, s. 71–133.

nikomu niepotrzebna kulka, taki śmieć właściwie, dla niego też nic już nie znaczy. „No i, w gruncie rzeczy, co się stało?” – pomyślał<sup>30</sup>.

Interpretowanie doświadczenia bohatera jako „nierzeczywistego” i niezwiązanego z transcendencją wytworu wyobraźni, mająku umierającego człowieka, nie wydaje się uzasadnione. Tym bardziej, gdy przywołamy wcześniej przedstawiony w powieści obraz pary młodych ludzi, dziewczyny i chłopaka, zrywających więzi z technologiczną cywilizacją (motyw New Age), ukazanych w otoczeniu elementów charakterystycznych dla symboliki Nowej Ery: wody i tęczy. Dostrzeżenie w powieści przez konkretnych odbiorców pochwały lub przynajmniej akceptacji New Age jest zatem prawdopodobnym kierunkiem czytania utworu. Kościół Uniwersalny jawiłby się wówczas jako ułomny twór pośredni, między dawnym Kościołem katolickim a Kościołem Nowej Ery. Zarazem jednak, niewykluczona jest interpretacja zakończenia powieści (ale nie sceny końcowej), utrzymana w duchu chrześcijańskim<sup>31</sup>.

Poczynione tu, z konieczności skrótowe, rozważania wskazują, iż *Bóg zapłac!* nie jest powieścią jednoznaczną również w tym zakresie, w jakim stanowi część dyskursu na temat Kościoła i religii. Prezentując w obrębie świata przedstawionego różne punkty widzenia (negatywne wspomnienia Irka z dzieciństwa, dotyczące tradycyjnej, katolickiej liturgii), autor pozostawia odbiorcy duży zakres wolności w interpretowaniu opowiedzianej historii. Niemniej większość zarysowanych tutaj kontekstów i ujęć interpretacyjnych, uznanych za wyraźnie aktywowane w procesie pisania/czytania utworu, sugeruje, iż w dyskursie na temat religii powieść jest wsparciem dla głosów o potrzebie zmian w Kościele katolickim o tyle, o ile odnoszą się one do zmiany języka Kościoła. Otwarte pozostaje pytanie o granice „supremacji zasady stosowności podmiotowej”<sup>32</sup> w wytworach dyskursu religijnego. Utwór pisarza wyraźnie wpisuje się także w refleksję nad skutecznością głoszenia prawdy o zbawieniu jako dokonującym się poprzez określony (chrześcijański) sposób bycia, w sytuacji, gdy nie przystaje on do codzienności makdonaldyzującego się społeczeństwa. Tym samym prowokuje również do pytania: czy powinien przystawać? Wszak *Bóg zapłac!* jest przestrożą przed konformizmem, bynajmniej nie wiernych, lecz przede wszystkim instytucji Kościoła, który w fikcyjnej rzeczywistości stał się świadczeniodawcą usług oczekiwanych przez „klientów”.

<sup>30</sup> W. Kowalewski, *Bóg zapłac!*, s. 288.

<sup>31</sup> Por. S. Jasiński, *Epitafium – żelbetowa płyta*, „Przegląd Artystyczno-Literacki” 2001, nr 5, s. 153–154.

<sup>32</sup> M. Wojtak, *O relacjach dyskursu, stylu, gatunku i tekstu*, „Tekst i Dyskurs – Text und Discurs” 2011, nr 4, s. 75.

Leszek Będkowski

**„Modernisation” of Christianity or choosing opt-out?  
A vision of the Church and religion in the novel *Bóg zapłac!*  
by Włodzimierz Kowalewski**

The article shows some aspects of the vision of the Church and religion that emerge from dystopia by Włodzimierz Kowalewski in *Bóg zapłac!* [*God re-pray!*] (2000) described in the context of mass culture discourse on presence and future of Christianity.

Contexts and interpretive approaches boosted in the process of writing- reading novels allow to consider it as criticism on the McDonalization of various spheres of social life and dissemination of New Age spirituality as risk factors for the truth of salvation being proclaimed by the Catholic Church. However, *Bóg zapłac!* also voices doubts whether the institutional church has proper receipt for contemporary challenges; whether the necessity for „modernisation” of Christianity will not mean entering the path of conformity.





Ireneusz Gielata  
Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej

## **„Święta” Sońka „od Niezliczonych Boleści” (o *Sońce* Ignacego Karpowicza)**

Od słów „dawno, dawno temu” [s. 7]<sup>1</sup> zaczyna Ignacy Karpowicz opowieść o *Sońce*, starej kobiecie z podlaskiej zapadłej wsi. A w zasadzie to formuła, której używa tytułowa bohaterka, mówiąc o „zapomnianym i odstawionym na bocznicę ciele” [s. 36] i próbując opowiedzieć o tym, co zdarzyło się kiedyś – „dawno, dawno temu, chwilę przed Potopem” [s. 44], kiedy to swoje piękne i młode ciało stroiła w „sukienkę w drobne niezapominajki” [s. 29] i wystawiała je na spojrzenia. Aż pewnego dnia „dawno, dawno temu”, gdy siedziała „somojedna” na ławce przed chałupą, zatrzymał się przed nią motocykl i podszedł do niej ktoś, kto początkowo wzbudził w niej lęk, gdyż jego oczy zasłaniały potężne okulary, a nadto mówił „szkaradnie”, że „nie w ząb pojąć” nie mogła, „czego chciał”. Dopiero po chwili, gdy poczuła męski dotyk i zapach krochmalu, odważyła się skierować wzrok na niego i wówczas – a miało to miejsce „dawno, dawno temu” – „jej oczy zapadły się w innych: najbardziej błękitnych, głębokich i wesołych, ogromnych, błyszczących i przeraźliwie smutnych” [zob. s. 31-32].

Baśniowa anafora „dawno, dawno temu” otwiera osobliwą historię o miłosnym pożądaniu wiejskiej dziewczyny i esesmana Joachima, o „mdląco znaczącym nazwisku” – Castorp [zob. s. 119]. „Nikt przed Karpowiczem wcześniej w polskiej literaturze – jak trafnie określił to Ryszard Koziołek – tak przenikliwie nie doprowadził nas po ruinach świata wypeł-

<sup>1</sup> Cytaty z *Sońki* Ignacego Karpowicza podaję za wydaniem I. Karpowicz, *Sońka*, Kraków 2014.

nionego miłością”<sup>2</sup>. Przenikliwość wiąże się tu z odmiennością kształtowania miłosnej narracji i to na każdym jej poziomie. Nierzadko literaccy kochankowie żyją w otoczeniu przedmiotów, wokół których ogniskują się ich pragnienia. Nader często stawały się nimi książki, o czym świadczy chociażby postać Emmy Bovary, czy bliższej nam czasowo Teresy, bohaterki *Nieznosnej lekkości bytu* Milana Kundery, która przybywa do ukochanego Tomasza z *Anną Kareniną* pod pachą<sup>3</sup>. W powieści Karpowicza jest jednak inaczej i to nie tylko z powodu tego, że Sońka ledwo potrafi sklejać ze sobą „cerkiewne bukwy”<sup>4</sup>. Otóż po latach znakiem owego miłosnego pragnienia stanie się zwykła bombonierka, „w kształcie czerwonego serca, z pięknym, złotym napisem: E. Wedel” [s. 22]. To o niej będzie przez ponad pół roku roić Sońka, spoglądając w wiejskim sklepiku na ten „nieosiągalny” przysmak, wyobrażając sobie, że umieści go w swoim kredensie na „szydełkowej serwetce” obok sztucznych zębów. „Marzyła o nim, śniła jej się po nocach, ślina ciekła na poduszkę – aż pewnego dnia poprosiła o czekoladki” [s. 23]. Ich zakup spotkał się ze złośliwą reakcją sklepikarki, córki Irki z Mieleszek, która zdębiała i orzekła: „*Wy, Sońka, zdureli*” [s. 23].

I poniekąd w takiej samej sytuacji zdaje się znajdować czytelnik *Sońki*, zadając sobie po cichu pytania, z którymi boryka się także bohater Karpowicza – Igor Grycowski, „miastowy królewicz”, literat „od powieści bez uchwytniej fabuły” [s. 14] i teatralny reżyser, czy czasem ta powieść tylko nie „recyklinguje cierpienia i śmierci” [s. 182]; a więc bawi się jedynie „pustymi formami, z których uszło wszelkie życie” i zachowując „ironiczny dystans”<sup>5</sup> pozwala opowiadać historię o starej kobiecie, która „zdarła folię z serca, by serce otworzyć” [s. 23]. Rzeczywiście w powieści roi się od literackich klisz. Jest nią już sama baśniowa rama całej narracji, którą ewokuje formuła „dawno, dawno temu”, a także motyw biblijnej zagłady, pojawiający się za sprawą czasowego określenia „chwile przed Potopem”. To w niej umieszcza pisarz wiele scen, które niejednokrotnie imitują znane wątki literackie czy biblijne. Jak chociażby ten:

Królewicz [tj. Igor Grycowski – I.G], opuściwszy klimatyzowane wnętrza mercedesa, czekał najprawdopodobniej na coś niezwykłego jak manna, na przykład na zasięg, choć kresczkę jedną, proszę, panie Boże! daj mi, daj!

<sup>2</sup> Zob. R. Koziółek, *Esesman, mój bliźni*, „Książki. Magazyn do Czytania” 2014, nr 2 (czerwiec), s. 10.

<sup>3</sup> Zob. M. Kundera, *Nieznosna lekkość bytu*, przeł. A. Holland, Warszawa 1996, s. 9.

<sup>4</sup> Mowa o tym już w pierwszych partiach powieści: „Nie byłam biegła w czytaniu, tyle co pop poduczył, no i to nie były litery, jakie znalazłam, bo u nas w cerkwi bukwy przypominają krzeselka...” (s. 33).

<sup>5</sup> Odwołuję się tu do określeń, jakie pojawiają się w *Doktorze Faustusie* Tomasza Manna – zob. T. Mann, *Doktor Faustus. Żywot niemieckiego kompozytora Adriana Leverkühna, opowiedziany przez jego przyjaciela*, przeł. M. Kurecka i W. Wirpsza, Warszawa 1962, s. 314–319.

gdyż ani drgnął, kiedy krasula i Sonia zbliżyły się doń na odległość nieznaczną, wręcz domagającą się wymiany zdań, choćby jakiegoś: dzień dobry, jak dojść mogę do lub dojechać albo gdzie jest najbliższe miejsce z zasięgiem [s. 15].

Ten nadmiar klisz, literackich przytoczeń z ironicznym rozróżnieniem, wprawia w rozdrażnienie pierwszych krytyków *Sońki*. Powieść Karpowicza – pisze przywoływany już tu Koziółek – „zaczyna się irytująco, wręcz nieudolnie, niczym źle naśladowany *Paw królowej* Masłowskiej. Zgrzyta ta narracja jak stara fisharmonia, z której wysypują się zużyte części. [...] Otwierające: «Dawno, dawno temu...» podsuwa nam pochoptną pewność, że to kolejna żonglerka literackimi prefabrykatami”<sup>6</sup>. Jednak – jak konstatuje badacz – „potem będziemy przepraszać za te myśli, ale na początku lektury tak jest”<sup>7</sup>. A tego przekonania czytelnik nabiera, kiedy zrozumie, że za sztucznością wszystkich scen ukrywa się teatr, albowiem – podkreśla dalej Koziółek – „wszystkie sceny, bohaterowie, dialogi to składniki maszynerii teatralnej. *Sońka* to powieść w stołecznym teatrze awangardowym”<sup>8</sup>. A dowodzą tego rozliczne sygnały teatralności w rodzaju: „Sonia wzięła Igora pod ramię: tamtej chwili to ona wydawała się młodsza. Charakteryzatorzy doprawdy spisali się na medal” [s. 67].

Trudno ostatecznie rozstrzygnąć: kto bardziej zмага się z niemożliwością opowiedzenia tego, co wydarzyło się tak „dawno, dawno temu” i tuż „przed Potopem”. Czy to sceniczna *Sońka* nie potrafi wyjść poza zużyte klisze i z przeszłości wydobyć autentyczny głos tego wszystkiego, co zdaje się po latach nieporadnie obrazować wedlowska bombonierka w kształcie serca; czy też „strażnik tej bajki”, teatralny reżyser, będący jej „ryzykownym redaktorem i przygodnym bohaterem” [s. 129] nie może otrząsnąć się z przekonania, że „autentyczność to jednak potworna klisza” [s. 108] – z przekonania ugruntowanego przez pokolenia pisarzy, którzy wraz z opowieścią Tomasza Manna o „doktorze Faustusie” zapadli się w koleinę sztuki korzystającej z przywileju „ironicznego dystansu” i praktyki parodiowania. Mimo wszystko, na przekór wiedzy o schematyczności literackiego języka w przekazywaniu jednostkowych doświadczeń, bohater Karpowicza będzie próbował jakoś uwiarygodnić reżyserowane przedstawienie i w myślach rozważał chociażby kwestię: „czy nie należałoby mocniej zaakcentować tamtejszej bądź tutejszej – zależy, czy patrzeć z zajmowanego teraz miejsca, czy raczej z Warszawy – gwary, czy nie wyeliminować pewnych związków,

<sup>6</sup> R. Koziółek, *Esesman, mój bliźni*, dz. cyt., s. 9.

<sup>7</sup> Tamże, s. 9.

<sup>8</sup> Tamże, s. 10.

metafor, porównań, nazbyt miejskich, na które Sonia nigdy by nie wpa-  
dła” [s. 34]. A zatem, czy wiejska staruszka, mieszkająca z dala od centrów  
nowoczesności, mogłaby „wpaść” na takie słowa: „Bo tylko będąc razem,  
sprawialiśmy, że świat odzyskiwał kolor i ciężar, fakturę i zapach, prawdę  
i cel, piekło i niebo. Bez Joachima świat przypominał te wasze dzisiejsze to-  
rebki foliowe: lichy wykonany, jednorazowy i uporczywy – taki, że nijak się  
opędzić” [s. 50]. „A może by i wpała?” – jak sugeruje to reżyser jej scenicz-  
nych losów [s. 34]. W końcu dławczegóż Sońka nie mogła opuścić wiejskiego  
sklepiku trzymając w dłoni foliową torebkę z wedlowskimi smakotykami;  
przecież nowoczesność to świat bez refugium.

Sama czynność opowiadania o tym, co zdarzyło się kiedyś pomiędzy  
dwojgiem kochanków, na chwilę przed nadejściem nawałnicy „Potopu”,  
odziera z samej tej historii to, co w niej jednokrotne, a w swej jednokrot-  
ności niepowtarzalne. Taką wiedzą obdarza swego bohatera Karpowicz i to  
niejako z tego miejsca każe mu się wypowiadać jako autorowi sztuki sce-  
nicznej o losach starej kobiety z bombonierką w kształcie serca:

Nieraz czuł, że opowieści Soni odbiera coś cennego. Czuł się jak kustosz  
w muzeum cudzych wspomnień, jak horolog przy rozłożonym mecha-  
nizmie. Dopiero gdy się przełożyło to wspomnienie na własne doświadczenie,  
wyłaniało się coś zrozumiałego, równocześnie jednak jasne stawało się to, że  
po drodze coś umykało [s. 108].

Sońka – bohaterka *Królowego Stojła*, nie pozwala pochwycić się przez  
literackie klisze, choć tylko dzięki nim może zaistnieć jako postać na scenie  
warszawskiego teatru. I to właśnie z napięcia, jakie powstaje wskutek tego  
„umykania”, rodzi się opowieść o tym, co przytrafiło jej się „dawno, dawno  
temu”.

Całą historię o miłosnym pragnieniu inicjuje znaczący gest. Sońka  
„zdiera folię z serca”, tę z wedlowskich słodczy, „by serce otworzyć: naj-  
pierw to czerwone ze złotym napisem i czekoladkami, a później to suche jak  
żołądź i nieme jak łabędź, spomiędzy żeber i bez podpisu twórców” [s. 23].  
Od tego momentu zaczyna się dopiero właściwa opowieść: o jej matce, co  
zmarła w połogu i ojcu, któremu „odkąd zakwitła” zastępowała matkę oraz  
o dwóch starszych braciach, i o tym, co się zaczęło w sierpniu „czterdzie-  
stego pierwszego, milion z hakiem lat temu, jak gdyby przed Potopem, daw-  
no, dawno temu” [zob. s. 23 i s. 27]. W zasadzie ta opowieść od początku  
ogniskuje się wokół ciała. „Zmarło się matce w połogu – wyznaje Sońka  
– a był to czas, kiedy kobiece ciało nie odpoczywało; tak jak pola rodzic  
co rok musiało...” [s. 23]. O losie matki stanowi jej ciało, podobnie jak jej  
córki, bitej i gwałconej przez ojca – „Zabiłaś moją żonkę, teraz odpokutuj,

mówili” [s. 27]. Spotkanie z Joachimem pisze dalszą historię jej ciała, ale już przez miłość odmienioną, oddając mu się bowiem doświadczyła „tego głodu”, którego „podpatrywała u braci, u Janka i Witka, no i u ojca. Ojca głód jednak zżerał, a ją tak podobny głód sycił” [s. 44]. Po latach będzie zaspokajać swój dawno zapomniany głód widokiem wedlowskich czekoladek, a z jej bezzębnych ust, jak „dawno, dawno temu”, będzie ściekać na poduszkę ślina – cielesny objaw zmysłowego pożądania.

„Sonia z ostrożnie wybraną czekoladką w kościstych palcach” [s. 26], opowiadając o tym, co zaszło „przed Potopem”, przedstawia więc historię, jakiej doświadczyło przede wszystkim jej kobiece ciało – historię, która stała się inna od chwili, gdy mogła wreszcie nasycić swój, a nie ojca, głód:

...gdy leżeliśmy obok siebie – wspomina pierwszą noc spędzoną z Joachimem – pachniało woskiem i kadzidłem, pachniało popiołem i palonym ciastem. Wydzielinami, których nazw nie znam. Myślę, że już wtedy – dawno, dawno temu – że już wtedy rozumieliśmy: ten początek, ta noc spełnionego życzenia, moc połączonych ciał, to jest nasz koniec, początek upadku [s. 47].

Od tej pory ciało Soński karmi się tylko rozkoszą; wciąż spotyka się z Joachimem nieopodal drewnianego mostu prowadzącego do Słuczanki, a następnie oddala się z nim na łąki lub nad rzekę, albo do stodoły lub w polne stogi. Upojenie, jakiego doświadcza jej ciało, sprawia, że przestaje prawie jadać; chudnie w ciągu dnia, ale nocami, gdy oddaje się kochankowi, za każdym razem dochodzi do niezwyklej przemiany – „Ja nabierałam ciała i kilogramów tylko w nocy, tylko dotyk Joachima przywracał żyłom krew i ołów, tylko wtedy trawy kładły się pode mną” [s. 52]. Nawet sutek Soński stwardnieje wówczas, gdy po tym, jak zobaczy ukochanego mordującego wraz z innymi Niemcami Żydów Gródeckich, ten zbliży się do niej nocną porą i jedynie dotknie jej ramienia [zob. s. 61]. Ale wszystko to, co spotyka ją za sprawą „sycącego głodu”, dzieje się w przestrzeni „małego” wiejskiego świata, gdzie każdy znajduje się w „zasięgu słuchu i wzroku” i „nic niczyjej uwagi ujść nie może” [s. 54]. Zostaje ukarana, a w zasadzie okrutnie karze się jej złaknione pieszczoł ciało. I znowuż zostaje ono „pożarte” przez męski „głód”, okrutny i bezwzględny, bo targany zazdrością i nienawiścią: „[...] krople jego potu i śliny spadały mi na kark, a jego *struk* rozrywał moje ciało. Gwałcił mnie jak owcę, od tyłu, starając się zadać jak największy ból” [s. 64–65].

Ciąża Soński wyznaczy nowy rozdział jej cielesnych doświadczeń. Dla młodej i niezamężnej dziewczyny, żyjącej „dawno, dawno temu”, za „pagórkami i łąkami, za stodołami i chlewami”, kiedy to wartość kobiety nie była większa od wartości kozy, zaokrąglający się brzuch oznaczał wyklucze-

nie [zob. s. 93]. Co prawda ojciec przestaje ją bić, a bracia wciąż „popychać” i zmuszać do ciężkich prac, to jednak w ich oczach zaczęła budzić obrzydzenie: „Stałam się krowim plackiem: trzeba przestąpić, nie wdepnąć” [s. 91]. Sońka nie przyzna się, że ojcem dziecka jest niemiecki żołnierz, wyzna to dopiero po jakimś czasie Miszy Kareckiemu, którego – choć najbardziej go nie lubiła – w przypiływie strachu przed rodziną uzna za ojca swego dziecka. Po ślubie z Miszą ze zdziwieniem odkryje, że jej ciało potrafi też czerpać rozkosz poddając się uściskom męża:

Jego całowanie i dotykanie sprawiały memu ciału przyjemność. Tak wielką przyjemność, że aż dotarłam do nienawiści. Jakże to tak, kochać jednego i dać się kochać drugiemu? To serce może tak rosnąć i rosnąć? A skóra odpowiadać i odpowiadać na dotyk? [s. 107].

Po kilku miesiącach, kiedy jest już matką Mikołaja, nieoczekiwanie powraca Joachim i dawna zmysłowa namiętność:

Kiedy mnie dotykał, kiedy oddychał w moją skórę, kiedy prowadził moją dłoń po linii swego kręgosłupa, drobny krąg po kręgu, skorupki pożądania, kiedy był obok, woń tataraku – ja znikalam, a równocześnie byłam bardziej prawdziwa i cielesna niż kiedykolwiek [s. 136–137].

To wszystko wydarza się przed nadejściem „Potopu”, tj. dnia, kiedy to Sońka wraz z całą rodziną trafia na patrol żołnierzy niemieckich, pośród których znajdował się jej kochanek. Ogarnął ją wówczas przenikliwy strach, obejmujący całe jej ciało. „Bałam się – wspomina tę chwilę Sońka – bały się moje nogi i moje ręce, moje płuca i serce, piersi i kobieca rzecz. Zmoczyłam się ze strachu, choć powinnam była wyschnąć. Cała byłam z waty i przerażenia, z gęsiego puchu rwanego z krwią przy skórze” [s. 151]. Zatrwożone ciało przeczuwa katastrofę, do której dochodzi, gdy Witek widząc, jak Joachim próbuje dotknąć swego syna, przebija go widłami. Reszta – jak czytamy w powieści Karpowicza – potoczyła się szybko – „tak szybko” [zob. s. 152–159]. Ostatniej chwili życia „przed Potopem” Sońka doświadcza po raz kolejny cielesnie – „Żołnierz, ten rozbrojony, mnie kopał. Kość chrupnęła. Straciłam przytomność. Szybko. Ale za wolno. Za wolno. Za wolno” [s. 159]. To, co nastąpiło „tak szybko”, przebiegło „za wolno” – „za wolno”, gdyż omdlewające, pogruchotane ciało zdążyło zapamiętać to, co zaszło od momentu przebicia widłami Joachima.

Sońka ocalała. Jeszcze raz widły, od których zaczęło się to, co nigdy nie powinno się wydarzyć, oznaczać będą początek – tym razem życia po „Poto-

pie”, życia w pustce, bez męża i syna, i bez Joachima; jakkolwiek on również uniknął śmierci<sup>9</sup>, to jednak nigdy go już więcej nie zobaczy:

Leżałam obok wbitych w ziemię widel. Zdołałam doczołgać się do nich, na więcej nie starczyło mi sił.

Leżałabym tak do końca świata, najpierw w ciele, naga, później gnijąca do kości, aż wreszcie jako kawałek pola przerośnięty korzeniami chwastów [s. 170].

Sońska nie umrze i jej pokiereszowane ciało nie ulegnie rozkładowi, gdyż otoczy je staranną opieką ten, kto wcześniej tak je wielokrotnie kazał. Po raz pierwszy ojciec będzie dotykał jej z czułością, jego dłonie nie będą już „pożerać”, lecz troskliwie pielęgnować. „Nie przypuszczałam, że ręce ojca, stare i spracowane, mogą być tak delikatne. Czyżby te ręce wyrobiły mnie z ciała mojej matki prawdziwą miłością? – pytać się będzie schorowana Sońska [s. 171]. Okaleczone i umęczone ciało córki wywołuje przemianę u ojca, wreszcie zobaczy w nim coś więcej niż – jak bywało to dawniej – wyłącznie obiekt służący do zaspokajania zmysłowych żądz: „Ojciec patrzyli na mnie, jakbym naprawdę powstała z jego lędźwi, a nie – tym lędźwiom miała folgować. Ojciec patrzyli na mnie jak ojciec” [s. 171]. Schorzała Sońska w spojrzeniu ojca uwalnia się od swojej cielesności, teraz staje się dla niego osobą – córką, potłuczoną i bolejącą kobietą, która w jednej chwili straciła wszystko: męża i dziecko, i – o czym nie wie – ukochanego Joachima. To dlatego będzie błagał ją o przebaczenie, czego córka – nie potrafiąc uwolnić się od historii swego ciała – nigdy nie uczyni.

Relacja Sońskiej o tym, co miało miejsce „dawno, dawno temu, chwilę przed Potopem”, to głównie opowieść o głodzie, który sycił jej ciało lub – odwrotnie – w sposób okrutny je „pożerał”. Bohaterka na scenie „zdiera folię z serca” i otwiera czekoladowe serce, a jest to gest tylko z pozoru kiczowaty. Stara kobieta, z zaszuszoną sercem, z bezzębnymi ustami i kościstymi palcami wykonuje nieporadny znak, poprzez który powraca wspomnieniami do czasów „sprzed Potopu”, kiedy to jej ciało doznawało rozkoszy i mogło zapomnieć o nie dającym się zmyć brudzie, jaki pozostawiały na nim ciała gwałcących ją mężczyzn. Pod wpływem dotyku Joachima, ale i też Miszy Kareckiego, doświadczała pełni życia – „zanikała”, a jednocześnie

---

<sup>9</sup> W powieści pojawia się biograficzna w swym charakterze wzmianka o dalszych losach kochanka Sońskiej: „Joachim został ranny w 1942 roku. Dokumenty nie precyzują miejsca ani sposobu, w jaki odniósł rany. Pewne poszlaki pozwalają przypuszczać, iż mogło się to wydarzyć w jakiejś podlaskiej miejscowości. Wiadomo jedynie, że rekonwalescencja nie trwała zbyt długo, a jeśli nawet to Joachim szybko zniknął z medycznej ewidencji. W 1944 roku, najprawdopodobniej wskutek wstawiennictwa matki, udało mu się przedostać do Szwajcarii. Stamtąd, bardzo okrężną drogą, do Ameryki Środkowej. Zmienił nazwisko i przeszłość” (s. 120).

stawała się „bardziej prawdziwa i cielesna”. W owych chwilach uniesienia udawało jej się zachować czystość ciała, niejako uwolnić je od historii, tj. od wszelkiego „obrzydlistwa”, które tak mocno potrafi do niego przylgnąć. Po brutalnym gwałcie „Sonia zmyła z siebie brud: krew, kał i spermę, pot, ślinę i ziemię, włókna z sukienki, włosy i łzy. No i historię, największe obrzydlistwo, jakie może dotknąć człowieka i przywrzeć do niego. Do skóry i pomyślunku. Do podniebienia, jak gorący kawałek potrawy” [s. 86]. To, co przytrafia się Sońce, wżera się w jej „skórę i pomyślunek”, boleśnie przywiera do ciała, a przez to zagarnia wszystkie myśli.

Poprzez gest zerwania „folii z serca” Sońka pragnie ukazać serce „suche jak żołędź i nieme jak łabędź”, to, które wyziera spod pomarszczonej skóry i zasuszonych żeber, to, do którego – jak do jej całego ciała – przylgnęła historia. A zatem ta opowieść wypływa niejako z tego, czego kiedyś doświadczyło kobiecie ciało; a co zapowiada już początek powieści Karpowicza:

Dawno, dawno temu – tak Sonia zaczynała szczególnie zdania, w których nie pojawiały się krowy, kury i świny, święta, chleb i podatki, sianokosy, wykopki i gradobicia; tak zaczynała zdania, które grzęzły gdzieś w krtani, zatrzymywały się na gładkich, bezzębnych dziąsłach, by ześliznąć się na powrót w ciało: do płuc, serca i kurzu, zbijającego się w kłębki pośród starych, zużytych narządów. Ale niekiedy, po tym „dawno, dawno temu”, niekiedy jednak słowa pokonywały opór, przebijały tkankę mięsa i czasu, wybrzmiewały do końca i dopiero wtedy na powrót zagłębiały się w ciełe: przez uszy wędrowały do mózgu, tam szukały miejsca, tam czekały, aż... [s. 7].

Karpowicz zaczyna swą powieść jak św. Jan Ewangelista, z tą różnicą, że to nie słowo poprzedza ciało, lecz – przeciwnie – to starcze ciało, próbuje znaleźć słowo mogące zaświadczyć własną historię. Słowa Sońki, które ciągną się za zwrotem „dawno, dawno temu”, grzęzną w krtani i z powrotem zapadają się w głębię ciała, gdzie zdają się nikać pośród „starych i zużytych narządów”. Ale niektóre z nich potrafią przełamać opór materii wyniszczonej przez czas i „wybrzmieć do końca”, aby ponownie zapaść się w ciało. Jednak te, które „wybrzmiały”, mogą wędrować dalej i docierać poprzez uszy do mózgu. Czyjego mózgu...? Fraza „dawno, dawno temu” to literacka klisza, odsyłająca do baśniowych narracji, ale zarazem to fraza, która określa sytuację słuchania. W początek powieści wpisana więc została sugestia, która pozwala traktować całe przedstawienie, jakie rozgrywa się na deskach awangardowego teatru, jako wynik słuchania wspomnień starej kobiety. Zresztą, takie sceny pojawiają się w fabule utworu, a w jednej z nich Igor Grycowski zakłada nawet okoliczność, że mieszkanka podlaskiej wsi „ostatecznie może to wszystko zmyśliła?” [s. 59]. Zgodnie z tą sugestią



to w mózgu słuchacza – teatralnego reżysera (a może i samego pisarza?) zasłyszane słowa czekają „[...] aż sen rozluźni zdarzenia, aż poluzuje problemy – wtedy, który to już raz, słowa śniły się jako historie, i dobre, i złe, zależy którądy patrzeć, kiedy się obudzić i dokąd dotrzeć” [s. 7]. Słowa, którym udało się wybrzmieć”, nawet te nieporadne, znalazłszy się w mózgu artysty oczekują na włączenie ich w pracę wyobraźni, która przemienia je w taką czy inną opowieść. A każda z nich nieuchronnie zanurzona jest w literackości. I tak jak ciało Sońki zostało „wplątane w szprychy historii”, która zawsze jest „przeciwko ludziom, a najbardziej – kobietom” [s. 160], tak ona sama, jako wykreowana postać, została wciągnięta w teatralną (lub powieściową) maszynериę. Twórca *Królowego Stojła* „pojął, iż musi zapamiętać więcej nawet, niż Sonia opowiadała, że musi pamięć zaprząć w teatralny lub powieściowy kierat...” [s. 59]. A więc jej historię opłata to „coś więcej”, coś, co wykracza poza same dzieje, a za sprawą czego również Sońka staje się „czymś więcej”: „świętą Sońką” – by posłużyć się słowami Karpowicza – „od Niezliczonych Bolesci” [zob. s. 161].

Zwrot „dawno, dawno temu” odsyła do baśniowości, ale poprzez wyrażenie „chwile przed Potopem” sytuuje tę opowieść także w obszarze apokryfu biblijnego. Liczne sygnały biblijne, sakralizujące postać Sońki i innych bohaterów<sup>10</sup>, jakie pojawiają się w narracji, eksponują związki z tą tradycją piśmienniczą. Po tym, co zdarzyło się kiedyś wraz z przybyciem do podlaskiej wsi żołnierzy niemieckich o atletycznych ciałach, pięknych twarzach i włosach jasnych jak „ramki ikony”, pozostała swoista relikwia, „jakiś gałganek”, kawałek zmurszałego materiału, będący „brudną poszarpaną szmatką z wielką brązową plamą” – „*Heta jaho krou*” [zob. s. 36]. Plamka krwi na „zetlałej tkaninie” to przedmiot kultu czczony przez Sońkę, gdyż stanowi pamiątkę czasów cudu miłosnego uniesienia, kiedy to żyła jak „zaczarowana, zniewolona i zakochana” od chwili, gdy „*Hospodź*” w postaci Joachima przystawił do niej „pieczęć” – „wachałam wosk pieczęci. Pan połączył nasze losy, jego w czarnej skórze i mój w kwiecistej sukience” [zob. s. 32]. To z woli Boga zostali oni połączeni i mogli odkryć tajemniczą moc miłości, tj. niejako odpieczętować jej świętą księgę, zamkniętą przed wieloma na siedem pieczęci. Motyw pieczęci powraca w scenie, w której Sońka wreszcie będzie sycić swój „głód”:

<sup>10</sup> Ten proces dotyka również bohaterów zwierzęcych, istniejących w planie baśniowym, a równocześnie w biblijnym, o czym świadczy na przykład określenie kota Józika jako „Pasterza Myszy”, który przemawiał „raz w każdym z dziewięciu żyć”, nie wliczając w to wigilijnych nocy, „choćby zwykle to krowy dopychały się pierwsze do żłobu mowy” (zob. s. 96).

Wypełniało mnie szczęście; szczęście rozsadzało mnie jak oddech nadmuchaną żabę, ulewało się poza mnie, biegło na pola i łąki, biegło do lasu i pod pierzyny. Maszerowały po mnie ścieżkami mrówki, tylko od spodniej strony, podę mną, od skóry, tej schowanej we krwi [...].

Próbowałam nie krzyczeć, płakałam, nasze skóry krzeszały iskry. Przylepieni jak magnesy, zlepieni jak spółkujące psy.

Tak oto przypieczętowaliśmy własny los. Świeża pieczęć Stwórcy zastygła, gdy leżeliśmy obok siebie [s. 46–47].

Odkrywszy cudowną tajemnicę swoich ciał kochankowie „przypieczętowali swój los” i zostali przeniesieni w jakiś inny wymiar bycia, doświadczyli „czegoś spoza”, czegoś dostępnego tylko dla nielicznych: „Dla wszystkich ludzi, którzy doświadczyli czegoś podobnego, czegoś wykraczającego poza rozumienie, a nawet odczuwanie. Dla czegoś wszechmogącego. Czegoś spoza. Jak gdyby metafizyka była słowem, które niekiedy spotykało się ze światem” [s. 53]. Ale zarazem obraz pieczęci odsyła do *Apokalipsy*, zapowiada więc zagładę, ostateczny kres tego, co zaczynało się za każdym razem, gdy Sońka nocną porą spotykała się pod mostem ze „światłonośnym” Joachimem<sup>11</sup>. Nie może więc nas dziwić kwestia, jaką wypowie ona na scenie: „Tu stał most. [...] Teraz jest inny, betonowy. No i bez Joachima. I bez wojny. Ach – nieomal krzyknęła – jak ja tęsknię do wojny! Czemuż się skończyła!?” [s. 67].

W miarę rozwoju akcji, jak w średniowiecznych hagiografiach, w sceniczne losy Sońki zaczynają ingerować aniołowie. Pojawia się „zwiastun dobrej nowiny” archanioł Gabriel, określony jako „Dziewiętnasty”, który mieni się jej „Stróżem”, kimś, kto ją ma chronić i podawać dłoń w chwilach upadku – „*gdy upadniesz, mam-mam-mam, ja-ja-ja cię wyniosę!*” [s. 81]. I tak się stanie, kiedy zostanie w lesie brutalnie zhańbiona. Od brudu „pożerającego” jej ciało gwałciciela obmyją ją zwierzęta, pomagające archaniołowi ją podnieść: „Zhańbiona i wypluta, podniesiona przez Gabriela Dziewiętnastego, polizana przez Borbusa, z łydką otartą przez Wasyla” [s. 86]. Przez ten gest zostaje niejako uświęcona i jako ta, która doświadczyła „niezliczonych boleści”, wyniesiona w poczet świętych. Archanioł Gabriel Dziewiętnasty jeszcze raz wmiesza się w jej przedstawioną na deskach teatru historię, wbije widły obok Soni, do których – jak pamiętamy – doczołga się z pogruchotanym ciałem [zob. s. 164], z ciałem, które zostanie ponad cielesność wyniesione, bo w oczach opiekującego się nim ojca „przemieni się” po raz pierwszy w córkę.

<sup>11</sup> Takie określenie pojawi się, gdy Sońka będzie wylizywać, czym był dla niej Joachim: „To on był zrenicą mego oka. Pępkiem mego ciała. Językiem moich ust. Linią papilarną każdej opuszki. Krawędzią kobiecości. Mój Joachim, mój światłonośny” (s. 99).

Figury aniołów powołuje do „życia” w pełni nowoczesna, bo uzbrojona w rzutniki dające obrazy w technologii 3D, maszyneria teatralna, którą uruchamia wyobraźnia reżysera: „Na niebie wykluwa się anioł, wykluwa się z drugiego rzutnika” [s. 177]. Niektóre z nich mają złowieszcze kształty, łudzaco przypominając niemieckie sztukasy. Nie wszyscy krytycy *Królowego Stojła* będą przekonani co do słuszności wykorzystania tego rodzaju zabiegów scenicznych. Stanowią one – mniej czy bardziej przekonującą – plastyczną oprawę teatralnego widowiska, w którym postać Soński staje się „czymś więcej”, niż mogły na to wskazać słowa jej opowieści o tym, co stało się, odkąd „*Hospodź*” przypieczerował jej los. Wrzucona w apokryficzną ramę na scenie ulega „przemienieniu” – upodabnia się do świętej, będącej patronką tych wszystkich kobiet, na ciałach których historia znaczyła swoje dzieje – „świętą” „od Niezliczonych Boleści”, do której można modlić się słowami suplikacji, która w powieści Karpowicza przyjęła postać zawołania „szeptuchy” opatrującej rany Soński: „Od powietrza i wody. [...] Od wojny i historii”... [zob. s. 170].

Ireneusz Gielata

**“Saint” Sońska of “Countless Sorrows” (on Ignacy Karpowicz’s *Sońska*)**

The author discusses *Sońska* – the new novel by Ignacy Karpowicz. There are numerous literary clichés in the novel. It starts with the fairy tale-like narrative frame, evoked by the phrase “once upon a time” (“dawno, dawno temu”) as well as the motif of Biblical catastrophe indicated by a phrase “just before the deluge”. In this framework Karpowicz places many scenes which imitate well-known literary or Biblical motifs in order to tell a story of love and desire between a village girl and an SS-Mann Joachim. Yet *Sońska* – a girl from *Królowego Stojła* – does not allow to be carried away by literary clichés, even though only because of them she could appear on the stage of a theatre in Warsaw. The tension generated by this “eluding” gives birth to the narrative about the events which occurred “once upon time” – a narrative focused entirely on the female body.

Words describing the experiences of female body, whose impression last for the whole lifetime, are immersed in literariness. As *Sońska*’s body is “entangled in the spokes of history” so is she herself, as a created character, caught into theatrical machinery of the novel. Her story is entangled with “something more”, something exceeding the history itself, which turns *Sońska* into something more valuable: ‘Saint’ *Sońska* of ‘Countless Sorrows’ – a character of hagiographic nature.



Mirostaw Gołuski  
Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

**Między gnozą a kabałą.  
Egzemplifikacje religijności w powieściach  
o wojnie polsko-krzyżackiej napisanych około roku 2010**

**Horyzonty badań**

By wyznaczyć przestrzeń religijności, której drobny fragment chciałbym przedstawić w swoich rozważaniach, należy zacząć od przybliżenia czasowo-geograficznych ram tego przedsięwzięcia. Dla wygody wywodu i uniknięcia nieporozumień definicyjnych przyjmę, że wbrew Jean-François Lyotardowi<sup>1</sup> i Zygmuntowi Baumanowi<sup>2</sup>, a za Anthonym Giddensem, wciąż jeszcze żyjemy w nowoczesności<sup>3</sup>. Takie ujęcie historyczne naszej epoki w moim przekonaniu lepiej opisuje polską rzeczywistość kulturową, która obok religijności będzie drugim podstawowym horyzontem (również w Gadamerowskim tego słowa znaczeniu) wystąpienia. Pierwotnie granice interesującego mnie obszaru wyznaczać miały wygłoszone na początku poprzedniego stulecia w szkockim Aberdeen wykłady Williama Jamesa, opublikowane jako *Doświadczenie religijne*<sup>4</sup> i odbyte u schyłku tegoż wieku na Capri sympozjum, z którego wystąpienia ukazały się pod tytułem *Religia*<sup>5</sup>, a którego uczestnikami byli między innymi Jacques Derrida, Gianni Vatti-

<sup>1</sup> J. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997.

<sup>2</sup> Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000.

<sup>3</sup> A. Giddens, *Konsekwencja nowoczesności*, przeł. E. Klekot, Kraków 2008.

<sup>4</sup> W. James, *Doświadczenie religijne*, przeł. J. Hempel, Warszawa 2012, s. 20.

<sup>5</sup> J. Derrida, G. Vattimo i inni, *Religia. Seminarium na Capri...*, przeł. M. Kowalska, E. Łukaszyk i inni, Warszawa 1999.

mo czy Hans-Georg Gadamer, uzupełnione powstała ze spotkania Richarda Rorty'ego i Gianniego Vattimo książeczką *Przyszłość religii*<sup>6</sup>. Zarówno amerykański protestancki pragmatysta, z całą pieczołowitością i empirycznym rygoryzmem podchodzący do traktowanego przezeń w dużej mierze psychologicznie problemu różnych odmian religijności, jak i uczestnicy seminarium na Capri, rejestrujący, jak i projektujący rozwój religii (cokolwiek każdy z nich przez to rozumiał), przedstawili różne ujęcia oraz sposoby realizowania wiary (bądź nie-wiary) i ich opisu, tworząc serię, która wydała mi się wystarczająca do opisu tekstów, które mają tutaj zostać poddane analizie: świątobliwość, mistycyzm, fanatyzm, filozofia religii, podwójne narodziny (James), *ethos*, opuszczenie, pustynia, ślad, *chora* (*Religia*). Uznając, że wystarczające są kategorie opisowe, zrezygnowałem z badacza mistycyzmu, Rudolfa Otto<sup>7</sup>, jak i z politycznie jednostronnego, ale nabierającego znaczenia socjologicznego ujęcia Kapelesa z *Zemsty Boga*<sup>8</sup>. Wyliczony powyżej szereg traktuję jako wachlarz możliwych wyborów, wobec których staje człowiek, będących przedstawianymi mu i konkurującymi między sobą rozwiązaniami.

Zauważyłem jednak, że moje wybory okazały się zbytym czasowym zawężeniem obszaru, w którym powinny spełnić się zaproponowane przeze mnie refleksje. Ponieważ analizie poddaję literaturą polską, choć powstała pod koniec pierwszej dekady XXI wieku, niezbędny okazał się powrót do wciąż niezapoznanego i – jak się okazuje – niewyczerpanego źródła specyficznie polskiej religijności, czyli polskiego mesjanistycznego romantyzmu, a dokładniej – jak wskazuje Andrzej Walicki –postrzegania tej epoki po roku 1848<sup>9</sup>.

W polu tak wyznaczonych horyzontów niezbędne okazało się również jego zawężenie, wyznaczone przez tematykę interpretowanych utworów. Wybrane przeze mnie teksty powstały w okolicach 2010 roku i są związane z obchodzoną wówczas 600. rocznicą bitwy pod Grunwaldem. To oczywiście oznacza, że dominować w nich będzie konflikt polsko-krzyżacki (czy szerzej polsko-niemiecki) na poziomie fabularnym (choć nie we wszystkich

<sup>6</sup> R. Rorty, G. Vattimo, *Przyszłość religii*, red. S. Zabala, przeł. S. Królak, Kraków 2010.

<sup>7</sup> R. Otto, *Mistycyzm Wschodu i Zachodu. Analogie i różnice wyjaśniające jej istotę*, przeł. B. Kupis, Warszawa 1999.

<sup>8</sup> G. Kapeles, *Zemsta Boga. Religijna rekonkwista świata*, przeł. A. Adamczak, Warszawa 2010. Okazuje się on znacznie mniejszym optymistą niż Jacques Derrida, który twierdził: „we wspomnianym powrocie »tego, co religijne«, w zasadzie nie ma niezgodności między »fundamentalizmami«, »integryzmami« czy ich »politycznością« a – z drugiej strony – ich racjonalnością, to znaczy tele-techno-kapitalistyczno-naukową powierniczością we wszystkich jej wymiarach medialnych i mondializujących” (J. Derrida, *Wiara i wiedza*, przeł. P. Mrówczyński, [w:] *Religia...*, dz. cyt., s. 66).

<sup>9</sup> A. Walicki, *Filozofia polskiego romantyzmu*, Kraków 2009.

wypadkach chodzi o wojnę z lat 1409–1411), lecz na poziomie symbolicznym, rozumianym zdecydowanie szerzej. Jak Eugenio Trias pisze:

Religia zatem będzie rozumiana jako ideologia i fałszywa świadomość, swego rodzaju, narkotyczna forma zachowania zastępująca bezduszny świat, substytut szczęśliwości owego *bonheur*, w ramach dalekiego od doskonałości i nieszczęsnego układu społeczno-ekonomicznego. Klucza do sensu i natury religii należy szukać i znajdować w walce klas i w stosunkach własności<sup>10</sup>.

W powyższej wypowiedzi interesuje mnie nie jej polityczne przesłanie, lecz ujęcie religii jako z natury rzeczy skierowanej przeciwko czemuś, w tym przypadku światu, i to – dodam – na wiele różnych sposobów. Wydaje się, że również religijność zawsze skierowana jest przeciwko czemuś. Na odgrodenie, a czasem wręcz ucieczkę od samego siebie zanurzonego w doczesności jako ważnym aspekcie religijności wielokrotnie wskazuje James, przywołując na to liczne świadectwa<sup>11</sup>. Oczywiście, nie tylko w tym zawiera się jego istota, ale mnie ten wymiar – ze względu na treść analizowanych tekstów – interesować będzie najbardziej.

Cztery utwory, o których wspomniałem, łączy właściwie tylko to, że są powieściami. Powieścią realizującą niemal wzorcowo założenia poetyki powieści historycznej jest *Serce Zakonu* Roberta Borkowskiego<sup>12</sup>. Tyle tylko, że konflikt polsko-krzyżacki oglądamy z perspektywy niemieckiej. Nie podejmuję jednak analizy tej powieści, ponieważ o religijności nie ma ona właściwie nic do powiedzenia. Oznacza to w tym wypadku poziom „0” religijności, co w zarysowanej tu perspektywie stanowi dopełnienie prowadzonych poniżej analiz. *Wieczny Grunwald* Szczepana Twardocha<sup>13</sup> to powieść o zdecydowanie postmodernistycznej proveniencji, nawiązująca do *Cosa Nostra* Carlosa Fuentesa, a w sposobie kreowania świata/ów nawet do *Ogrody o rozwidlających się ścieżkach* Jorge Luisa Borgesa<sup>14</sup>. *Krzyżacka zawierucha* Jacka Komudy<sup>15</sup> z kolei – mimo licznych w twórczości tego pisarza tekstów *fantasy* – to niemal klasyczna powieść historyczna, z tym jednak, że jej akcja została przesunięta o blisko czterdzieści lat i rozgrywa się w okresie wojny trzynastoletniej, zaczynając się od klęski polskiego rycerstwa pod

<sup>10</sup> E. Trias, *Myslenie o religii. Symbol i sacrum*, przeł. J. Wojcieszak, [w:] *Religia...*, dz. cyt., s. 119.

<sup>11</sup> W. James, dz. cyt., s. 198.

<sup>12</sup> R. Borkowski, *Serce Zakonu*, Poznań 2010.

<sup>13</sup> Sz. Twardoch, *Wieczny Grunwald. Powieść z za końca czasów*, Warszawa 2013. Jest to drugie wydanie powieści (pierwsze w 2010). Wszystkie odwołania do tej powieści pochodzą z tego wydania i oznaczam je literami ST i numerem strony.

<sup>14</sup> B. McHale, *Powieść postmodernistyczna*, przeł. M. Płaza, Kraków 2012, s. 184.

<sup>15</sup> J. Komuda, *Krzyżacka zawierucha*, Lublin 2010. Wszystkie odwołania do tej powieści pochodzą z tego wydania i oznaczam je literami JK i numerem strony.

Chojnicami. Zupełnie inną perspektywę proponuje Dariusz Domagalski w trzytomowej powieści, na którą składają się: *Delikatne uderzenie pioruna*<sup>16</sup>, *Aksamitny dotyk nocy*<sup>17</sup>, *Gniewny pomruk burzy*<sup>18</sup>. Całość przynależy do postmodernistycznej subkonwencji *historical fantasy*, w której elementy historyczne i fantastyczne wzajemnie się dopełniają. W każdej z przywołanych powieści sprawy indywidualnego przeżywania wiary (niekoniecznie w transcendentne Bóstwo, ale zawsze w relacji do jakiegoś Absolutu) są istotnym składnikiem fabuły i, oczywiście, tylko one będą mnie tutaj interesowały.

By połączyć teksty należące do tak różnych konwencji przyjmuję bliską mi optykę komparatystyczną, która z jednej strony, pozwala na łączenie różnych typów literatury (podobnie, jak różnych literatur), z drugiej zaś, zgodnie z jej nowszymi definicjami, pozwala powiązać różne obszary kultury, w tym wypadku literaturę i duchowość (religijność)<sup>19</sup>.

### Gnoza polska, czyli *Wieczny Grunwald*

Powieść Szczepana Twardocha można odczytywać jako postmodernistyczny eksperyment literacki. Oto główny bohater, Paszko, syn niemieckiej mieszczyki i króla Władysława Jagiełły, wychowany w domu publicznym jako bękart, staje pod Grunwaldem „miliardy razy”, gdyż nie może umrzeć, a raczej wciąż na nowo odradza się w niezliczonych alternatywnych czasach, których jedyną wspólną cechą jest wiecznotrwały konflikt polsko-niemiecki; on zaś za każdym zostaje przyłączony/sam się przyłącza do którejś ze stron konfliktu. Wojna toczy się na miecze, karabiny, lasery i inne zabójcze wynalazki człowieka. Najistotniejsza ze wszystkich alternatyw okazuje się

<sup>16</sup> D. Domagalski, *Delikatne uderzenie pioruna*, Lublin 2009. Wszystkie odwołania do tej powieści pochodzą z tego wydania i oznaczam je literami DDI i numerem strony.

<sup>17</sup> D. Domagalski, *Aksamitny dotyk nocy*, Lublin 2009. Wszystkie odwołania do tej powieści pochodzą z tego wydania i oznaczam je literami DDII i numerem strony.

<sup>18</sup> D. Domagalski, *Gniewny pomruk burzy*, Lublin 2010. Wszystkie odwołania do tej powieści pochodzą z tego wydania i oznaczam je literami DDIII i numerem strony.

<sup>19</sup> „Zjawiska literackie nie stanowią już jedynego przedmiotu zainteresowań naszej dyscypliny. Teksty literackie są raczej traktowane dzisiaj jako jedna z form prowadzenia dyskursu na złożonym, zmieniającym i często pełnym sprzeczności polu aktywności kulturowej” (*Raport Bernheimera, 1993. Komparatystyka na przełomie wieku*, przeł. M. Wzorek, [w:] *Niewspółmierność. Perspektywy nowoczesnej komparatystyki. Antologia*, pod red. T. Bilczewskiego, Kraków 2010, s. 141). Szerszą definicję komparatystyki daje Henry Remak: „Komparatystyka literacka to badanie literatury wykraczające poza granice jednego poszczególnego kraju i badanie zwizków między literaturą z jednej strony a innymi dziedzinami wiedzy i świadomości, takimi jak sztuka [...], filozofia, historia i nauki społeczne (na przykład polityka, ekonomia, socjologia), nauka, religia, itp. z drugiej strony. Krótko mówiąc, jest to porównywanie jednej literatury z inną albo innymi i porównywanie literatury z innymi sferami ekspresji humanistycznej” (H.H.H. Remak, *Literatura porównawcza – jej definicja i funkcja*, przeł. W. Tuka, [w:] *Antologia zagranicznej komparatystyki literackiej*, red. H. Janaszek-Ivaničkova, Warszawa 1997, s. 25).



ta, w której Polska jest kobietą – a jednocześnie czymś na kształt „grzybni” porastającej wewnątrz polskiej ziemi, z którą jej żołnierze odbywają stosunki, a ona rodzi kolejnych żołnierzy, wyłącznie mężczyzn, śmierć zaś następuje przez połączenie z Polską; z kolei Niemcy to mechaniczne, męskie ciało, zindustrializowane; wszystko podporządkowane jest Głównemu Mózgowi, do którego sztuczny krwioobieg nieprzerwanie dostarcza potrzebne produkty. Kobiety są wyłącznie inkubatorami do rodzenia wojowników, a umierający zostają zrecyklingowani.

Jak widać, mimo że pozornie bój toczą zasada kobieca (Polska) i męska (Niemcy), to jednocześnie ujawniona zostaje bardzo patriarchalna wizja świata, której jedynym wyznacznikiem jest wojna – ciągła, nieprzerwana i oczywiście nieskończona, bo nierozstrzygalna, a kobieta zostaje sprowadzona albo do idei, prazasady, *arche* i pozbawiona ludzkiej reprezentacji, albo wyłącznie do funkcji rozrodczej, przy czym w obu przypadkach seks z nią jest „nagrodą” dla wojowników (Niemców) lub śmiertelną pułapką (Polaków), gdyż stosunek z Polską oznacza śmierć – okazuje się więc ona kobietą-wampirem.

Gnostyckie podłoże tego założenie jest widoczne nawet przy tak skrótowym omówieniu, a jego religijny sens oddaje końcowy fragment:

I nagle rozumiem: wystarczy się odwrócić. **Sile przeciwstawić słabość** i słabości siłę [...].

I Ona [Polska] jest tutaj, i jest Kryst, i są za nimi bogi, nie czarne już, czarnych już nie ma, ale jest świetlista kopuła nieba. Dziw Pacierz jest za nimi. I przecież **nie wierzę w nich, wiem, że ich nie ma, a jednak są.**

Nie wierzyłem w nich w istnemświatowaniu i nie wszechwierzę w moim wszechbyciu, bo tu ich nie ma na pewno, a jednak są.

I bitwa zostaje za mną [...].

Wszystko zostaje za mną. Cały strach, którego słuchaliśmy, wszystko to, co ze sobą sprzeczne, inne, czarne bogi, co są i ich nie ma, i **Jezukryst, co jest i go nie ma, i cierpienie, które jest najważniejsze**, i cierpienie, które jest nieważne [...].

I wyciąga do wszechmię rękę Ona, i wyciąga rękę Jezukryst, a wszechjawszechchcę tylko jednego: wszechumrzeć, nie wszechbyć już więcej [...].

I oddzielam przepominam: [...] i wołam maczkę moją, a ona jest obok, jest przy mnie i tuli mnie, i całuje, i z ciepła jej ciała matczynego, z jej pieczyoty, z jej objęć i z jej miłości wyrastają wokół mnie potężne mury, których żaden potwór nie skruszy i zasypiam, spokojny, cichy, bezpieczny.

I teraz – Ona dotyka Wszehpaszka.

A Wszehpaszek zapada się w ciemność.

[ST, 209–210 – podkr. moje – M.G.]

Ten nieco dłuższy cytat wprowadza w istotę zagadnienia. Wyróżnione zdania budują spójny obraz polskiej wiary: połączenia mesjanizmu i apologii cierpienia, a jednocześnie niepewności co do figury Zbawiciela – a wszystko to włączone w Polskę, która w przywołanym fragmencie nieprzypadkowo spleciona jest z matką bohatera. W powieści matka Paszka zgwałcona przez króla i wyrzucona z domu przez ojca, trafia do zamtuza, gdzie mieszkając z nią, widzi jej upokarzanie, zarówno przez właściciela, jak i klientów. Jego wielkim marzeniem staje się zemsta na tych, którzy ją wykorzystują. Figury matki i Polski wzajemnie się dopełniają, z jednej strony na sposób edypalny, z drugiej łącząc bierność i swoisty aktywizm zarówno seksualny, jak i życiowy<sup>20</sup>.

Wyłaniająca się z tych obrazów religijność kieruje się głęboko w polską przeszłość, odwołując się do – jak widać – wciąż obecnego w polskiej mentalności romantycznego połączenia odwiecznego (choć to rzutowanie na przeszłość skretu w prawo, dokonanego po klęsce Wiosny Ludów<sup>21</sup>) zagrożenia kobieco personifikowanej Polski, zarówno przez znane (Niemcy), jak i tajemnicze (tu wyobrażone przez czarnych bogów) siły zagrażające Jej czci i wierze. W romantyzmie należy szukać źródeł tak definiowanej postawy religijnej, którą określiłem mianem „polskiej gnozy” (choć można by też użyć ukutego przez Parnickiego pojęcia „religia polskości”), gdyż powieściowy obraz nie pozostawia złudzeń co do tego, że *Wieczny Grunwald* to zasadniczo konflikt już nie dwóch narodów, ale dwóch zasad, których definiowanie nawet na poziomie: Słowianie – Germanie byłoby mocnym uproszczeniem, gdyż byłaby to walka: kobiece – męskie, natura – cywilizacja, emocje – intelekt itd. A że walka toczy się również w będącym mieszańcem Paszku, byłoby to jeszcze: szlacheckie – mieszczańskie, wynikające ze statusu rodziców, ale rozpoznawalne również w rozgrywającym się konflikcie. Ostatecznie Paszko wybiera polskość, finalnie wartościując wszystkie rozpoznane powyżej konflikty.

### Zmienia się postać wiary, czyli *Krzyżacka zawierucha*

Jacek Komuda do relacji polsko-krzyżackich podchodzi ironicznie. Jak już wspominałem, przesuwa akcję powieści o ponad czterdzieści lat i osadza ją w czasie trwania wojny o wiele mniej widowiskowej i słabiej przez Polaków pamiętanej niż grunwaldzka wiktoria. Już te podstawowe elementy

<sup>20</sup> Twardoch przyznaje się do poglądów prawicowych, ale dekonstrukcyjna interpretacja tego tekstu – jak sądzę – obróciłaby się przeciwko romantycznej interpretacji, stając się jej krytyczną reinterpretacją. To jednak zdecydowanie wykracza poza tematyczne ramy tego szkicu.

<sup>21</sup> A. Walicki, dz. cyt., s. 310–311.

znacząco wpływają na obraz świata przedstawionego, ale również lekturę utworu w zaproponowanym tutaj kontekście.

By uchwycić ową inność należy przejrzeć, niezbyt skomplikowaną zresztą, grę, jaką z czytelnikiem prowadzi Komuda. Zaczyna już od tytułu – nawiązanie do *Roty Konopnickiej* sugeruje wzniosłą realizację tematu. Wydawać by się mogło, że to w gruncie rzeczy doskonały tytuł dla opisu wojny Jagiellonów. Tymczasem Krzyżacy w tej powieści to upadające państwko zakonne (choć powieść zaczyna się od klęski polskiego rycerstwa w bitwie z Krzyżakami pod Chojnicami – JK, 17), a Wielki Mistrz momentami staje się nawet zakładnikiem czeskich najemników, gdyż nie ma środków, by wypłacić im żołd. Ba, główny wątek akcji, to próba porwania tego mistrza przez Polaków – agentów jednej z ulubionych postaci literackich tamtych czasów, Zbigniewa Oleśnickiego<sup>22</sup>. Przy czym porwanie polegać miało na wykupieniu Krzyżaka od Czechów.

Ponad sensacyjną akcją pisarz tworzy niejako mimochodem obraz zmieniającego się świata. I ta panorama wydaje się w powieści najbardziej interesująca. Głównym bohaterem *Krzyżackiej zawieruchy* jest Bolko z Rożnowa, młodzieńcy szlachcic, właściwie już w czasie bitwy pasowany przez niewiele od siebie starszego Kazimierza Jagiellończyka na rycerza. Szczególnie jest to, że Bolko to wnuk Zawiszy Czarnego, żyjący nie tylko w cieniu legendy swego dziada, ale również w cieniu rycerskich ideałów, które właśnie ze słynnym polskim rycerzem się wiążą (nosi po nim również miano, gdyż w narracji „Zawiszą” bywa również nazywany). W trakcie trwania powieści idealista zaczyna zdawać sobie sprawę, że czasy rycerstwa po prostu przemijają – po zwycięskiej bitwie Krzyżacy dokonują faktycznej rzezi wziętych do niewoli polskich rycerzy (ginie w niej między innymi ojciec Bolka, a jemu samemu cudem udaje się przeżyć – JK, 36 i n.), zamiast honoru zaczyna się liczyć ekonomia, w ramach której „cel uświęca środki” – co dobitnie młodemu rycerzowi uświadamia biskup Oleśnicki. Symbolicznym gestem domknięcia epoki jest decyzja Bolka, by do ostatniej bitwy (musi uwolnić ukochaną z rąk piratów) nie zakuwać się w żelazną zbroję i zabrać nie ciężki miecz, ale zastąpić go o wiele poręczniejszą w walce w wąskiej przestrzeni turecką szablą. Nie znaczy to, że miniony świat umarł zupełnie – Bolkowi z niewiadomych niemal do końca przyczyn wciąż pomaga niemiecki kondotier, Kauffungen. Dopiero w czasie ostatniego spotkania wyjaśnia swoje zachowanie:

<sup>22</sup> Ten jeden z największych polskich polityków XV wieku, biskup i doradca kolejnych królów polskich, stereotypowo przedstawiany jest albo jako postać wybitna i pozytywna, choćby w *Strzemieniu* Kraszewskiego, albo jako zwyczajny łotr – jak to robi w „trylogii husyckiej” Andrzej Sapkowski. Sposoby przedstawiania go w literaturze i ideologiczność tych przedstawień to temat wyjątkowo interesujący i wart opisanie.

Bo ja pamiętam poranek pod Gołąbcem, straszny świt, kiedy zostaliśmy odcięci na pohańskim brzegu rzeki wobec tysięcy Turków. On tam był, twój dziad. Jego honor nie zmieścił się do małej łodzi, którą podesłał tchórz i sodomita Luksemburczyk, ale ja się zmieściłem. Zawisza wepchnął mnie do czółna – biednego dzieciaka – uratował życie. Myślał, że pójdzie do niewoli. Zabili go w kłótni dwaj spahisi... [JK, 202].

W tym krótkim cytacie widać, jak zmienia się postać świata – honor, za którym kroczy absurdalna śmierć, polityka Luksemburczyka i ludzki gest ocalający życie. W poprzedzającej te słowa scenie Bolko walczył z Krzyżakiem, którego formalnie podwładnym był Kauffungen, ale nie zrobił on nic, by pomóc nieuczciwemu w walce krajanowi. Najemnik miał więcej honoru niż rycerz-zakonnik.

W jaki sposób odczytać powieść Komudy w interesującym mnie tutaj kontekście?

Znaczące jest przede wszystkim przesunięcie akcji utworu z czasów – nazwijmy je – heroicznych do przejściowych. To pociąga za sobą daleko idące konsekwencje ideowe. Komuda – jak każdy pisarz – opowiada o swoich czasach i kształtując świat przedstawiony, odwołuje się do świata, który zna. A teza o tym, że żyjemy w czasach przejściowych, wydaje się nieomal truizmem, również w kontekście przywołanych na początku myślicieli, którzy mówią o tym bezpośrednio. Widziana w ten sposób fabuła nie przestaje być przez to dość banalnym w swej istocie przykładem literatury popularnej, ale właśnie to stanowi o jej egzemplifikacyjnym charakterze: zamiast honoru – skuteczność, zamiast heroizmu – utylitaryzm. A gdzie tu religijność?

Na pozór mówi się o niej niewiele. Właściwie tylko jedna scena bezpośrednio odwołuje się do – bardzo specyficznego zresztą – wyobrażenia o średniowiecznej mentalności. Oto Wielki Mistrz, Ludwig von Erlichshausen, oczekuje od świeżo sprowadzonego maga, by ten przepowiedział mu przyszłość. I ten wypełnia zlecenia, swych obrządków dokonując na grobie innego mistrza, Henryka von Plauena [JK, 69–72]. Czy to słabość Krzyżaka, czy raczej symboliczne oddanie pomieszenia świata, w którym wysoki dostojnik kościelny odwołuje się do magii, którą wszak oficjalnie zwalcza? Z kolei biskup Oleśnicki zmusza Bolka do działań z wiarą niezgodnych (porywanie ludzi, ewentualne zabijanie), trzymając go w ryzach nie przysięgą na krzyż, ale skrytem zastawnym, gdyż wykupił go z niewoli i w ostatniej scenie każe mu wyruszyć na kolejną misję [JK, 218].

W świecie przejściowym religijność również traci ostre kontury jednoznaczności. Parafraza, bardziej nawet tytułu powieści Hanny Malewskiej *Zmienia się postać świata* aniżeli biblijnego cytatu, miała właśnie wydobyć

ową inność komudowego projektu. W moim przekonaniu projekt ten jest wręcz nieświadomie polemiczny wobec niezwyklej powieści o odchodzeniu starożytnego (pogańskiego) świata, w którym jednak przekonanie o znaczeniu i wartości przeszłości pozostaje niezachwiane dla protagonistów i zdających sobie sprawę z zachodzących na naszych oczach zmian w ludzkiej religijności. W tym sensie niewątpliwie znaleźliśmy się w definiowanym przez Rorty'ego i Vattimo świecie postmetafizycznym<sup>23</sup>, w którym jednostka poszukuje nowych relacji z Absolutem, gdyż dotychczasowe okazały się niewystarczające wobec zachodzących zmian i związanych z tym ewoluujących potrzeb człowieka.

### **Kabała, czyli wojna *Przebudzonych Domagalskiego***

W istotę problemu wprowadza nieco dłuższy fragment, będący *de facto* teologicznym wykładem opisującym rysunek na podłodze tajemniczej świątyni na Żmudzi:

Ain Sof – Nieskończony był bytem pełnym i wszechobecnym. Razu pewnego, w swoim niezgłębionym przez rozum ludzki zamyśle, postanowił stworzyć świat materialny, a żeby tego dokonać, musiał uczynić dla niego miejsce. Wycofał się więc z obszaru swego jestestwa, nazwanego tehirem i przeznaczył go na Kreację. W obawie, że boski blask może zniszczyć materię, Nieskończony wypromieniował z siebie dziesięć świetlistych kręgów, mających stanowić ochronną tarczę nie dopuszczającą do bezpośredniej styczności między nim i tehirem. Tak powstały Sefiry – Emanacje Boga. Pierwsza z nich, najbliższa Stwórcy, najsilniej emanowała światłem, z kolei dziesiąta, najbliższa światu materialnemu, najmniej.

Nagle, trudno określić kiedy, gdyż czas w sferach niebieskich nie istnieje i wydarzenia przyszłe okazują się być dokonanyymi, a przeszłe jeszcze się nie wypełniły, nastąpiła katastrofa zwana szewirat ha-kelim – Rozbicie Naczyń. Sefiry nie wytrzymały naporu światła, pękły i rozpadły się na skorupy, które zostały usunięte ze strumienia i przemienione w Oblicza Boga. Jednak katastrofa już nastąpiła i Boskie Światło wlało się do tehiru. Następstwem szewirat ha-kelim było wymieszanie dobra (iskier Boskiego Światła) i zła (fragmentów skorup), skutkiem czego każdy człowiek, i zwierzę, i rzecz materialna nosi w sobie oba te pierwiastki.

Na Drzewie Życia każda z Emanacji Stwórcy ma swoje miejsce [...]. U samego jej szczytu [...] na środkowej ścieżce oznaczającej harmonię i równowagę, znajdował się [...] Kether. Pierwsza Sefira, określana jako „Władca”, jest najpotężniejsza ze wszystkich, najbliższa Absolutu, ale jed-

<sup>23</sup> Jak rysuje się postmetafizyczna przyszłość religii? Richard Rorty, Gianni Vattimo, Santiago Zabala, [w:] *Przyszłość religii...* dz. cyt., s. 67–98.

nocześnie najmniej obecna w świecie materialnym. Jest źródłem światła płynącego przez Drzewo Życia i dotąd nie miała w świecie materialnym swoich namiestników.

Nieco niżej, na prawej męskiej ścieżce, znajdowała się Druga Sefira – Chokhmah, „Patriarcha”, symbol mądrości i myśli bożej, ale również zmian. Po lewej stronie, na ścieżce żeńskiej, stanowiąc przeciwagę dla Chokhmah, leżał okrąg Binah, Trzecia Sefira, reprezentująca matczyne zrozumienie. Te dwie Emanacje czerpały światło prosto ze źródła Kether i przekazywały je na niższe poziomy po swojej stronie Drzewa Życia. Chokhmah do Sefiry Czwartej – Chesed, która jest łaską i miłosierdziem, a dalej do Siódmej – Netzach, reprezentującej zwycięstwo oraz hart ducha.

Natomiast Binah, przekazuje światło Piątej Emanacji Geburah, będącej srogością Boga i reprezentującej wszelkie sądy oraz Ósmej Hod – „Mścicielowi”.

Środkową ścieżkę Równowagi, oprócz Emanacji Kethera stanowi jeszcze Szósta Sefira – Tiphereth, zajmująca centralne miejsce na Drzewie Życia, a oznaczająca piękno oraz Dziewiąta Yesod – „Fundament”. Najniższa Dziesiąta Sefira – Malkuth, reprezentuje obecność Boga w świecie materialnym. To ona odbija blask światła i przesyła je z powrotem do góry. W ten sposób Drzewo Życia zamyka się i dopełnia. [...]

Sefiry budziły z uspienia wybrańców, ukazywały im prawdziwą naturę Boga i powoływały do służby w Jego imieniu [DDI, 65–67]<sup>24</sup>.

Jak łatwo się domyślić, bohaterowie cyklu Domagalskiego są właśnie owymi wybrańcami, zwanymi w powieści *Przebudzonymi*. Każda z Emanacji obdarza swoich Przebudzonych nieco innymi zdolnościami, a przede wszystkim każdy z nich emanuje innym rodzajem energii (z wyjątkiem wybrańców Ketheri i nieprzywołanej w cytacie Daat, którzy nią w ogóle nie emanują i pozostają nierozpoznawalni dla pozostałych). W przedstawionej w cytacie kosmogonii kluczowa jest konieczność zachowania równowagi między męską a żeńską stroną Drzewa Życia. I właśnie ta niezbędna do istnienia świata równowaga została zachwiana. Emanacja Binah spacyła boskie światło i spowodowała zamęt w sferze niebiańskiej, chcąc przejąć kontrolę nad całym Drzewem. Może tego jednak dokonać tylko na ziemi, poprzez swoich wybrańców. Są nimi wszyscy bez wyjątku wyżsi dowódcy Zakonu Najświętszej Maryi Panny, a Przebudzonymi podległych jej Sefirot są również król węgierski Zygmunt Luksemburski i jego brat, władca Czech, Wacław. Z kolei przeciwstawiająca się jej i dążąca do równowagi Chokhmah powołała króla polskiego, Władysława Jagiełłę, jego kuzyna, księcia Witolda, a jej podległe Sefiry sporą grupę członków polskiego Kościoła, a także rycerzy, w tym głównego bohatera powieści – Dagoberta z Saint-Amand

<sup>24</sup> M.-A. Ouaknin, *Tajemnice kabaty*, przeł. K. K. Pruscy, Warszawa 2006, s. 187–268.

(Przebudzonego Emanacji Netzach). Przebudzeni należący do Emanacji ze środkowej ścieżki przyłączali się do męskiej lub żeńskiej strony Drzewa Życia (ukochana Dagoberta, Aine była Przebudzoną Emanacji Malkuth i obdarzoną darem leczenia, wieszczenia i sprowadzania burzy). Przebudzeni niewspomnianej w wykładzie Emanacji Daat w fabule powieści są tajnymi agentami obu stron (von Sisske to szatny Ulryka von Jungingena, zaś Malofiej – niedoszły zabójca Jagiełły, był jego ulubionym pisarzem – obaj zaś uważali się za ostatnich członków zakonu asasynów<sup>25</sup>). Warto zauważyć, że przyjęcie przebudzenia było indywidualną decyzją człowieka. W powieści znajduje się zarówno opis przyjęcia daru Emanacji (m. in. samego Dagoberta), jak i odrzucenia owego daru przez przyszłego biskupa gnieźnieńskiego, który wolał pozostać przy zwyczajnej wierze, gdyż zabrakło mu odwagi na uczynienie kolejnego kroku na drodze poznania. Zawsze jednak tego żałował, zwłaszcza że „muśnięcie Emanacji” sprawiło, że zdawał sobie sprawę, że w otoczeniu Przebudzonych na dworze króla Władysława przebywa.

W ten sposób wojna polsko-krzyżacka z lat 1409–1411 przestaje być zwykłą wojną między żywiołami germańskim a słowiańskim, z czym generalnie mieliśmy dotąd do czynienia, a staje się wojną metafizyczną, w której gra toczy się o istnienie świata. Co więcej, dzięki takiemu przesunięciu zupełnie nowego znaczenia nabiera zakończenie tej wojny, czyli wycofanie się Jagiełły spod Malborka. Pierwotnie król chce go zdobyć, gdyż jest przekonany, że tylko zdławienie mocy Binah, która została przelana przez wszystkich przez nią przebudzonych, a poległych pod Grunwaldem Krzyżaków na jedyne, który przeżył, czyli Henryka von Plauena, zakończy wojnę między męską i żeńską stroną kabalistycznego drzewa. Jednak Dagobert i Aine odkrywają istotę zagadnienia: oto nie chodzi o zwycięstwo męskiej strony, ale o przywrócenie równowagi. I dlatego mimo złości Dagobert nie zabija krzyżackiego rycerza, Michała Kúchmeistera von Sternberga, lecz bierze go do niewoli, a Jagiełło go uwalnia, by jako nieprzepełniony spaczoną mocą Binah, przejął władzę w Zakonie [DDIII, 367–369].

Jaką religijność można rozpoznać w omawianym cyklu? Przede wszystkim świat dzieli się na Przebudzonych i pozostałych, to znaczy nieświadomych, nierozumiejących istoty Boga. Liczącymi się bohaterami, z wyjątkiem wspomnianego biskupa gnieźnieńskiego, Wojciecha Jastrzębca, są

---

<sup>25</sup> Ostatnimi czasy, również w związku z wydarzeniami na Bliskim Wschodzie, zapomniana już sekta asasynów stała się niezwykle popularnym tematem popkulturowym. Przyczyniła się do tego w dużym stopniu seria gier komputerowych *Assassin's Creed*, której kolejnym odsłonem towarzyszy wydawane powieści Oliviera Bowdena (m.in. O. Bowden, *Assasins's Creed. Nieznana historia mistrza asasynów – Altaïra*, przeł. M. Strąków, Kraków 2012, tegoż, *Assasins's Creed. Bractwo*, przeł. P. Bieliński, Kraków 2012 i inne). Podobnie jak w przypadku analizowanej powieści ich akcja czasowa wybiega daleko poza połowę XIII wieku, kiedy to zostali faktycznie unicestwieni przez Mongołów.

wyłącznie Przebudzeni, a więc ci, którzy przyjęli wiedzę o istnieniu i znaczeniu opisanego powyżej Drzewa Życia. Dzięki temu wiedzą na przykład, że wcześniejsze mity są tylko dobrze zaszyfrowanymi śladami działalności wcześniejszych Przebudzonych<sup>26</sup>. Ich religijność wymaga rezygnowania z własnych potrzeb i nieprzerwanego służenia Emanacji, a to pociąga za sobą stawianie czoła przeciwnościom, o których „zwykli” ludzie nie mają pojęcia. Dagobert wraz z Aine udają się do Malborka, by stawić czoła wysłannikowi Binah, którym jest jej ukochany syn, nieludzka inkarnacja Hod. Rycerz z Burgundii musi stoczyć z nim pojedynek, a gdy zwycięży w walce, musi powstrzymać się przed zabiciem go, okazując miłosierdzie, gdyż tylko to osłabi wypaczoną Emanację. Rozwój w wierze jest więc również ciągłym samodoskonaleniem się i przełamywaniem własnych słabości (Dagobert z zemsty za śmierć ojca zabił kilka lat wcześniej francuskiego księcia, za co zaocznie skazany został we Francji na karę śmierci). Aine, by uratować życie pewnemu chłopcu, którego wraz z Dagobertem właściwie usynowili, w transie przekracza granice światów, czym wzbudza podziw wyznających szamanizm Tatarów. Z kolei udanym zbliżeniem z ukochanym bohaterka sprowadza burzę. Aine również dzięki temu, że jest Przebudzona, z jednej strony może – jako jedyna kobieta – uczestniczyć w naradach otoczenia Jagiełły, z drugiej przekracza normy kulturowe, nie nosząc nakrycia głowy i żyjąc w wolnym związku z Dagobertem. Jej wiedza o Bogu sprawia, że – podobnie jak pozostałych Przebudzonych – nie obowiązują jej zwyczajowe normy społeczne. Dzięki temu, kim jest, widzi właśnie ich konwencjonalność i iluzoryczność.

Bez wątpienia, od Drzewa Życia wiedzie droga do New Age, gdyż związki z naturą (bohaterowie czerpią siłę z kontaktu z ziemią, sama Aine leczy ziołami, ale i dotykiem), otwarta seksualność – zwłaszcza Aine – na tę formę religijności się otwierają. A jednocześnie bohaterowie pozostają w obrębie kabalistycznego monoteizmu. Dla nich pobyt na ziemi jest służbą, ale ponieważ mają świadomość podwójnej, duchowo-materialnej natury człowieka, równocześnie odczuwają pełnię i swoistą iluzoryczność życia na ziemi. To bez wątpienia religijność trudna do zakwalifikowania w wyznaczonym na początku tego eseju horyzoncie rozważań. Każde z nich przeszło tak szeroko opisywany przez Jamesa moment nawrócenia<sup>27</sup> i zgodnie

<sup>26</sup> „Aine [...] Przymieniła sobie opowieść o Libuszy, legendarnej założycielce miasta [Pragi]. Dziewczyna miała dar przepowiadania przyszłości i pewnego razu, pogrążona w transie przy ogniu ofiarnym, zawołała, że widzi osadę, której sława sięgnie gwiazd. [...] Prawda zaś wyglądała tak, że Libusza była jedną z Przebudzonych w Emanacji Malkuth...” [DDII, 238].

<sup>27</sup> W. James, dz. cyt., s. 203–269.



z jego wykładami było to doświadczenie jednorazowe i gwałtowne<sup>28</sup>. Później jednak wybierają własną drogę. Przy czym np. fanatyzm von Plauena dość jednoznacznie można utożsamiać z Jamesowską definicją fanatyzmu:

Pobożność niezrównoważona prowadzi do wady zwanej fanatyzmem [...]. Bezpośrednim następstwem takiego usposobienia ducha jest zazdrośna obrona czci bożej [...]. Silnie odczuwane jest tu najlżejsze uchybienie lub niedbalstwo i nieprzyjaciele bóstwa muszą być zawstyżeni. [...] głoszono krucjaty i podniecano do rzezi jedynie w celu usunięcia z Boga skazy wymagowanej<sup>29</sup>.

Ci jednak, którzy nie zostali spaczeni, dostępują związku z Istotą Boga na sposób niemal mistyczny, a jednocześnie – tym razem wbrew Jamesowi – pozostają zdecydowanie w świecie, uczestnicząc w pełni w jego historyczności. Co z jednej strony odsyła do interesujących rozważań Gianni Vattimo, ukazującego w tekście o znaczącym tytule *Ślad śladu* skomplikowane relacje między nowoczesnością a ludzką potrzebą powrotu do Absolutu, utrudnioną recepcją krytycznych zarówno wobec nowoczesności, jak i Absolutu filozofii Nietzschego i Heideggera<sup>30</sup>. Z drugiej strony zaś udziela krytycznej odpowiedzi na postmetafizyczność religii prezentowanych w rozmowie Rorty'ego, Vattimo i Zabala<sup>31</sup>, gdyż w tej wersji zapośredniczony Absolut dostępny jest bezpośrednio człowiekowi, choć nie każdemu, a więc jest to w swej istocie znana już od czasów św. Augustyna predestynacja<sup>32</sup> połączona z nieomal Pawłowym wybraństwem. Tak głębokiej wiedzy o sobie bohaterowie jednak nie posiadają, gdyż powód tego, że właśnie oni zostali Przebudzonymi (poza władcami) pozostaje im nieznanym.

<sup>28</sup> Przyjaciół Dagoberta opisał je tak: „Wtedy nadszedł ON. Najpierw usłyszałem trzepot skrzydeł, myślałem, że to gołąb wleciał i usiadł obok mnie. Ale to nie był gołąb, lecz wysłannik. Dotknął mojej głowy, położył dłoń na moich ślepych oczach. Przeszył mnie dreszcz, który przerodził się w ekstazę. Byłem pewny, że umarłem i to anioł przyszedł mnie zabrać do Królestwa Niebieskiego. Otworzyłem oczy, żeby spojrzeć w oblicze Boga, ale nie ujrzałem ani tronu, ani niebieskich zastępów [...]. Nie umarłem, a ON stał nade mną, otoczony światłem tak jasnym, że aż oślepiło. Zostałem uzdrowiony [z trądu], odzyskałem czucie w ciele i utracone jego części. To był prawdziwy cud! Zostałem wskrzeszony niczym Łazarz [...]. W ten sposób zrozumiałem istotę Boga, pojąłem jego jestestwo. Zostałem powołany, stałem się sługą miłosierdzia i łaski Pana (Emanacji Chesed). Od tego czasu wypełniam Jego wolę” [DDI, 49].

<sup>29</sup> W. James, dz. cyt., s. 347–348.

<sup>30</sup> G. Vattimo, *Ślad śladu*, [w:] *Religia...*, dz. cyt., s. 103 i n.

<sup>31</sup> *Jak rysuje się postmetafizyczna przyszłość religii?* Richard Rorty, Gianni Vattimo, Santiago Zabala, [w:] *Przyszłość religii...*, dz. cyt. s. 67–98.

<sup>32</sup> Nie można zapomnieć, że owo wybranie mieści się w filozofii konwencji *heroic fantasy*, co jednocześnie pozostaje w ścisłym związku z mitycznym bohaterem wybranym do wykonania *questu*, tak przekonująco opisanego przez Josepha Campbella, zarówno w jego *Bohaterze o tysiącu twarzy* (J. Campbell, *Bohater o tysiącu twarzy*, przeł. A. Jankowski, Poznań 1997), jak i czterotomowych *The Masks of God, szczególnie w Creative Mythology* (J. Campbell, *The Masks of God: Creative Mythology*, Souvenir Press, London 2001).

## Konkluzje

Szersza próbka pozwoliła ukazać współczesne modele prób radzenia sobie z religijnością ukryte pod lubianą w Polsce maską powieści historycznej (a w każdym razie do historii się odnoszącą). Okazuje się, że polska gnoza, kabała, „religia polskości” są dostępne i obecne we współczesności, a ich literackie (re)prezentacje umożliwiają w nie wgląd.

Warto zwrócić uwagę, że próby przekraczania modernistycznych konwencji powieściowych (*Wieczny Grunwald*, trylogia Domagalskiego) owocują nie tylko zmianą optyki narracyjnej<sup>33</sup>, ale również w nich właśnie nowa religijność znajduje o wiele bardziej pogłębiony wymiar. Nie powinno to dziwić, gdyż – jak zauważył McHale – w powieści postmodernistycznej (rozumianej bardzo szeroko) nastąpiło przesunięcie od zainteresowań epistemologicznych ku ontologicznym<sup>34</sup>. W interesującym nas tutaj sensie pisarze na nowo zaczynają zadawać pytania o Absolut i relacje z nim.

Bohaterowie analizowanych powieści nie wyczerpują rzecz jasna możliwości współczesnej religijności. Pokazują jednak z całą pewnością ich pluralizm, a przede wszystkim konieczność indywidualnego wyboru, gdyż nawet spotkanie z Sefirą wymaga od jednostki podjęcia decyzji (wyrażenia zgody) na jej przyjęcie.

Jeśli więc religijność to rynek (bardziej na wzór giełdy aniżeli idei Hume’a) idei, to teksty literackie okazują się bardziej projekcją fantazmatów (w rozumieniu Marii Janion<sup>35</sup> - narodowych, kulturowych, etnicznych) niż realnych doznań. Właśnie metafora giełdy jako simulacrum rzeczywistego handlu (wszak wartość papierów wartościowych jest wyłącznie umowna, a ich wahania niewiele mają wspólnego z realnymi działaniami rynkowych podmiotów) oddaje relację między tekstem a rzeczywistością w przyjętej w tym eseju optyce.

<sup>33</sup> McHale, dz. cyt., s. 12.

<sup>34</sup> Tamże, s. 13–14.

<sup>35</sup> M. Janion, *Próba krytyki fantazmatycznej. Szkice o egzystencji ludzi i duchów*, Warszawa 1991.

Mirosław Gołuński

**Between gnosis and cabala. Exemplification of religiousness  
in the novels about the Polish-Teutonic war written about the year 2010**

In the text „Between Gnosis and Cabala. Exemplification of Religiousness in the Novels of the War of Polish-Teutonic Knights Writing Circa 2010” the author analyzes 3 novels to assesses presented modus operandi religiousness in them. He thinks the historical novel always says about the author’s time. The writers: Twardoch, Komuda and Domagalski in novels of different conventions (postmodern, classical historical novel and historical fantasy) portray it different forms: Polish gnosis, transitional time and Cabala. This forms are the possible choices on market of ideas for present man.



Barbara Tomalak  
Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej

## Religijny model świata w literaturze fantastycznej

Początków religijnego modelu świata szukać należy w zamierzchłej przeszłości, na tym etapie rozwoju hominidów, na którym nastąpiło, jak o tym pisze Andrzej Wierciński, „typowe dla człowieka i wyższych prymatów rozgraniczenie korowych obszarów projekcyjnych od reprezentujących [...], umożliwiające psychiczne odróżnienie postrzeżeń od wyobrażeń”<sup>1</sup>, przy czym „postrzeżenia”, zachodzące pod wpływem bodźców zewnętrznych, pozwalają na eksterioryzację (lokalizowanie „na zewnątrz”) powstających w mózgu obrazów, a „wyobrażenia”, obrazy mniej plastyczne i wyraziste, sytuowane są „wewnątrz” świadomości. Wyodrębnienie się dwóch pól w płacie czołowym mózgu, odpowiadających za przetwarzanie informacji, umożliwia odróżnienie postrzeżeń od wyobrażeń oraz pozwala na postrzeganie samego siebie – czyli prowadzi do samoświadomości jednostki. W przypadku silnej stymulacji emocjonalnej (może to być także użycie halucynogenów lub innych technik, odpowiadających za wywołanie stanów transowych) następuje jednak przemieszanie się sygnałów z obu pól, a wówczas *psyche* świadomą zalewają obrazy mające swe źródło w nieświadomości. Andrzej Szyjewski stwierdza, że „Wyobrażenia religijne opierają się na grze między świadomą refleksją a wywołanymi przez stany zmienionej świadomości [stany transowe, sny, wizje, halucynacje – B.T.] efektami

<sup>1</sup> A. Wierciński, *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Kraków 2004, s. 53 (roz. IV: *Antropologiczna koncepcja procesu symbolizacji*).

poznawczymi”<sup>2</sup>. Wiedza o tym jest potrzebna dla zrozumienia, że element treści nieświadomych leży u podstaw kształtowania się wszelkich wyobrażeń religijnych i że jest obecny (choć zapewne nierozpoznawalny, z powodu blokowania treści nieświadomych przez maksymalnie zracjonalizowany umysł współczesnego człowieka) również w abstrakcyjnych wyobrażeniach transcendencji, właściwych dzisiejszym religiom. Ponieważ jednak, mimo zatarcia pamięci o starych technikach wglądu w przestrzeń wewnętrzną *psyche*, potrzeba doświadczenia religijnego nadal jest niezbywalną potrzebą człowieka<sup>3</sup>, więc współczesna kultura proponuje nam powrót do scenariuszy mitycznych poprzez częściową rekonstrukcję pradawnych wierzeń oraz poprzez nadanie nowego znaczenia sferze wyobrazeniowej, eksploatowanej we współczesnym dyskursie naukowym odnoszącym się do neurofizjologicznej aktywności mózgu.

Paradygmat animistyczny, zakorzeniony w najpierwotniejszej, zdaniem Edwarda Burnetta Tylora, formie religijnej – animizmie, rozumianym jako wiara w byty duchowe (w tym w duszę ludzką) oraz w duchowy aspekt otaczającej człowieka rzeczywistości, sięga od czasów najdawniejszych aż po późne średniowiecze. A przecież średniowiecze to epoka stosunkowo nieodległa, pamięć kulturowa wciąż pewne średniowieczne treści przechowuje w formie „przeżytków” (termin Tylora), które łatwo reaktywować. W istocie, już w XIX wieku ta pamięć kulturowa została usystematyzowana i poddana obróbce literackiej (jest to także czas narodzin baśni literackiej, zastępującej surową i nieraz okrutną baśń ludową), której podległy teksty kultury przechowywane w pamięci i przekazywane od niepamiętnych czasów z pokolenia na pokolenie, najczęściej drogą ustną. Odzyskanie niepodległości (nieraz po wielu wiekach niewoli) przez niektóre narody Europy, czy też podejmowanie w owym okresie walk narodowo-wyzwoleńczych, do tej niepodległości mających prowadzić, wymagało odwołania się do tradycji i zasobów kulturowych danej społeczności. Sięgnięto po narodowe mitologie, przeszłe dzieje i dokonania, utwierdzające społeczność w przekonaniu o jednoczącej ją historii, ugruntowujące poczucie tożsamości kulturowej i konsolidujące społeczność wokół wartości, z którymi każda jednostka mogła się identyfikować. Taką rolę odegrały liczne w owej epoce eposy narodowe: fińska *Kalewala*, estoński *Kalevipoeg*, łotewski *Laczplešis*, bułgarski cykl *O królewiczu Marku*, słowacki cykl *O Janosiku*. Każde z tych dzieł, nawiązując do rodzimych podań etnogenetycznych i narodowej mitologii – nie

<sup>2</sup> A. Szyjewski, *Etnologia religii*, Kraków 2001, s. 175.

<sup>3</sup> Zob. R. May, *Blaganie o mit*, przeł. B. Moderska, T. Zysk, Poznań 1997; B. Tomalak, *Śladami mitu* (roz. *Mitu „naszego powszedniego daj nam dzisiaj”*), Bielsko-Biała 2012. Świadczą o tej potrzebie poszukiwania religijne, objawiające się powstawaniem wciąż nowych sekt czy też zwracaniem się do egzotycznych lub historycznych kultów.

do końca zapomnianej, mimo triumfującego poprzez lata chrześcijaństwa – kreuje postać herosa kulturowego, ukształtowanego według modelu biografii szamańskiej. Wiąże się to z wywodzeniem się bohatera od niezwykłych istot, boskich lub zwierzęcych, z jego zapowiadany przez różne znaki nadnaturalnymi narodzinami, a także z zagrożeniem jego życia w dzieciństwie lub w młodości, a później z niebezpiecznymi rytami inicjacyjnymi połączonymi z długą, uciążliwą nauką. Najwyższym osiągnięciem i najważniejszym momentem inicjacji jest pokonanie śmierci – heros zstępuje, a następnie wraca z krainy zmarłych. Życie herosa upływa na walce z istotami nadprzyrodzonymi i na magicznych podróżach w inne wymiary. Podejmuje on również działania cywilizacyjne wobec społeczności, w imieniu której występuje, bardzo często jest po prostu Wielkim Przodkiem-Założycielem. Heros w swoim życiu podlega prześladowaniom i negatywnym osądom, umiera śmiercią gwałtowną i nadnaturalną, po śmierci jego udziałem staje się reinkarnacja, wniebowstąpienie lub zmartwychwstanie<sup>4</sup>. Na ziemiach znajdującej pod zaborami Polski i Litwy Józef Ignacy Kraszewski stworzył, w czasie zbliżonym do powstania *Kalevali* Eliasa Lönnrota (*Kalevala*, 1835–1849), epepeję litewską, opartą na motywach mitycznych, folklorystycznych i baśniowych. Jego ogromne, trzytomowe dzieło, zatytułowane *Anafielas. Pieśni z podań Litwy*, w części istotnej dla naszych rozważań, *Witolraudzie* (Wilno 1840), opiewa mityczną przeszłość Litwy. Heros Witol, podobnie jak później heros Laczplexis z dzieła Andrejsa Pumpursa (*Laczplexis*, 1888), realizuje model biografii szamańskiej w kontekście mitologii Bałtów, a zwłaszcza ich kosmologii. Obaj bohaterowie są bytami hybrydowymi: Witol, syn bogini i woja litewskiego, po szamańskiej śmierci od Perkunowego pioruna inkarnuje w orła, Laczplexis, syn człowieka i niedźwiedzi, swoją moc czerpie z dziedzictwa animizmu – od obdarzonych duszą zwierząt. Zarówno orzeł, jak i niedźwiedź to występujące dość powszechnie zwierzęta szamańskie. Obaj bohaterowie są wojownikami, żyjącymi w wyobrażonej na kształt baśniowego średniowiecza krainie, w której napotkać można smoki, czarowników, olbrzymów. W tym świecie, który ma swoją nazwę historyczną, ale faktycznie funkcjonuje poza historią, rozgrywają się bitwy, oblężenia, pojedynki, zdrady, a bohater dokonuje wielkich czynów, ustanawiając fundamenty przyszłej cywilizacji.

Symptomatyczne, że ten właśnie model animistyczny przywołuje literatura *fantasy*, nawiązująca do baśni magicznej, eposów bohaterskich czy średniowiecznych poematów rycerskich. Literatura *fantasy* zastąpiła w XX wieku eposy narodowe, których epoka, zdaje się, nieodwracalnie

---

<sup>4</sup> A. Wierciński, dz. cyt., s. 123 i n.

minęła, ale nie minęło zapotrzebowanie na wykreowany przez nią świat. Oprócz tego, co oczywiste: znaczenia konsolidacyjnej roli mitu w tworzeniu wspólnoty, jego aspektu etnogenetycznego jako mitu założycielskiego, jego baśniowości, zaspokajającej potrzebę cudowności – współcześnie, tak jak dotąd to miało miejsce w dziejach gatunku ludzkiego<sup>5</sup>, najistotniejszą rolę zdaje się odgrywać scenariusz inicjacyjny, który umożliwia osiągnięcie szamańskiego wtajemniczenia w sposób zastępczy, w wirtualnym świecie literackiej fikcji. Światy *fantasy* cofają nasze doświadczenie zapewne aż do późnego paleolitu, do kultury magicznej, reprezentowanej przez szamana, wędrowca po zaświatach, w których doświadczał przygód i staczał swe pojedynki z wrogami z innych wymiarów. Magia nie jest przez antropologów uważana za religię, jakkolwiek definiuje się ją jako najbardziej pierwotną formę religijnego stosunku człowieka do świata<sup>6</sup>. Magia towarzyszy różnym systemom religijnym od zarania dziejów aż po dzień dzisiejszy. Jej istotę stanowi możliwość manipulowania mocą, bezosobową, mistyczną mana, która (funkcjonując w obiegu zamkniętym we wszechświecie) przepędza – w różnym zresztą stopniu – ludzi, zwierzęta i przedmioty. Zadaniem czarownika (szamana) jest zaczerpnięcie tej mocy i uczynienie jej sobie posłuszną: ujarzmienie, kontrolowanie i posługiwanie się nią do swoich celów. W magicznych światach *fantasy* funkcja wymuszania w otoczeniu pożądanej zmiany za pomocą instrumentalnie użytych zabiegów magicznych, skierowanych ku nadnaturalnej stronie rzeczywistości, zdaje się być priorytetem:

– Zapamiętaj – powtórzyła. – Magia jest Chaosem, Sztuką i Nauką. Jest przekleństwem, błogosławieństwem i postępem. Wszystko zależy od tego, kto się magią posługuje, jak i w jakim celu. A magia jest wszędzie. Wszędzie wokół nas. Łatwo dostępna. Wystarczy wyciągnąć rękę. [...] Ziemia, po której stąpamy. Ogień, który nie wygasa w jej wnętrzu. Woda, z której wyszło wszelkie życie i bez której to życie jest niemożliwe. Powietrze, któ-

<sup>5</sup> E. Leach [w:] E. Leach, A. J. Greimas, *Rytuał i narracja*, przeł. M. Buchowski i in., Warszawa 1989, s. 48: „[...] we wszystkich społeczeństwach ludzkich zdecydowaną większość uroczystości stanowią »obrządy przejścia« [...]”; A. Wierciński, dz. cyt., s. 153: „Można zatem przypuścić, że przystosowawczo korzystnym było objęcie systemem inicjacyjnym młodego pokolenia obojga płci, skoro cała społeczność była poddana surowym dyskomfortom bezpośredniego współżycia z otoczeniem naturalnym. A zatem, wszyscy jej członkowie dążyli do realizacji w sobie postaci szamana, co mogło zachodzić w różnym stopniu, zależnie od wrodzonych predyspozycji psycho-fizycznych”.

<sup>6</sup> Inne stanowisko prezentuje cytowany wcześniej Andrzej Wierciński, powołując się na prace badaczy niemieckich i przytaczając za nimi oświadczenie współczesnego szamana mongolskiego: „Szamanizm jest ze wszystkich religii najstarszy. Pierwsi ludzie, którzy żyli na ziemi, byli szamanami. Ich wiedza doszła do nas w nieprzerwanym przekazie”, A. Wierciński, dz. cyt., s. 153.



rym oddychamy. Wystarczy wyciągnąć rękę, by nad nimi zapanować, zmusić do uległości”<sup>7</sup>.

Można zaczerpnąć mocy od drugiego człowieka:

[...] musimy odkryć tajemnicę siły, którą w sobie skrywa. Chcę ją oswoić i posilić nią własną moc. Jest jednak niezłomna i skutecznie się broni. By ją pokonać, muszę skorzystać ze wszystkich swoich umiejętności [...] To będzie wielki rytuał, z mnóstwem ofiar [...]”<sup>8</sup>.

Można zaczerpnąć mocy od zwierzęcia:

Czarownicy przystanęli z obu stron klaczy. Nadir puściła wodze i położyła obie dłonie na skórze zwierzęcia. [...] Dźwigające ciężkie pancerze konie runęły w górę stromego stoku w nagłej eksplozji mięśni, tak szybko, że historyk nie wierzył własnym oczom. [...] Nul i Nadir dotykali oblepionymi krzepnącą krwią i potem dłońmi boków martwej, stojącej klaczy. Siły życia były potężne, niemal niepojęte, i poświęcenie jednego zwierzęcia po to, by obdarzyć prawie pięć tysięcy innych przerażającą siłą ciała i woli, mogłoby wydawać się czymś godnym i szlachetnym.

Gdyby nie fakt, że głupie bydlę nic nie rozumiało, konając pod dotykiem kochających dłoni dwójki zrozpaczonych dzieci”<sup>9</sup>.

Człowiek natomiast może także dobrowolnie oddać swą moc, poświęcić ją świadomie w imię wyższych celów:

Światło promieniowało teraz z jego dłoni i twarzy, jakby mag był jedną z gwiazd. [...] Przed nimi ział otwór bramy suchego źródła, szeroki i pusty. [...] otchłań prowadząca ni to w mrok, ni to w światło; ani w życie, ani w śmierć. To była nicość. Droga donikąd. [...] Ged, wkładając w to wszystkie poznane przez siebie tajniki sztuki, całą moc swego serca, starał się zamknąć bramę i ponownie scalić świat. Pod wpływem jego głosu i rozkazujących gestów dłoni skały zaczęły z trudem zbliżać się do siebie, próbując się zrosnąć, zamknąć rozdzielającą je czelusć. Jednocześnie światło bijące z twarzy, rąk i laski maga coraz bardziej przygasało [...]. Szczelina pomiędzy głazami zniknęła. Brama została zamknięta. [...] – On ocalił nas wszystkich i czyniąc to, oddał całą swą moc, a może nawet życie”<sup>10</sup>.

Innym istotnym czynnikiem, wskazującym na mityzację świata przedstawionego w literaturze *fantasy*, jest nierozróżnianie między sferą *sacrum*

<sup>7</sup> A. Sapkowski, *Krew elfów. Tom pierwszy sagi o wiedźminie*, Warszawa 1996, s. 273.

<sup>8</sup> J. Červenák, *Czarnoksiężnik: Władca wilków*, przeł. A. Mickiewicz-Janiszewska, Warszawa 2012, s. 173.

<sup>9</sup> S. Erikson, *Bramy domu umarłych. Opowieść z malazańskiej Księgi Umarłych*, przeł. M. Januszewski, Warszawa 2012, s. 463, 465, 469.

<sup>10</sup> U.K. Le Guinn, *Ziemiomorze. Najdalszy brzeg*, przeł. S. Barańczak, Warszawa 2013, s. 409, 410, 416.

i *profanum* – świat staje się synkretyczny, jak miało to miejsce (i ma nadal we współczesnych, zanikających już społecznościach tradycyjnych) w przeszłości, w kulturach magicznych: „człowiek żyjący w takiej kulturze nie może posiadać świadomości nieustannego przemieszczania się pomiędzy sferami świętymi, zakazanymi a codziennymi, »zwykłymi«, jako że świat stanowi jeszcze jedność. [...] jest to świat wszechobecnego *sacrum*”<sup>11</sup>. Świat *fantasy* jest takim właśnie światem przenikniętym *sacrum*, zanurzonym w bezosobowej mana, podporządkowanym magii i rytuałowi. Ciekawym przykładem archaicznej formuły znajdującej zastosowanie w *fantasy* jest animistyczne upodmiotowienie bytów roślinnych i zwierzęcych.

W świadomości Mbutich szczególne miejsce zajmuje puszcza: wszelkie wydarzenia w ich życiu – śmierć, pomyślność, nieszczęście, wymierzanie sprawiedliwości – związane są z lasem. Zwroty w rodzaju: „sprawa dotyczy puszczy”, „należy uszczęśliwić las”, „śmierć jest sprawą puszczy” należą do często używanych w mowie potocznej. Nie należy jednak wyobrażać sobie lasu jako bóstwa; jest to raczej otaczający wszystkich, wszechmocny las, a zarazem jego „dusza”<sup>12</sup>.

Tutaj należy odwołać się do obdarzonych duszą – i jakąś specyficzną formą świadomości oraz zdolności do uzewnętrzniana emocji – Mrocznej Puszczy, Starego Lasu i Lasu Entów, które w podobny sposób funkcjonują w Śródziemiu J. R. R. Tolkiena (to wybrany przykład, na którym obserwujemy zjawisko świadomości poza- czy nawet ponadludzkiej, można jednak wskazać inne tego rodzaju byty, jak na przykład pustynia Raraku w *Opowieściach z malazańskiej Księgi Poległych* Stevena Eriksona, czy, odwołując się do *science fiction*, ocean w *Solaris* Stanisława Lema).

Ścieżki wciąż nie było widać ani śladu, drzewa ustawicznie zastępowały im drogę. Nagle Pippin, nie mogąc dłużej znieść napięcia, wybuchnął niespodzianie krzykiem:

– Hej! Hej! – zawołał. – Nic złego tu nie zrobisz! Pozwólcie mi tylko przejść!

Hobbici zaskoczeni przystanęli, krzyk jednak urwał się, jakby zduszony ciężką zasłoną. Nie odpowiedziało mu ani echo, ani głos żaden, las wszakże jakby się jeszcze bardziej zageścił i jeszcze czujniej wpatrzył w natrętów<sup>13</sup>.

Symptomatyczne, że taki motyw pojawił się również w filmie *science fiction* *Awatar* amerykańskiego reżysera Jamesa Camerona, z 2009 roku. Podobna do Ziemi planeta Pandora jest zamieszkała przez humanoidów

<sup>11</sup> W. Burszta, *Antropologia kultury*, Poznań 1998, s. 102.

<sup>12</sup> Tamże, s. 102.

<sup>13</sup> J.R.R. Tolkien, *Władca Pierścieni. Wyprawa*, przeł. M. Skibniewska, Warszawa 1990, s. 162.

Na'vi, których cechuje głęboka więź z wszystkimi żywymi organizmami zamieszkującymi planetę. Owo połączenie można sobie wyobrazić jako sieć neuronową, której komórkami są żywe istoty: ludzie, zwierzęta i rośliny – jest to model nawiązujący do neurognostycznych procesów, zachodzących jednocześnie na poziomie komórkowym i kwantowym<sup>14</sup>. Niezależnie od fizyków i neurofizjologów – badaczy mózgu oraz świadomości, interpretację takiego zjawiska podjęli psychologowie. Prekursorem jest niewątpliwie Carl Gustav Jung. Jego kontynuatorzy to twórcy mało znanej w Polsce psychologii transpersonalnej, Abraham Maslow i Stanislav Grof. Ten ostatni stara się dowieść eksterioryzacji jaźni za pomocą doświadczeń z LSD, przeprowadzanych w ramach terapii osób w stanach terminalnych:

Najbardziej istotne i najtrudniejsze wyzwanie dla newtonowsko-kartezjańskiego mechanistycznego modelu świata [paradygmatu mechanistycznego, który w epoce nowożytnej wyparł paradygmat animistyczny, B.T.] pochodzi z ostatniej kategorii fenomenów psychodelicznych, całej gamy doznań, dla których ukułem termin *transpersonalne* (pozaosobowe)<sup>15</sup>. Wspólnym mianownikiem [...] jest poczucie jednostki, że jej świadomość poszerzyła się poza granice ego i przekroczyła ramy czasu i przestrzeni. [...] przeżywanie świadomości innej osoby, grupy ludzi lub całej ludzkości. Można nawet przekroczyć granice doświadczenia specyficznie ludzkiego i zharmonizować się w czymś, co zdaje się być świadomością zwierząt, roślin i obiektów nieożywionych. W wyjątkowym przypadku można doświadczyć świadomości ogółu stworzenia, całej planety lub całego materialnego wszechświata<sup>16</sup>.

Antropolodzy uznali, że doświadczenia Grofa w wyczerpujący sposób pozwalają wytłumaczyć fenomen transu szamańskiego<sup>17</sup>. W zupełności też wyjaśniają one ową solidarność bytów w okresie panowania paradygmatu animistycznego, skutkującą obecnością mówiących zwierząt i roślin, czego widoczny ślad pozostał w baśniach, będących, jak mówi René Girard, zdegradowaną postacią mitu. Przejęła ów spadek literatura *fantasy*, czyniąc z zaprzyjaźnionych (często mówiących lub zgoła czarodziejskich) zwierząt

<sup>14</sup> Zob. Ch.D. Laughlin, *Archetypes, neurognosis and the quantum sea*, „Journal of Scientific Exploration”, 10/1996, s. 385–386, podaje za: T. Sikora, *Użycie substancji halucynogennych a religia*, Kraków 1999, s. 64–70.

<sup>15</sup> Chodzi tutaj o oświadczenie pozaosobowe lub ponadosobowe, szersze i odpowiednio przewyższające zwykłe doświadczenie jednostki.

<sup>16</sup> S. Grof, *Poza mózg. Narodziny, Śmierć i Transcendencja w psychoterapii*, przeł. I. Szewczyk, Kraków 1999, s. 99–100.

<sup>17</sup> Zob. na ten temat A. Wierciński, dz. cyt., s. 130: „Synteza Grofa dostarczyła też wglądu we wszystkie główne etapy inicjacji szamańskiej”; s. 137: „Jak widać z danych Grofa, wielokrotne użycie silnego halucynogenu, już samo przez się wprowadza probanda w takie poznawcze wglądy w naturę rzeczywistości, które są charakterystyczne dla szamanizmu. Zachodzą przy tym głębokie zmiany osobowości”.

nagualę, sprzymierzeńców i towarzyszy postaci szamańskich. Dobrym przykładem jest twórczość Robin Hobb (trylogie: *Skrytobójca* i *Złotoskóry*), w której przenikające się fantastyczne światy, zamieszkane przez różne istoty, ludzi i nieludzi, cechują dwa rodzaje magii – Moc i Rozumienie. Moc jest „mówiąc najprościej, zdolnością do bezpośredniego przekazywania myśli. [...] Człowiek wyjątkowo utalentowany może użyć Mocy, by wpłynąć na umysły osób nie kształconych w posługiwaniu się tym darem”<sup>18</sup>. Natomiast Rozumienie („pradawna krew”, „magia zwierzęca”) pozwala na dzielenie myśli i uczuć ze zwierzętami. Bohater w pewnym momencie traci sprzymierzeńca – wilka, z którym połączyła go więź Rozumienia. Ostatni, niezwykle intensywny emocjonalnie kontakt między nimi ma miejsce we śnie (a zatem w stanie zmienionej świadomości). Bohaterowi śni się, że jego wilk wstaje i wychodzi z jaskini na polowanie:

Jednak towarzyszyłem mu myślą, jak wielokrotnie przedtem. [...] wymknął mi się, zbiegając po zboczach niczym cień gnanej wiatrem chmury. Łącząca nas nie wystrzępiła się i pękła [...] Poczułem jak z cienkiej i tajemnej staje się wielka i jasna, jakby zaprosił wszystkie Rozumiejące stworzenia na światło, żeby dzieliły ją z nami. I cała pajęczyna życia na całym tym zboczach góry nagle urosła w moim sercu, splatając się, łącząc i stapiając ze sobą. To było zbyt wspaniałe doznanie, żeby zatrzymać je w sobie. Musiałem ruszyć za nim – taki cudowny ranek trzeba przeżyć razem.

– Zaczekaj! – zawołałem i z tym okrzykiem obudziłem się. [...] Przytuliłem go i w moim uścisku wydał ostatnie tchnienie<sup>19</sup>.

Daje się w tym rozpoznać tęsknotę za utraconą solidarnością bytu, za więzią z życiem, które nas otacza, a od którego tak okrutnie się zdystansowaliśmy. Współcześnie dotkliwie doświadczamy alienacji, samotności w świecie wysokich technologii, a zarazem eksterminowanych zwierząt, zniszczonej roślinności i zdewastowanego krajobrazu. W świetle powyższego można przyjąć, że światy magiczne *fantasy* nie stanowią jedynie łatwej rozrywki, która zniknie, gdy już przestanie bawić czytelników, lecz są wyrazem istotnej ludzkiej potrzeby funkcjonowania w empatycznym świecie mitu, rozumianego jako struktura nieświadomości, fundament naszej egzystencji od milionów lat.

Na początku, czyli w czasach mitycznych, człowiek żył w pokoju ze zwierzętami i rozumiał ich język. Dopiero na skutek pierwotnej katastrofy, porównywalnej do „upadku” z tradycji biblijnej, człowiek stał się tym, kim jest dzisiaj: śmiertelnym, płciowym, zmuszonym do pracy, aby się wyżywić

<sup>18</sup> R. Hobb, *Uczeń skrytobójcy* (*Skrytobójca* – tom 1), przeł. A. Kwiatkowska, Warszawa 2005, s. 250.

<sup>19</sup> R. Hobb, *Misja Błazna* (*Złotoskóry* – tom 1), przeł. Z.A. Królicki, Warszawa 2004, s. 558.

i pozostającym w konflikcie ze zwierzętami. Przygotowując się do ekstazy i podczas niej, szaman odrzuca obecną kondycję ludzką i czasowo odnajduje początkową sytuację. Przyjaźń ze zwierzętami, znajomość ich języka, przeobrażenie się w zwierzę, są oznakami, że szaman przywrócił sytuację „rajską” utraconą u zarania czasu<sup>20</sup>.

*Fantasy* jest współcześnie reaktywowanym mitem, broniącym człowieka przed obojętnym światem – zgodnie z tym, co pisze Leszek Kołakowski: „Tym, od czego uciekamy, jest doświadczenie obojętności świata, a próby przewyciężenia tej obojętności stanowią ośrodkowy sens ludzkich zmagających z losem w jego codzienności i w jego ekstremach”<sup>21</sup>. Wcześniej Kołakowski stwierdza, że „fenomen obojętności świata należy do doświadczeń fundamentalnych”<sup>22</sup>. Podobnie wypowiada się na ten temat inny filozof, Hans Blumenberg, w swoim dziele *Arbeit am Mythos* (1986), obojętność wszechświata wobec ludzkiego lęku przed przemijaniem, bezwzględność wobec cierpienia, nazywając „absolutyzmem rzeczywistości”. Blumenberg przedstawia strategię „oswojenia bytu” i dochodzi w swych rozważaniach do konkluzji, że „stwarzanie dystansu” wobec obojętności świata osiągamy za sprawą mitu, religii, metafizyki – lub poprzez schronienie się „w świecie życia” (termin Husserla, przywołany przez Blumenberga), w zatrudnienie codzienną, bezrefleksyjną krzątanią. Kołakowski stwierdza wręcz: „Mit bowiem – religijny lub filozoficzny – ma moc zniesienia obojętności świata”<sup>23</sup>.

Wracając do szamanizmu, odradzającego się w światach *fantasy*: pojawiają się tu wszystkie elementy właściwe biografii szamańskiej. Bohater *fantasy* przynależy do pierwotnej kultury magicznej i bardzo często sam jest magiem, jak Gandalf we *Władcy Pierścieni* Tolkiena, Ged w *Ziemiomorz* Urszuli Le Guin, lub czarownicą, jak liczne bohaterki *Świata Dysku* Terry’ego Pratchetta. Swoistym fenomenem stał się współczesny, ale jednocześnie przynależący do średniowiecznego świata czarów, równoległego względem naszego, Harry Potter, w wielotomowym cyklu Joanne Rowling. Mag występuje jako główny bohater (*Czarnoksiężnik z Archipelagu* Le Guin) lub jest osobą towarzyszącą herosowi kulturowemu – bohaterowi, który wyrusza z misją uratowania świata – to przypadek postaci będących kalkami Merlina (Gandalf u boku Froda we *Władcy Pierścieni* Tolkiena). Mamy całe populacje magów, wyodrębnionych jako ludzie o specyficznej profesji (Gildia Magów, Uniwersytet Magiczny w *Świecie Dysku*, czarodzieje w *Sa-*

<sup>20</sup> M. Eliade, *Szamanizm i ekstazy techniki ekstazy*, przeł. K. Kocjan, Warszawa 2001, s. 109.

<sup>21</sup> L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Paryż 1972, s. 106.

<sup>22</sup> Tamże, s. 104.

<sup>23</sup> Tamże, s. 122.

dze o Wiedźminie Andrzeja Sapkowskiego, czarnoksiężnicy ras ludzkich i nieludzkich w cyklu *Opowieści z malazańskiej Księgi Poległych* Eriksona). Mamy istoty z pochodzenia magiczne, predestynowane do szamanienia (jak Sithowie Zida'ya i Hikeda'ya w trylogii *Pamięć, smutek i cierń* Tada Williamsa), albo takie, które muszą się tego nauczyć (w prozie Sapkowskiego, ale i u Rowling, pojawia się motyw terminowania w czarodziejskim fachu – istnieją szkoła magii, Aretuza na wyspie Thanedd oraz Szkoła Magii i Czarodziejstwa w Hogwarcie). Pojedynki magiczne są cechą charakterystyczną literatury fantastycznej i całkowicie odpowiadają opisom walk toczonych przez szamana z innymi szamanami lub z istotami demonicznymi z innych planów, o czym pisze Mircea Eliade w swojej ważnej pracy *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy* (a także Carlos Castaneda, antropolog, opisujący w cyklu prac swoje terminowanie u indiańskiego szamana Don Juana). W trylogii Tolkiena walczą ze sobą czarodzieje Gandalf i Saruman, ale zasadnicza rozgrywka toczy się między Majarami (bogami niższymi rangą), Gandalfem po stronie dobra i Sauronem po stronie zła. Obaj dowodzą armiami ludzi i nieludzi, ale zmagają się też za pomocą czarów i podporządkowanych sobie istot magicznych (orły Gandalfa i wilki Saurona, obdarzone nadnaturalnymi rozmiarami i darem mowy, będące zarazem zwierzętami szamańskimi). Czarownice walczą między sobą w światach Eriksona i Williamsa, we *Władcy wilków* Juraja Červenáka, w cyklu *Ziemiomorze* Le Guin. Mircea Eliade pisze o walkach szamanów pod postacią zwierząt<sup>24</sup>.

Specyficzna dla *fantasy* jest pograniczność postaci władającej mocą – szaman staje się istotą synkretyczną z wyewoluowaną z niego postacią herosa kulturowego – wojownika. Jako taki walczy mieczem i magią: „Podróżnicy zawsze mieli miecze...czy chociaż bystry rozum. Albo zdolności magiczne”<sup>25</sup>. Taki opis odpowiada wielu herosom *fantasy* bohaterskiej:

Lecz kiedy Aragon wstał, wszyscy patrząc na niego umilkli, bo wydało im się, że go widzą po raz pierwszy. Wysmukły jak dawni zamorscy królowie, górował nad całą switą; zdawał się dostoyny wiekiem, a zarazem w kwiecie lat męskich, mądrość była wypisana na jego czole, ręce miał silne i obdarzone władzą uzdrawiania, od całej zaś postaci bił jasny blask<sup>26</sup>.

Bardziej współczesne opisy bywają mniej dostojne:

Nieznamomy cofnął się pod ścianę. Skurczony, spięty, czujny. Miecz trzymał oburącz, wodząc końcem ostrza w powietrzu. Nikt się nie ruszał.

<sup>24</sup> M. Eliade, *Szamanizm...*, s. 104: „Szamani walczą pod postacią zwierząt, a jeśli *alter ego* zostanie zabite w walce, szaman również musi umrzeć”.

<sup>25</sup> T. Williams, *Smoczy tron*, przeł. P. Kruk, Poznań 2000, s. 293.

<sup>26</sup> J.R.R. Tolkien, *Władca Pierścieni. Powrót króla*, przeł. M. Skibniewska, Warszawa 1990, s. 315.

– Rzuć to – wrzasnął jeden ze strażników rozdygotanym głosem. – Rzuć to, zbój! Pójdiesz z nami! [...]

Riv wyprostował się. Szybko chwycił klingę pod lewą pachę, a prawą ręką, uniesioną do góry, w stronę strażników, nakreślił w powietrzu skomplikowany, szybki znak. [...] Strażnicy momentalnie cofnęli się, zasłaniając twarze przedramionami<sup>27</sup>.

Postać herosa-maga w części tekstów *fantasy* nie rozwija się – tu prototypem jest Conan z Cymerii, bohater powołany do istnienia przez Roberta E. Howarda, który mówi o sobie tak:

Słuchaj, urodziłem się w górach Cymerii, gdzie wszyscy są barbarzyńcami. Byłem najemnym żołnierzem, korsarzem, kozakiem, robiłem sto innych rzeczy. Który król przemierzył tyle krajów, stoczył tyle bitew, kochał tyle kobiet i zdobywał takie łupy, jak ja?<sup>28</sup>

Jednak o wiele ważniejsze jest odtworzenie w dziejach bohatera poszczególnych etapów szamańskiej inicjacji, z kluczowym dla rozwoju doświadczeniem śmierci oraz osiągnięciem, w wyniku poddania się rytom, pełni mocy. Mocy, która pozwala uratować lub przeobrazić świat.

Takim bohaterem jest Vuko Drakkainen z powieści Jarosława Grzędowicza *Pan Lodowego Ogrodu*. Trójka spośród przybyłych z Ziemi naukowców, osiadłszy w odległym świecie Midgaardu, na drugim krańcu Kosmosu, osiągnęła wśród miejscowej ludności status okrutnych bogów, dewastujących planetę i ostatecznie walczących między sobą o władzę nad nią. Sam Vuko, żołnierz, wyszkolony w technikach walki i wysłany, żeby ewakuować tamtych, stawia sobie za cel – by samemu przeżyć i ocalić tubylców – opanowanie magii, będącej właściwością owego baśniowego, średniowiecznego świata. Ewolucja postaci bohatera, w miarę pokonywania coraz trudniejszych przeszkód (rytom heroicznym towarzyszą rozstrzygnięcia dylematów moralnych oraz konieczność ciągłego uczenia się, aby przeciwnikom przeciwstawić nie tylko siłę, ale i mądrość) pozwala na taką kumulację mocy, że bohater nie tylko spełnia swą misję uratowania świata: on staje się herosem w skali Kosmosu, panującym nad czasem i przestrzenią. Być może nawet będzie w stanie wrócić do świata Mitgaardu, z którego uprowadziła go załoga ziemskiego statku: „– *On tam wróci, skurwiel. Nie wiem, jak ani kiedy, ale dopnie swego*” – stwierdza jego były przełożony, który go wysłał z misją ratunkową na Midgaard, a potem stamtąd, wbrew jego woli, ściągnął. Ale Vuko umknął służbom, które usiłowały wydobyć z niego se-

<sup>27</sup> A. Sapkowski, *Ostatnie życzenie*, Warszawa 1996, s. 9.

<sup>28</sup> R.E. Howard, *Ludzie Czarnego Kręgu*, przeł. Z. Królicki, Warszawa 1988, s. 5.

kret magicznego zawiadywania rzeczywistością, stał się nieosiągalny dla aparatury rejestrującej, przemieszcza się, jak chce i gdzie chce, materia jest mu posłuszna. Osiągnął stan, który Carol S. Pearson nazywa fazą Maga – efekt rozwoju bohatera na drodze identyfikowania się kolejno z postaciami archetypowymi: Niewinnym, Sierotą, Męczennikiem, Wędrowcem, Wojownikiem i wreszcie Magiem. Jest to ruch po spirali, ten sam etap można osiągnąć wielokrotnie, by bardziej dogłębnie go przeżyć. Vuko był dotąd Wojownikiem:

Archetyp ten uczy nas ubiegania się o naszą siłę i zaznaczania naszej tożsamości w świecie. Może to być siła fizyczna, psychologiczna, intelektualna i duchowa. Na poziomie fizycznym archetyp Wojownika broni naszego prawa do życia. W świadomości Wojownika zawiera się chęć i umiejętność walki we własnej obronie. [...] Wojownicy zmieniają swoje światy, domagając się spełnienia własnych potrzeb i wyobrażeń o lepszym świecie wokół nich<sup>29</sup>.

Rozwój osobowości nakłada na nas na pewnym etapie obowiązek „pokonania smoka”, a wcześniej – własnego lęku przed konfrontacją z czymś przerażającym. Natomiast Mag nie sytuuje siebie w opozycji do świata:

Mag jest dla siebie twardy, lecz nie jest to twardość Wojownika. Wojownicy zmuszają się do pokonywania lęku i walczą o wielkie stawki. Magowie odkrywają, że na pewnym poziomie nie wygrywa się przez użycie siły. Wiedzą, że jeśli nie popłyną wraz ze światem, lecz będą się z nim zmagać, to żadna wytrwałość, umiejętności, odwaga czy mądrość nie umożliwi im osiągnięcia tego, czego pragną. Dostrzegają konieczność wprowadzenia w życie nowej jakości – jasności i siły woli do działania w zgodzie ze swoim najgłębszym i najmądrzejszym ja [...]. Mag posiada zdolność istnienia w równowadze z podstawowym źródłem energii wszechświata. [...] Mag dąży [...] do życia w harmonii z nadnaturalnymi i naturalnymi światami. Postawa ta wymaga od niego osiągnięcia pełni i wewnętrznej równowagi<sup>30</sup>.

Bohater nie pragnie zatem tego wszystkiego, co zniszczyło jego antagonistów – władzy, potęgi, posłuszeństwa innych, możliwości urzędowania świata według własnych upodobań i przekonań. Całkowicie wolny od pożądań, jest też tym, który nikomu, w imię żadnych idei, zawładnąć sobą nie pozwoli, użyć i wykorzystać siebie do niczego – dobrego czy złego – nie da. Pan Wszechświata, istota niemal transcendentna... Tak przebiega wzorcowa realizacja procesu indywiduacji, któremu według Carla Gustawa Junga podlega jednostka, stając się sobą, niepodzielną całością, Pełnią, scalającą

<sup>29</sup> C.S. Pearson, *Nasz wewnętrzny bohater*, przeł. G. Brelik, W. Grabarczyk, Poznań 1995, s. 137–139.

<sup>30</sup> Tamże, s. 197–199.



świadome i nieświadome aspekty Jaźni. W ślad za bohaterem, identyfikując się z nim, rytom inicjacyjnym podlega także czytelnik, zanurzony w symulowanej przez tekst, a rozgrywającej się w naszym umyśle rzeczywistości. Często jest to jedyna możliwość takiego rozwoju, gdyż codzienna egzystencja, skupiona na rutynowych czynnościach zabezpieczających potrzeby bytowe, dawno już uniemożliwiła nam udział w jakichkolwiek rytach inicjacyjnych. Dzieje się tak, choć osiąganie kolejnych etapów rozwoju duchowego i towarzyszącej temu procesowi odnowy, odrodzenia w nowym statusie, jest niezbędne dla prawidłowego funkcjonowania psychiki ludzkiej.

W powieści Grzędowicza interesująco jest również przedstawiony inny problem. Tutejsi bogowie, ustylizowani zgodnie z nordycką mitologią (Grzędowicz przywołuje *Eddę poetycką* jako motto części rozdziałów), to relikty pierwotnej, prastarej cywilizacji planety, magia to „zdziczałe, a trochę oszalałe resztki. [...] Resztki dawnego świata. Tym żył i z tego się składał. I to go zniszczyło. Jeśli możesz robić, cokolwiek chcesz, praktycznie z niczego, to po co się rozwijać?”<sup>31</sup>. *Fantasy* łączy się tutaj ze *science fiction*, w myśl zasady, że dla społeczności tradycyjnych każda wystarczająco wysoko rozwinięta technologia jest nieodróżnialna od magii (Arthur Clarke). W świecie *science fiction* rolę magii pełni nauka. Kruczy Cień, bóg Midgardu, wyjaśnia to bohaterowi: „Tu są dwa światy. Ten, w którym przechowujemy pamiątki po swojej fizycznej prezentacji. Oraz ten drugi, którego nie zobaczysz, bo jest informacją, unoszącą się w atmosferze i przenikającą planetę. [...] Ty też jesteś informacją. Kwestia nośnika. To może być białko, ale może i chmura odpowiednio spolaryzowanych atomów unoszących się w atmosferze w asyście nanowektorów”<sup>32</sup>. W ten sposób w światach magicznych pojawiają się bogowie. W tekstach z pogranicza *fantasy* i *science fiction* (coraz częściej powstają takie hybrydy) ewolucja bohatera, rozumiana jako inicjacja w szamańskim modelu biograficznym, prowadzi ku wyższemu bytom, w których Obcy, przedstawiciele wyżej rozwiniętych cywilizacji, pełnią strukturalną rolę bogów. Tak właśnie można scharakteryzować również twórczość Jacka Dukaja, a reprezentatywnym przykładem jest jego opowiadanie *Katedra*. W strukturze głębokiej tekstu analiza ujawnia splót wątków mitycznych: pierwszym i najważniejszym z nich jest mit o potopie, niezwykle rozpowszechniony w mitologiach i religiach. Jest to mit Zagłady – w tym wypadku katastrofy kosmicznej na wielką skalę. Ocaleni wybrańcy wędrują setki tysięcy lat przez otchłań Kosmosu w arce Czarnej Waty, wbudowanej w skalistą tkankę roju planetoid, aż do czasu, kiedy znowu

<sup>31</sup> J. Grzędowicz, *Pan Lodowego Ogrodu*, t. 4, Lublin 2012, s. 834.

<sup>32</sup> Tamże, s. 836.

„ruszyły procedury wykonawcze”. A wówczas „Katedra oddycha [...] rozrasta się. Sięga ku planetoidom. Oni zbliżają się cichymi falami. [...] To nie oni weszli w mój czas, lecz ja w ich: Katedry, Waty. [...] Katedra nas otula, jesteście Katedrą, fragmentami bryły, jednego dzieła sztuki. [...] czekamy na Architekta”<sup>33</sup>. Zacytowany fragment odsyła nas do innych wątków mitycznych. Kolejny z nich to narodziny z kamienia: [...] spod powierzchni kamienia [...] wyglądają, przebijają się – normalnych rozmiarów głowy”<sup>34</sup>. I kolejny: chodzi o ryt inicjacyjny. Bohater, uwięziony na planetoidzie, cały czas zaczyna spędzać w Katedrze („Tylko we wnętrzu Katedry jestem spokojny”) – monumentalnej świątyni, wyrosłej z żywokrystowych ziaren, miejscu kultu świętego Izmira, opuszczonego jednak przez ludzi, gdyż rój Izmiraid wyrwał się z pola grawitacyjnego lokalnego słońca i odlatuje w Kosmos. Tymczasem „Katedra zmienia się z kamienia w zwierzę”. Pojawiają się określenia: „żebra nawy głównej”, „szpony wież”, „falangi kostnych grzebieni”. Wcześniej też: „krzywe skrzydła”, „wysokie skrzela”. Katedra staje się smokiem, istotą w jakiś sposób żywą – bo „oddycha”. Bohater w swoim odosobnieniu „Boskiego wybrańca”, w swoim buncie („są chwile, w których wypełnia mnie taka złość, że cały dosłownie się trzęsę”), na koniec w swoim rozżaleniu („Niczym nie zasłużyłem”), znajdując się we wnętrzu Katedry jest zarazem pożarty przez potwora. W jego wnętrzościach doświadcza zarazem rytualnej i prawdziwej śmierci, jak w inicjacji szamańskiej, po czym rodzi się w nowym, wyższym statusie, już nie jako człowiek. Dołącza do Obcych, którzy wyłaniają się z kamieni. Wspólnie czekają „na Architekta” – jak w średniowieczu zwano Boga, twórcę Wszechświata. Ale kim jest ten, który przybędzie?

Wskazany kierunek wiedzie do pogranicza *fantasy* i SF. Jednakże są i inne możliwości. Na przykład w *Malazańskiej Księdze Poległych*, typowej *fantasy* historycznej (który to gatunek, jak pisze o tym Grzegorz Trębicki, eliminuje mit niemal całkowicie z fabuły)<sup>35</sup>, istnieje rozbudowany świat bogów i demonów. Najstarsze są duchy ziemi i powietrza, zapewne także wody i ognia – które nie opowiadają się za dobrem ani złem, są amoralne jak natura. Analiza skomplikowanych relacji między licznymi gatunkami humanoidów, ludzi i nieludzi, żyjących w różnych, przenikających się światach, wykracza poza rozmiary tej pracy. Ciekawe jest to, że pokazany tu został etap szamanizmu, na którym ludzie Mocy potrafili wejść w spór z bogami („ten mój wielki kapłan niepokoi nawet mnie” – mówi Tron Cienia, za życia człowiek, cesarz Kellanved, który po śmierci stał się jednym z Ascen-

<sup>33</sup> J. Dukaj, *Katedra*, [w:] tegoż, *W kraju niewiernych*, Warszawa 2000, s. 446–447.

<sup>34</sup> Tamże, s. 422.

<sup>35</sup> G. Trębicki, *Fantasy. Ewolucja gatunku*, Kraków 2007.

dentów w Domu Cienia), potrafili też sami stać się bogami, reinkarnować się, jak czarnoksiężnik Sormo, nie tracąc wiedzy o minionych żywotach, czy za pomocą rytuałów zapewnić sobie nieśmiertelność jak T'lan Imassowie, jedna z czterech ras przodków-założycieli. Bogowie nie są obiektem czci, raczej budzą lęk i niechęć:

– Lękasz się gniewu bogów?

– Raczej tego, że bogowie albo ich sługi wykorzystają nas wbrew naszej woli, Icariumie. Dla bogów krew i chaos są winem i mięsem. Przynajmniej dla większości. Zwłaszcza dla tych, którzy najbardziej lubią się mieszać w sprawy śmiertelników. W żaden sposób nie przyczynię się do urzeczywistnienia ich pragnień<sup>36</sup>.

Oprócz wątków historycznych i politycznych mamy tutaj świat magii, z której wykluwa się jakiś system religijny, najwyraźniej jednak przedział między *sacrum* i *profanum* nie jest jeszcze całkowicie ustanowiony – niektórzy przemieszczają się między jednym a drugim wymiarem, mało tego: niektórzy współuczestniczą w kreowaniu tych wymiarów. Jednakże bogowie mają już własne oblicza i historie, własnych kapłanów i wyznawców. Różnica między magią a religią zostaje, na użytek świata przedstawionego, sprecyzowana przez maga o imieniu Kulp: „Mag nie był kapłanem, a magia nie była boską interwencją. Czary mogły być drabiną wiodącą do ascendencji, środkiem prowadzącym do celu, ale bicie pokłonów środkowi nie miało sensu”<sup>37</sup>. W innych tekstach *fantasy* ten etap zostaje przekroczony, mamy już postacie bogów, ale to bogowie z panteonów starożytności lub wczesnego średniowiecza. Symptomatyczne, że światy, w których istnieją, są dość różne. Bogowie pojawiają się w świecie właściwym swemu kultowi. Taka jest seria *Czarnoksiężnik* Juraja Červenáka, który opisuje (w całkowicie baśniowej konwencji) świat wczesnej Słowiańszczyzny i jego bogów. W tej „słowiańskiej” *fantasy* jest absolutnie wszystko: walczący ze sobą ludzie oraz walczący ze sobą bogowie, ich kapłani oraz czarownicy. Główny bohater, Rogan, doświadcza inicjacji szamańskiej (powraca żywy z zaświatów – a w dodatku idzie tam do łóżka z boginią Śmierci!), otrzymuje od Czarnoboga (który okazuje się jego dziadkiem) wsparcie w zwierzęciu szamańskim – mówiącym wilku Gorywałdzie i odkrywa w sobie magiczne moce, jakich świat dotąd nie widział – spuściznę po magach, którzy byli jego przodkami. Oczywiście jest także niepokonanym wojownikiem, mścicielem słowiańskich krzywd na wrogich Awarach. Natomiast w powieściach

<sup>36</sup> S. Erikson, dz. cyt., s. 210.

<sup>37</sup> Tamże, s. 268.

takich jak *Amerykańscy Bogowie*<sup>38</sup> Neila Gaimana czy *Percy Jackson i Bogowie Olimpijscy* Ricka Riordana, bogowie z zamierzchłych czasów, greccy, skandynawscy, słowiańscy, afrykańscy, wudu pojawiają się w świecie współczesnym, by walczyć o ludzi, którzy by w nich wierzyli, by odgrzewać resztki kultu i tym samym utrzymać się przy życiu. W powieści Gaimana, za sprawą Odyna, którego synem jest główny bohater, bogowie chcą stoczyć wojnę między sobą – ich śmierć byłaby źródłem mocy i potęgi dla tych, którzy tę rzeź zaplanowali – Odyna i Lokiego. Nie dochodzi do tego, gdyż główny bohater demaskuje szalbierstwo. W tej konfrontacji, jak w wielu innych sytuacjach, człowiek okazuje się być bardziej moralnym niż bóg. Odyn wraca do Skandynawii, tam, gdzie jego imię wciąż jest znane i pamiętane i gdzie w związku z tym może znów zaistnieć w ludzkiej postaci.

Ostatnim przykładem jest religijność immanentna w *fantasy*, taka, która wynika ze struktury tekstu i nie uzewnętrznia się na jego powierzchni. Odłóżmy system religijny przedstawiony w *Silmarillionie* Tolkiena – w jego Śródziemiu bogowie zdają się być nieobecni. Frodo, główny bohater *Władcy Pierścieni* realizuje w swym życiu biografię szamańską w sposób wręcz doskonały. Jest zarazem herosem, który wyrusza z misją. Poświęca się dla innych i ratuje świat przed upadkiem, on sam jednak, zbyt poraniony przez wrogie moce, musi umrzeć. Odpływa z elfami na Zachód, na celtyckie Wyspy Szczęśliwe. Jednakowoż w całym tekście mamy rozsiane sygnały, że ktoś czuwa nad Śródziemniem. Nic nie dzieje się bez powodu, ani zgubienie Pierścienia przez Golluma, ani jego znalezienie przez Bilba. Transcendencja, opowiadająca się po stronie Dobra, nigdzie nie ujawnia swego oblicza, choć wiemy, że jej przedstawicielami są Gandalf, który mówi Denethorowi o sobie, że „też jest namiestnikiem”, i Galadriela, która zwycięsko wychodzi z próby, jakiej poddaje ją Pierścień. Tolkien ma świadomość wyjątkowości takiej sytuacji. W liście do przyjaciela pisze o tym następująco:

*Władca Pierścieni* jest zasadniczo dziełem religijnym i katolickim; początkowo niezamierzenie, ale w poprawkach świadomie. Dlatego nie umieściłem w nim czy też wyciąłem z niego niemal wszystkie wzmianki o czymkolwiek, co mogłoby być »religią«, kultem czy obrzędami w tym wymyślonym świecie. Element religijny został bowiem wchłonięty przez powieść i jej symbolikę (Listy, 258)<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> N. Gaiman, *Amerykańscy bogowie*, przeł. P. Braiter, Warszawa 2008. Zob. także opowiadanie będące kontynuacją losów bohatera *Amerykańskich bogów* w Anglii, wykorzystujące staroangielski epos historyczny z VIII wieku – *Beowulf*. (N. Gaiman, *Władca górskiej doliny. Opowiadanie ze świata „Amerykańskich bogów”*, [w:] *Legends II*, oprac. R. Silverberg, przeł. P. Braiter, Poznań 2005.

<sup>39</sup> T.A. Shippey, *Droga do Śródziemia*, przeł. J. Kokot, Poznań 2001, s. 237.

Podobnie, choć taka teza zapewne oburzy związanych z Kościołem katolickim komentatorów, dzieje się w powieści *Harry Potter* Joanne Rowling. Nie ma tam śladu jakiegokolwiek kultu, choć zachowane zostały pozory obchodzenia świąt Bożego Narodzenia i Wielkanocy. Świat przedstawiony jest przenikaniem się dwóch rzeczywistości: magicznej i niemagicznej, a akcja rozgrywa się we współczesnej Anglii, podobnie jak akcja *Amerykańskich Bogów* dzieje się w Stanach Zjednoczonych. Rzeczywistość magiczna jest tu raczej popkulturowym wyobrażeniem czarodziejstwa, aniżeli magią szamańską, ale światopogląd odzwierciedlony w tekście odnosi się do religii z jej wyobrażeniem walki Dobra i Zła, choć podobnie jak we *Władcy Pierścieni* żadna istota boska nie pojawia się w warstwie powierzchniowej tekstu.

Barbara Tomalak

#### **Religious model of the world in fantasy literature**

From the primordial times the need of religious experience has always been an inalienable human need, hence the contemporary culture proposes the return to the mythical scenarios through partial reconstruction of primeval beliefs and attaching new meanings to the imaginary sphere. *Fantasy* literature recalls the animistic model, making references to myths, magic fairy-tales, heroic epic poetry or medieval chivalry poetry. Besides the traditional roles of the myth: community creating ethnogenetic original myth, its fairy-tale nature satisfying the need of the miraculous, in modern times, as it has always been in the history of mankind, the main role is played by the myth of initiation, which enables the surrogate initiation in the virtual world of literary fiction. *Fantasy* worlds bring us back as far back as to the late Palaeolithic, to the magic culture to the undiversified world filled with *sacrum*. Contrary to this, in the *science-fiction* literature the role of magic is performed by science. In literary texts which combine the elements of *science-fiction* and *fantasy* (there are more and more such hybrids) the hero's evolution, conceived as an initiation in the shamanic biographical model, leads to the higher forms of being, in which the Aliens/Others, who represent more advanced civilisations, play the structural roles of gods.



Józef Maria Ruszar  
Akademia Ignatianum w Krakowie

## Spóźniony na Paruzję? Posępna „kraina bez światła” Tadeusza Różewicza

Analiza i interpretacja wiersza \*\*\* *Einst hab ich die Muse gefragt* z tomu *Płaskorzeźba* (1991)<sup>1</sup> nie może uciec od co najmniej dwóch kontekstów. Pierwszy jest natury biograficznej. Tadeusz Różewicz żył lat 90 z okładem, z czego przez ponad 70 lat pisał. Uchodził wprawdzie za czołowego polskiego poetę-ateistę (co zresztą spowodowało jego kąśliwą uwagę w wierszu poświęconym Janowi XXIII, *Jest taki pomnik*<sup>2</sup>), ale przez ten długi, twórczy okres swego życia napisał dziesiątki wierszy odwołujących się, w taki czy

<sup>1</sup> Wszystkie utwory według: T. Różewicz, *Utwory zebrane*, Wrocław 2006. Dalej: UZ, tom cyfrą rzymską, i strona – arabską.

<sup>2</sup> Papież Jan XXIII, a ściślej jego koszmarny pomnik we Wrocławiu, błogosławi poecie jeszcze zanim został ogłoszony świętym Kościoła katolickiego:

błogosławisz mi  
Tadeuszowi Judzie z Radomska  
o którym mówią że  
jest „ateistą”

ale mój Dobry Papieżu  
jaki tam ze mnie ateista

ciągle mnie pytają  
co pan myśli o Bogu  
a ja im odpowiadam  
nieważne jest co ja myślę o Bogu  
ale co Bóg myśli o mnie (UZ, X, 148).

inny sposób, do Boga. Były to bardzo różne etapy i wyrażały różnorakie emocje.

Jako kilkunastoletni gimnazjalista pisywał wiersze *stricte* religijne i niezbyt oryginalne do Matki Boskiej. Jako młodzieniec dwudziestokilkuletni, oszukany przez Boga i ludzi, postanawia zabić Boga Historii i w wierszu *Kuglarz świętości*<sup>3</sup> narzeka, że słowa są zbyt słabe, aby śmiertelnie ugodzić Boga. Niemniej jednak – próbuje Go zabić, czego wyrazem jest kilka tomików wierszy z lat 40. i 50., w tym sławne wiersze jak *Niepokój* i *Ocalenie* z tomu *Niepokój*<sup>4</sup>. Krótko mówiąc, przez kilkanaście lat od zakończenia wojny w twórczości tej dominuje uraza i chęć odwetu za klęskę, która spotkała poetę nie tylko jako członka społeczności, lecz także człowieka doświadczonego tragiczną śmiercią ukochanego brata, zamęzonego w ostatnich miesiącach niemieckiej okupacji. Ale już od lat 60. w kolejnych tomach pojawiają się wiersze wyrażające żal za utraconym Bogiem, smutek z powodu przerwane go kontaktu z Ojcem. Im starszy poeta, tym żal większy, a wyznania bardziej osobiście sformułowane. Poza tym zmienia się figura Boga: to już nie starotestamentowy Pan Historii, ale ewangeliczny Ojciec, za którym się tęskni. Pesymizm poety wyraża się przede wszystkim figurą opuszczenia. W takim kontekście pojawia się omawiany wiersz w niniejszej interpretacji, choć można inaczej – jak to czyni np. Jacek Brzozowski, zakładający, że wiersz mówi o samoświadomości poetyckiej Różewicza<sup>5</sup>.

W przypadku tej konkretnej analizy, kontekstem jest większa całość – przygotowywana przeze mnie książka analizująca biblijne motywy i metafory w twórczości Różewicza. Bo trzeba powiedzieć, że Różewicz jest jednym z najbardziej zanurzonych w Biblii poetów polskich. Co więcej, mamy do czynienia z dogłębnym przeżyciem i zrozumieniem Biblii, a nie tylko z operowaniem toposami, archetypami czy figurami biblijnymi. Nic więc dziwnego, że w analizach wierszy Różewicza przydatna bywa metoda badań archetypów biblijnych, tak jak to czynił Northop Frye<sup>6</sup>. Tyle wstępnych uwag i zastrzeżeń.

<sup>3</sup> Wiersz nie wszedł do żadnego tomiku poety, ale został przytoczony w monografii Tadeusza Drewnowskiego, patrz T. Drewnowski, *Walka o oddech. O piśarstwie Tadeusza Różewicza*, Warszawa 1990, s. 71–72.

<sup>4</sup> Na ten temat piszę w pracy *Różewicz. Ewangelia według Kaina*, [w:] *Ewangelia odrzuconego. Szkice w 90. rocznicę urodzin Tadeusza Różewicza*, red. J. M. Ruszar, Biblioteka Pana Cogito, Warszawa 2011, s. 125–156.

<sup>5</sup> J. Brzozowski, *Mieszkaniec krainy bez światła*, [w:] *Dlaczego Różewicz. Wiersze i komentarze*, red. J. Brzozowski i J. Poradecki, Łódź 1993, s. 160–74.

<sup>6</sup> N. Frye, *Wielki kod. Biblia i literatura*, Bydgoszcz 1998.



## Wrota śmierci i śmieciowe piekło

Czy można się spóźnić na Paruzję i Sąd Ostateczny, czyli przyjść po Końcu Świata? Sądząc po wierszu \*\*\* *Einst hab ich die Muse gefragt* – tak. Być może żyjemy w czasach dziwnego millenium po „śmierci Boga”, a więc w świecie pozbawionym Łaski i Dobra<sup>7</sup>. Stąd Drzewo Wiadomości Złego i Dobrego uschło w „krajnie bez światła”, a z krzaka gorejącego został tylko popiół, jak dowiadujemy się z wiersza *serce podchodzi do gardła*<sup>8</sup>. Apokaliptyczne figury biblijne w poezji Różewicza posiadają znaczenie najbardziej pesymistyczne z możliwych i łączą się z innymi motywami, jak historia syna marnotrawnego czy przypowieść o Winnicy Pańskiej. Na przykład powrót syna marnotrawnego do domu ojca nie jest możliwy, ponieważ albo nie ma domu Ojca albo nikt na niego nie czeka – patrz: *Syn marnotrawny (z obrazu Hieronima Boscha)*<sup>9</sup> z roku 1955. Motyw ten pojawia się także w omawianym utworze.

Wydaje się, że w wierszu \*\*\* *Einst hab ich die Muse gefragt* rozwijana jest jeszcze jedna, najbardziej posępna możliwość ujęcia tematu Apokalipsy, choć samo pytanie, wzięte z Hölderlina (*Kiedyś spytałem Muzę*)<sup>10</sup>, zawiera grecką symbolikę śmierci i klasyczne pytania o Hades. Pytanie postawione przez Różewicza jest bardziej dramatyczne: „co będzie potem” i co robić, jeśli Koniec już nastąpił? A jeśli tak jest, to co to dla nas znaczy?

Einst hab ich die Muse gefragt  
Und sie antwortete mir  
Am Ende wirst du es finden...”

lecz ten co przyszedł po Końcu  
nie otrzymał odpowiedzi

w drodze do Nowego Człowieka  
do Nowej Jerozolimy  
do Utopii

<sup>7</sup> Mowa o Łasce uświęcającej – pojęciu teologii katolickiej, stąd tradycyjna duża litera, stosowana w takich wypadkach.

<sup>8</sup> UZ, X, 235.

<sup>9</sup> UZ, VII, 406.

<sup>10</sup> Kiedyś spytałem muzę, a ona  
Odpowiedziała mi:  
Na końcu znajdziesz to –  
Żaden ze śmiertelnych tego nie pojmie  
(F. Hölderlin, *Wiersze*, przeł. B. Antochevicz, Wrocław 1982, s. 96–97).

zmęczony  
szukałem cienia  
pod drzewem wiadomości  
dobrego i złego  
ale drzewo uschło  
rozwiało się

odarty przez czarnego anioła  
z wiary nadziei miłości  
znalazłem się na drodze  
pustej ciemnej  
wyziębionej

z oddali dochodziło mnie  
szczekanie psów i ludzi

ale w domu nie było Ojca  
ani braci ani chleba

zostałem przed sobą ślady stóp  
i odszedłem w krainę bez światła

(\*\*\* *Einst hab ich die Muse gefragt*, *Płaskorzeźba*, 1991)<sup>11</sup>.

Wbrew inspiracji Hölderlina<sup>12</sup>, który posiłkował się grecką mitologią<sup>13</sup>, wiersz naszpikowany jest biblijną symboliką. Koda „odszedłem w krainę bez światła” tylko wieńczy szereg wyznań i metafor, wskazujących na absurdalną wędrówkę w świecie całkowicie pozbawionym Boga. Z tej przyoczyny widzimy bohatera pozostawionego w zimnym piekle absolutnej samotności. Zacznijmy od owej „krainy bez światła”, która kończy utwór nawiązaniem do przywołanego na początku niemieckiego wiersza. Skoro pytanie zadane zostało Muzie, można przypuszczać, że jest to wizja Hadesu, mrocznej krainy śmierci Greków, którzy nie posiadali idei szczęśliwego życia wiecznego, a tym bardziej zmartwychwstania. Nie zapominajmy, co mówi Achilles Odysowi, kiedy bohaterowie spod Troi spotykają się w Krainie Cieni.

<sup>11</sup> UZ, IX, 262.

<sup>12</sup> Nie jest to jedyny wiersz nawiązujący do niemieckiego poety, por. *To jednak co trwa ustanowione jest przez poetów* (UZ, IX, 171), *Elegia* (UZ, X, 381–2).

<sup>13</sup> A jak dowodzi Karol Hryniewicz – także koncepcją Parmenidesa (zob. szkic *Poezja Tadeusza Różewicza a dyskurs estetyczny późnej nowoczesności*, [w:] *Evangelia odrzuconego. Szkice w 90. rocznicę urodzin Tadeusza Różewicza*, red. J.M. Ruszar, Biblioteka Pana Cogito, Warszawa 2011, s. 245).

– Odysie! Ty chcesz w śmierci znaleźć mi pociechę?  
 Wolałbym do dzierzawcy iść pod biedną strzechę  
 Na parobka, i w roli grzebać z ciężkim znojem,  
 Niż tu panować nad tym cieniów marnych rojem!<sup>14</sup>

Hades, przynajmniej taki, jakim widział go Homer, to – oczywiście – najbardziej klasyczna odpowiedź i skojarzenie, ale nie zamyka ona interpretacji, w których mowa o smutnym świecie współczesności „po odejściu bogów”, jakby rzecz sformułował niemiecki romantyk. Zarówno w wierszu Hölderlina, jak i Różewicza, obecna jest też symbolika biblijna i zwłaszcza w tekście polskiego poety nie sposób jej pominąć, zwłaszcza, że została wyeksponowana. Krajina śmierci („krajina bez światła”) z wiersza Różewicza, mimo cech Hadesu (albo Szeolu), jest jednak miejscem znajdującym się na ziemi. Jeśli przypomina mroki hebrajskiego Szeolu lub greckiego świata podziemia, to dlatego, że jest cofnięciem się do idei smutnego opuszczenia z powodu wygaśnięcia optymistycznej idei „prawdziwej ojczyzny człowieka”, jaką jest raj – miejsce wiecznego i harmonijnego przebywania stworzenia ze Stwórcą (ewangeliczny Dom Ojca). Topos ten pojawia się wielokrotnie w twórczości Różewicza:

Byłem na dnie.  
 Kurczyły się zanikały  
 piękne ramiona miłości  
 żywe ramiona wiary  
 ramiona pełne nadziei  
 opadły

(*Przystosowanie, Czerwona rękawiczka*, 1948)<sup>15</sup>

Po końcu świata  
 po śmierci  
 znalazłem się w środku życia

stwarzałem siebie  
 budowałem życie  
 ludzi zwierzęta krajobrazy

(*W środku życia, Poemat otwarty*, 1956)<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Homer, *Odyssea*, pieśń XI, w. 499–502, przeł. L. Siemieński, wstęp. Z. Abramowiczówna, objaśnienia J. Łanowski, BN seria II, nr 21, wydanie 11, 2003.

<sup>15</sup> UZ, VII, 103.

<sup>16</sup> UZ, VIII, 53.

odarty przez czarnego anioła  
z wiary nadziei miłości  
znalazłem się na drodze  
pustej ciemnej  
wyziębionej

(\*\*\* *Einst hab ich die Muse gefragt*, *Płaskorzeźba*, 1991)<sup>17</sup>

Cytaty dobitnie dowodzą, że nie ma mowy o śmierci fizycznej, lecz duchowej. Obecność symboli biblijnych, czasami przekształconych w taki sposób, by wyraziściej opisać stan braku Łaski, nie jest jednostkowym przypadkiem w twórczości Różewicza. Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że poeta opisuje sytuację w kategoriach jawnie teologicznych: wiara, nadzieja i miłość, przywoływane tu za *Hymnem o miłości św. Pawła* (1 Kor, 13, 12–13), są cnotami teologicznymi (cnotami Boskimi – najważniejszymi w hierarchii cnót chrześcijańskich<sup>18</sup>). Ich celem jest umożliwienie porozumienia między Stwórcą a stworzeniem: „Cnoty teologiczne bowiem odnoszą się bezpośrednio do Boga. Uzdalniają one chrześcijan do życia w jedności z Trójcą Świętą”, jak powiada Katechizm Kościoła Katolickiego<sup>19</sup>. Skoro ich – z jakichś powodów – nie ma, życie zamienia się w śmierć, a ziemia w piekło. Nie jest to jednak tradycyjne inferno z diabłami, ogniem piekielnym i roztopioną smołą, które tak straszyciło ludzi średniowiecza, ale coś, co wcale nie wygląda na torturę:

Zdawało się, że bez wiary, nadziei i miłości Człowiek nie może żyć... ale pod koniec XX wieku rodzi się w nas podejrzenie, że ten ssak może rozmnażać się bez miłości, może żyć bez wiary i umierać bez nadziei. Wydobyl się z głębin, żyje na powierzchni. Nie żyje, ale konsumuje<sup>20</sup>.

### Pytanie, którego nie znamy

Już przy pobieżnej lekturze dostrzegalne są wysiłki autora w kierunku skomplikowania odbioru dzieła, poeta chce utrudnić czytelnikowi natychmiastowe zrozumienie istoty postawionego pytania. Różewicz nie stawia kwestii wprost, a za pośrednictwem cytatu, i to przytoczonego w niemieckim oryginale. O co pytał Hölderlin, kiedy czytelnik już odgadł pochodzenie fragmentu wiersza, bo to też jest zagadką? Znamy tylko odpowiedź,

<sup>17</sup> UZ, IX, 262.

<sup>18</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallotinum 1994, n. 1813, <http://www.katechizm.opoka.org.pl/> [dostęp 20.11.2014].

<sup>19</sup> KKK, n. 1812. Pełny opis wiary, nadziei i miłości w rozdziale *Cnoty teologiczne*, n. 1812–29.

<sup>20</sup> T. Różewicz, *Niepokój. Wybór wierszy z lat 1944–1994*, Warszawa 1995, s. 670.

z której zgadujemy brzmienie pytania. Słowo „Koniec”, pisane z dużej litery w wierszu Różewicza oraz treść utworów obu poetów objaśnia istotę i wagę końca czasów. Hölderlin pisze:

Kiedyś spytałem mużę, a ona  
Odpowiedziała mi:  
Na końcu znajdziesz to –  
Żaden ze śmiertelnych tego nie pojmie.  
O Najwyższym wolę milczeć.  
Zakazany owocem, jak wawrzyn, jest jednak  
Najczęściej Ojczyzna. Ale ją skosztuje  
Każdy na ostatku.  
Bardzo zwodzi początek  
I koniec.  
Lecz ostatni jest  
Znak na niebie, który precz porywa ludzi.  
Zaiste, Herkules  
Bał się tego.  
[...]

Naczynia tworzy artysta.  
I kupują je  
lecz gdy dochodzi  
Do oceny,  
I jeśli warga nieskalana  
Półboga dotknęła ich,  
I jeśli darują to Najcenniejsze  
Bezpłodnym.  
Już nigdy odtąd  
Nie będzie zdatna do użytku Świątość<sup>21</sup>.

Z wiersza niemieckiego poety dowiadujemy się, że – według Muzy – czasy ostateczne nie mogą być zrozumiane przez śmiertelników, przynajmniej za życia, podobnie jak nie jest możliwe pojęcie istoty Najwyższego, o którym lepiej milczeć, skoro nie wiadomo, co powiedzieć. Tak więc sprawy eschatologiczne należą do kategorii niedostępnych, a może także zwodniczych. Początek, o którym mowa w wierszu niemieckiego poety, był – jak wiadomo – naznaczony piętnem kłamstwa i zaowocował grzechem pierworodnym, więc ostrzeżenie jest jak najbardziej na miejscu. Na czym miałyby polegać zwodniczość Końca – autor przestrogi się nie wypowiada. Sądząc jednak po porównaniu Ojczyzny (Niebieskiej? Czyli Raju?) do zakazanego

<sup>21</sup> F. Hölderlin, *Wiersze*, przeł. B. Antochevicz, Wrocław 1982, s. 96.

owocu, już samo stawianie pytań nie wydaje się bezpieczne – stąd zalecane milczenie. Tyle Hölderlin.

Mimo to Różewicz nie korzysta z pouczenia i przedstawia własną próbę odpowiedzi. Wydaje się, że aby ją zrozumieć, trzeba wziąć pod uwagę drugą część nie ukończonego wiersza Hölderlina, która mówi o roli artysty „w czasie marnym”, a więc w sytuacji, kiedy bogowie opuścili ziemię<sup>22</sup>. W wierszu niemieckiego poety pojawia się idea, że dzieło artysty nie powinno zostać poniżone obcowaniem z „bezpłodnymi”, czyli nie znajdującymi Świętości ludźmi – twórcami współczesnej cywilizacji pozbawionej metafizyki. *Sanctum* powinno zostać nieskalane. Początkowe pytanie do Muzy musimy czytać w kontekście zalecanego milczenia na tematy ostateczne. Tu należy powiedzieć, że w kilku wierszach Różewicz z naciskiem powraca do idei, by o Bogu i sprawach ostatecznych milczeć. Różewicz zdaje się być wyrazicielem teologii apofatycznej, choć niekonsekwentnie i nie w sensie dosłownym.

O czym jednak – wbrew własnej sugestii – nie milczy poeta? O smutnej możliwości utraty raj, wykorzystując w tym celu dalekie echo *Przypowieści o synu marnotrawnym* i robotnikach w Winnicy Pańskiej (Mt 20, 1–16). Syn marnotrawny, podobnie jak robotnicy z winnicy, dostał szansę otrzymania tej samej Łaski, co „sprawiedliwy brat” czy też ludzie, którzy na swe zbawienie pracowali najkrócej. Ewangeliczna „niesprawiedliwość odkupienia”, która wynagradza nawet nawróconych w ostatniej chwili, ma swoje granice. Czy można się „spóźnić na zbawienie”? – pyta poeta. Ewangelie milczą na ten temat, bo wierzący nie wyobrażają sobie, by można się było spóźnić na Sąd i Paruzję. Jeśli Bóg jest Panem Historii, to i Sąd Ostateczny obejmie wszystkich. Tymczasem poeta rozważa taką możliwość zarówno w perspektywie zbawienia własnego, jak i zbiorowego. Z wczesnych wierszy Różewicza dowiadujemy się, że Bóg nie jest już Panem Historii, nie jest biblijnym Królem Królów, a świat został ukradziony ludziom i Bogu i znajduje się w rękach „Księcia tego świata”<sup>23</sup>. No bo jak bohater wiersza ma zostać zawezwany na Sąd, jeśli świat jest pozbawiony Sędziego? Skąd mieliby się wziąć aniołowie, trąby i inne akcesoria? Przecież to logiczne, że jeśli nie ma Króla, to nie ma Sądu, a jak nie ma Sądu, to nie ma Zbawienia (Odkupienia). Oto jedna z wielu konsekwencji „śmierci Boga” – śmierci rozumianej jako socjologiczny fakt w dziejach kultury europejskiej, ale także jako osobisty akt odwrócenia się Poety od Boga i jego Łaski.

<sup>22</sup> Wiersz – jak zgodnie przypominają różni tłumacze – sprawia problemy translatorskie, ponieważ jego środkowa część jest nieukończona czy też raczej fragmentaryczna.

<sup>23</sup> Kwestie zawodu, jaki Bóg Historii, „Pan o mocarnym ramieniu”, sprawił pokoleniu AK, omawiam w innym miejscu, patrz Różewicz. *Ewangelia według Kaina* (dz. cyt.).

## Spełniony koniec świata

„Koniec” – pisany wielką literą – to albo śmierć indywidualna, albo dopełnienie się czasów, albo jedno i drugie. We współczesnym świecie, do którego opisu z takim upodobaniem wraca Różewicz, może się zdarzyć, że człowiek nie odnajdzie na czas odpowiedzi na najważniejsze pytanie, ponieważ nastąpiła już jego śmierć duchowa. Żyjemy po katastrofie. Nieważna jest sama nazwa – „czas marny” (Hölderlin), „ziemia jałowa” (Eliot), „ziemia Ulro” (Miłosz za Blake’em) czy „śmieciový świat” (Różewicz) – istotny jest sam stan niemocy odnalezienia świętości we współczesnym świecie – zarówno sanctum, jak sacrum. Ważne jest tu rozróżnienie na sanctum (źródło świętości, czyli Bóg) i sacrum (przejaw świętości). Symbolem tego wydarzenia w wierszu staje się uschnięte drzewo. Drzewo wiadomości złego i dobrego, a więc symbol raj – na płaszczyźnie alegorii – zlewa się tu z nieurodzajnym figowcem (Mt 21, 18–22; Mk 11, 12n; Łk 13, 6–9), który nie daje owocu, toteż zostaje przeklęty przez Jezusa, podobnie jak ludzie pozbawieni wiary.

zmęczony  
szukałem cienia  
pod drzewem wiadomości  
dobrego i złego  
ale drzewo uschło  
rozwiało się  
(*Einst hab ich die Muse gefragt*)<sup>24</sup>

[...] powiedział Bóg  
z płonącego krzaka  
który zamienił się w popiół  
(*serce podchodzi do gardła*, Wyjście, 2004)<sup>25</sup>.

Różewicz ożywia stary symbol poprzez „specyfikę nowożytniej cywilizacji”, dla której znajduje nowy, przejmujący obraz drzewa, które się „rozwiewa” na wietrze – niknie więc „oś świata”. Bez osi świata nie ma aksjologii. Kolejny raz mamy do czynienia z sugestią poszerzania nicości, nieuchwytnego procesu znikania-zanikania, jako obrazu przeciwstawnego dla dawniejszego, „twardego” zderzenia zła i dobra (*Spadanie*)<sup>26</sup>. Właśnie poemat *Spadanie* ukazuje istotną różnicę między tradycyjną a współczesną

<sup>24</sup>UZ, IX, 262.

<sup>25</sup>UZ, X, 235.

<sup>26</sup>UZ, VIII, 387.

psychomachią. Dawniej istniała możliwość zniszczenia czy też obalenia symbolu, a to oznacza, że jasny był podział na moment istnienia (trwania) znaku i jego zagłady. Obecnie – znak się rozwiewa, to znaczy nicestwieje. Tym samym uschnięte drzewo wiadomości dobrego i złego, podobnie jak spopieliał krzak ognisty z wiersza *serce podchodzi do gardła*, świadczą o wyczerpaniu się metafizycznego rozumienia świata. Ów zanik *axis mundi* oraz inne znaki na niebie i ziemi, dowodzą niezbiecie, że światem rządzi, pisany wielką literą, „Książę tego świata”, który skradł prawdę o świętości stworzenia:

największą prawdą XXI wieku  
i największą tajemnicą jest TO  
że nie ma prawdy  
prawdziwy świat  
został skradziony ludziom  
i bogom  
na to miejsce Książę tego świata  
podsunął ostatnim ludziom  
świat fałszywy  
ociekający złotem krwią ropą  
(*Credo, Cóż z tego że we śnie*, 2006)<sup>27</sup>

To, co nas otacza, czyli ludzki świat, zatraciło swoją wartość albo też zostało sfałszowane, co w gruncie rzeczy skutkuje taką samą aksjologiczną pustką, skoro Szatan (czy też Antychryst) panuje nad światem. Opis dotyczy „ostatnich ludzi” – czytelna aluzja do Fryderyka Nietzschego. Brak prawdy odbiera wszelką nadzieję na zbawienie, a sytuacja ta zostaje opisana w wielu przykładach. Uniemożliwia bowiem synowi marnotrawnemu powrót do Ojca i odnalezienie Domu Ojca, „w którym jest mieszkań wiele” (J 14, 1–3), a więc jakiegoś wyobrażenia raju czy wiecznej szczęśliwości. Tak się dzieje na przykład w wierszu *Syn marnotrawny (według Hieronima Boscha)*<sup>28</sup>, w którym – wbrew ewangelicznemu toposowi – bohater na zakończenie powiada: „Wracać nie trzeba”. Cóż taka konkluzja znaczy w eschatologicznej paraboli, jaką jest ta przypowieść? Oznacza, że nie ma zbawienia. Stąd też bardzo podobna reakcja w obu utworach – odejście, wycofanie się, które jest jednocześnie odmową. Zresztą, w ramach tzw. „poetyckiego recydingu”<sup>29</sup> w obu wierszach pojawia się ten sam motyw opra-

<sup>27</sup> UZ, X, 347.

<sup>28</sup> UZ, VII, 410.

<sup>29</sup> Różewicz od najwcześniejszych lat stosuje intertekstualność autarkiczną, którą na starość nazwał recydingiem i podniósł do rangi metody w swej artystycznej koncepcji.



cowany inaczej, ale z identyczną konkluzją: bohater nie ma gdzie pójść, ponieważ nikt na niego nie czeka:

w tym wielkim koszu  
nie niosę gościńca  
skórka mi kocia  
szczęścia nie przyniosła  
nikt mnie nie wita  
i nikt nie poznaje  
świat ten  
dookoła  
jest pełen beze mnie

*Syn marnotrawny (według Hieronima Boscha)*<sup>30</sup>

ale w domu nie było Ojca  
ani braci ani chleba

zostałem przed sobą  
ślady stóp  
i odszedłem w krainę  
bez światła

*(„Einst hab ich die Muse gefragt”)*<sup>31</sup>

Oto jedna z najbardziej przeraźliwych wizji końca świata, który już nastąpił. Nasuwa się więc pytanie, czy nie należy skorygować pierwotnej intuicji, że poeta opisuje fakt spóźnienia się na Paruzję i Sąd Ostateczny, który już miał miejsce. Nie jest przecież przypadkiem, że nie tylko Różewicz, ale wielu mu współczesnych poetów uważało II wojnę światową za „spełnioną Apokalipsę”. Czy owo „spóźnienie” należy rozumieć w taki sposób, że po prostu „już jest po” końcu świata? Może tak, a może nie – wiersz jednoznacznie nie przesądza sprawy, ale pozostaje pytanie, jak należałoby rozumieć tę sytuację. Co mogłoby oznaczać tego rodzaju obrazowanie? Jaki jest sens użycia i przekształcenia biblijnego archetypu?

Na pewno jest to katastrofa aksjologiczna, która unicestwiła wszelkie nadzieje na dobro i zbawienie. Sytuacja ta uniemożliwia prawdziwe porozumienie ludzi między sobą i z Bogiem, co w kategoriach biblijnych oznacza niemożność Odkupienia. Cóż więc jest do zrobienia? Co może poeta, już nie w „czasie marnym”, ale najmarniejszym? Sądząc po kierunku śladów – mowa jest o wycofywaniu się. Tylko tak można zostawiać ślady

<sup>30</sup> UZ, VII, 408.

<sup>31</sup> UZ, IX, 262.

stóp przed sobą. Oto jeszcze jedna figura odmowy, a nawet sprzeciwu wobec świata pozbawionego świętości (*sacrum*) po zaniku źródła świętości (*sanctum*). Straszliwy Koniec jest upiorną zjawą, ponieważ został – jak w wierszu Hölderlina – pozbawiony sanctum. Zagłada nie ma wymiaru fizycznego, lecz dotyczy ducha. Cóż z tego, że świat jeszcze jest, jeśli stracił znaczenie? Oto narzucająca się interpretacja – złowieszcza i ponura.

Czy istnieje perspektywa innej lektury? Tak, aczkolwiek raczej jako bardzo wąta możliwość w świetle sensów zawartych w wierszu. Otóż opis Końca sugeruje, że jest to proces, a nie krótki moment, że opisana sytuacja trwa i ma jakiś swój dalszy ciąg. W kategoriach biblijnych (ściślej: apokaliptycznych) jest to aluzja do idei, że powtórne przyjsię Jezusa zostanie poprzedzone czasem powszechnej zbrodni oraz panowaniem kłamstwa i fałszu. W sztuce europejskiej ten okres, zwany czasem Antychrysta, był wielokrotnie eksplorowany, a nie można zapominać, że Tadeusz Różewicz był z wykształcenia historykiem sztuki i jego twórczość często karmi się obrazami. Z tej perspektywy otwiera się jeszcze jedna możliwość interpretacyjna. Może nie jest to opis zakończony już Sądu Ostatecznego, lecz zaledwie jego początek – znany z Apokalipsy czas Wielkiej Bestii? Czy, przywołując nieobce Różewiczowi wielkie dzieło Luca Signorellego z kaplicy San Brizio, może można uznać, że jest to sytuacja jak z fresku *Czasy Antychrysta*? Pewności nie ma, ale też brak jest argumentów przeciwnych takiej koncepcji. Na pewno nastrój wiersza i fresku są podobne. Tyle, że przecież takich obrazów jest więcej. Bliższe czasowo byłyby złowieszcze wizje Zdzisława Beksińskiego. Ten rodzaj lektury, nawiązujący do malarstwa (raczej do pewnego typu malarstwa niż konkretnej realizacji), też znajduje swoje uzasadnienie.

Bez względu na wybór interpretacyjnej ścieżki potwierdza się pierwotna intuicja: biblijne obrazy i archetypy albo przez swój dobór, albo przez przekształcenie prowadzą do ponurej wizji aksjologicznego upadku. W tradycji chrześcijańskiej funkcjonują dwa rodzaje opisów końca świata i tylko jeden z nich – jako Dzień Sądu (albo w tradycji protestanckiej Dzień Gniewu) – wykorzystuje apokaliptyczne obrazy zagłady i zbrodni. Natomiast druga część judeochrześcijańskiej wyobraźni religijnej podkreśla radosny charakter paruzji – jako jutrzeńki sprawiedliwości. Złowrogi świat, pozbawiony wiary, nadziei i miłości (cnót – bądź co bądź – teologicznych) – oto fundament najczarniejszego pesymizmu w dziele Tadeusza Różewicza. W jego katastroficznej liryce emocjonalna amplituda jest tym większa, że nie dotyczy zagłady historycznej (a w każdym razie nie przede wszystkim), ale samego fundamentu, czyli metafizycznego sensu istnienia świata. Od-

powieź Muzy jest więc bezwzględna: odarcie człowieka z wiary, nadziei i miłości – oto najstraszniejszy Koniec, swą potwornością przewyższający najbardziej makabryczne opisy wzięte z Apokalipsy św. Jana. Znika bowiem nie tylko dobro, ale także i zło, a na dodatek rozwiewa się podstawa jednego i drugiego. Takiego końca świata, w którym – co gorsza – znika także jego metafizyczna zasada, mógłby się przestraszyć nawet Herkules z wiersza Hölderlina.

Józef Maria Ruszar

**Late for Parousia? Tadeusz Różewicz's bleak "land without light"**

Is it possible to be late for the Parousia and the Last Judgment? Judging by the Tadeusz Różewicz' line \*\*\* *Einst hab ich die Muse gefragt* – yes. Perhaps we live in a strange times of millennium after the „death of God” and therefore devoid of The Grace and therefore Tree of the Knowledge of Good and Evil withered in the „land of no light”, and the Burning Bush is nothing, but ash (poem: *heart goes to the throat*).

Presentation of „junk civilization” also arise in the context of the apocalypse realized as the manifestation of the power of the Prince of This World (poem: *Creed*). So this is the time after the good world had been stolen people. Secondary one is the name – „miserable time” (Hölderlin), „barren land” (Eliot), „the land of Ulro” (Milosz) or „garbage world” (Różewicz) – it is always important state of powerlessness to find holiness in the modern world.



Oksana Labashchuk  
Ternopil Volodymyr Hnatyuk  
National Pedagogical University, Ukraine

## **Taras Shevchenko as Sakrum of Maidan: on values during the revolution**

The revolutions and social upheavals generate specific forms of national spiritual culture. Maidan (Euromaidan) or the Ukrainian Revolution of Dignity, the armed confrontation to Russian aggression in the eastern Ukraine caused a kind of collective creativity flash of the Ukrainians. Poetic texts, posters, videos, which were broadcast primarily in the social networks, graffiti on the streets have become striking phenomena of mass culture.

Without a doubt, the phenomenon of Maidan can be examined from the point of view of various humanities disciplines: history, philology, political science, psychology, art, etc. For me, the Maidan is of interest primarily as a cultural phenomenon, as a kind of manifestation of the collective mass consciousness. Maidan here will be treated from the point of view of the methods that the researcher is provided with by anthropology and folklore studies.

Ukrainian folklorists have already drawn attention to the specifics of folk art in the age of revolution. Examples are the articles by Aleksandra Britsyna, Inna Golovakh, Elena Chebanyuk which are devoted to the First Maidan, or the Orange Revolution in Ukraine in 2004<sup>1</sup>. The specificity of the First Maidan is its carnival character, lack of tough confrontation

---

<sup>1</sup>O. Britsyna, I. Golovakha, *Karnaval revolucii*, „Krytyka” 2005, no. 3(89); O. Chebanyuk, «Oranzhevaia revoliucija» v folklorie kievskih ploshchadej i ulic, [in:] *Rosija i Ukraina: etnopoliticheskie aspekty vzaimodejstvija*, Moskva 2007.

between protesters and security forces, determined the direction of the creative activity of the masses (the symbolism of the orange colour, the feeling of a person acquiring self-esteem and feeling a sense of unity with like-minded people). It is impossible not to take into account the fact that the form of broadcasting of socially important information has fundamentally changed within 10 years between the two Ukrainian revolutions. If the Ukrainians received information about the Orange Revolution primarily through the television broadcast of opposition channels, the leading news items during the second Maidan are taken from the Internet and such digital social networks as Facebook, becoming the main form of transference of political, cultural and socially important information. The proximity of the nature of messages' broadcast in the digital environment and traditional folk communication was highlighted by the Polish folklorist Violeta Krawczyk-Vasilevska:

Before our eyes, the digital culture is developing, which causes adequate and a different changes in various spheres of life of modern high- and medium-developed societies, as well as those societies that are approaching them. As the triumphal procession of "the technopolis" (a term by Neil Postman) continues, digital culture becomes a living laboratory of social sciences<sup>2</sup>.

According to the researcher, e-culture, or already electronic folklore, can exist in two forms – verbal texts and visual information (pictures, cartoons, posters, etc.). Dynamism and rapid development of the digital culture at the moment add to the list video clips, the transmission of which also takes place according to the laws of folk communication, and which because of syncretic nature of broadcast material is able to make significant influence on the public consciousness. It is important to pay attention to one thing: the number of "reposts" and "likes", which become a separate message, is usually fixed in social networks, and it gives the opportunity to follow what information resonates with users.

The subject of this article will be the process of forming of national symbols during the Ukrainian Revolution of Dignity, which is directly related to the transformation of social and national values. At least two points require comments here. The first is my understanding of the concept of "value". Here I use the approach proposed by the Ukrainian historian Jaroslav Hrytsak. In order to understand what values are, it's needed to look at what they are opposed to. Values are not interests. Interests in society are always a subject of bargaining and compromise, while values are not

---

<sup>2</sup>V. Kravchuk-Wasilewska, *E-folklor jako zjawisko kultury digitalnej*, „Literatura Ludowa” 2008, no. 4–5, p. 26.

subject to compromise. Jaroslav Hrytsak believes that basic human values are self-identity and security<sup>3</sup>. Strictly speaking, Euromaidan itself arose as a consequence of violations of a Ukrainian's fundamental values: first, in the form of student opposition, there was a threat of self-identification with the European world, in opposition to the imposed identification with the Russian and Asian world. After students' beating in November 30, 2013 there was a threat to the feeling of security: the government showed signs of approaching dictatorship.

The second point, which requires comment, refers to my understanding of the revolutionary process as a factor that will completely change the consciousness of its participants. The behavior of the direct participants of the revolutionary process, as well as the people supporting the revolution, provides distinguished from the ordinary, ritualized behavior of its participants, and their actions contain signs of the so-called "altered state of consciousness"<sup>4</sup>. The peculiar features of altered states of consciousness characteristic of "the revolution" are the revision of the system of social, national, civic values, emotional lift, clear marking of significant events of the surrounding world according to the system of binary oppositions, the most important of which are the opposition friend / foe, positive / negative, future / past, increase of the participants' in the revolutionary events creative potential.

What are the semantic transformations of the social values system that occurred during Euromaidan? First of all, it is the negation of the existing power structure. The President, the guarantor of the Constitution and sovereignty of Ukraine, loses legitimacy in the eyes of a significant part of its citizens. And since the legal procedures of impeachment are not possible, the forms of humiliation and ridicule at the head of the state by way of cultural means appear.

One of the most popular at the beginning of the revolutionary events in Ukraine was the music video "Vitya, ciao!"<sup>5</sup>. The musical basis for this video was the song of Italian partisans of World War II era "Bella, ciao!" ("Farewell, my beauty!"). The symbolic humiliation of President Yanukovich is achieved by using both text and the selected video sequence. The first frame of the clip is wet, drenched by rain President. The head of the vertical power is not only shown in ridiculous and absurd form (jumping on the stumps, dancing funnily), his "antistatus" in the eyes of the par-

<sup>3</sup> J. Hrytsak, *Zhytt' a, smert' ta inshi nepryjemnosti (statti ta esei)*, Kyiv 2010.

<sup>4</sup> W.I. Kharitonowa, *Zagovorno-zaklinatelnoe iskusstvo vostochnykh slavian: problemy tradicyonnykh interpretatsiy i vozmozhnosti sovremennykh issledovaniy*, Moskva 1999.

<sup>5</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=s38DhbDJWj> [access: 20.02.2015].

ticipants in the revolutionary process is emphasized in the footage showing the movement of Yanukovych in the reversed direction, “hammering” him in the earth by fir wreath falling over the President during the laying ceremony, slamming doors of the Varhovnoy Rada building in the face on the day of his inauguration. Confrontation participants are presented in the video with clear hierarchical and ethical characteristics. On the one hand, the representatives of the state are endowed with the authority and unlimited powers, depicted as the forces of darkness (police beating protesters, prosecutors overstepping the demonstrators lying on the steps (the event “you stop short at the law, then you stop short at us”), subordinates kissing the ring of the ruler (behavioral marker of the Italian mafia). On the other hand, the result of this power: the female students beaten, a bloodied journalist, imprisoned protesters. In opposition to the acts of “old” authority and social “downtrodden” Yanukovych “sprouts” of something new appear in the music video: a girl, wrapped in the flag of Ukraine, young people gathering under the flags of the European Union and the Polish resistance movement “Solidarity”, artifacts of Euromaidan: national flags of Ukraine, construction helmets, the piano painted in yellow and blue colors.

Another folklore way of the existing government’s social status humiliation demonstrates the performance of participants in civil confrontation on the stage of Maidan<sup>6</sup>. Girls performing on stage (one of them is the famous Ukrainian writer and public figure, Irena Karpa) use the traditional Carpathian folk genre kolomyjka. Kolomyjka is an improvisational genre capable of updating content using traditional melodies.

На Майдані я була з Європрапорцями –  
 За Європу голосую руками й ногами.  
 [...]
   
 На Майдані я була – маю в нього віру,  
 Бо в Європі хоч жити, а не у Сибіру<sup>7</sup>.

Most of the performed from the stage of Maidan kolomyjkas are devoted to ridicule and humiliate the serving President Yanukovych. The main artistic device used here is aposiopesis when the text involves the use of obscene word, guessed by the audience and is replaced in the performance by a neutral word. The same word-play is used by the authors of satirical posters of Yanukovych.

<sup>6</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=vee3dzsz1Mg> [access: 20.02.2015].

<sup>7</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=vee3dzsz1Mg> [access: 20.02.2015].



The humiliation of the President, the denial and destruction of the power structure require the construction of personal system of values, where a worthy object, causing respect and reverence would occupy the place of the sacred peak of the power hierarchy. It is significant that the participants of the protest movement used the national anthem and the national flag of Ukraine very actively. Commenting on the phenomenon of widespread use of the national anthem and the flag by the protesters, one of the Facebook bloggers wrote that if the government uses force to those carrying the national flag and singing the national anthem, then this power occupational.

In addition to the use of state symbols as revolutionary symbols the society feels the need for the man who would become the leader and symbol of the Ukrainian Revolution of Dignity. Unfortunately, neither the Ukrainian opposition nor the protest movement has generated a single leader, the need for which the Ukrainian society felt so acutely. However, the need to give the symbol of the revolution human traits was so strong that it caused the search for a leader, if not in the present, then in the past. Taras Shevchenko became one of the symbols of the Ukrainian Revolution of Dignity. I will try to demonstrate the basic forms and aspects of the use of Taras Shevchenko's image and poetic text, as well as to determine the pragmatics of the phenomenon under investigation. Two forms of embodiment of the Shevchenko phenomenon appear to us the most expressively in the studied material. These are a portrait of Taras Shevchenko and poetic words of the great Kobzar. According to the recollections of the residents of Kyiv, Taras Shevchenko's portrait first appeared on the walls of the Kiev city hall at the beginning of the protest movement, in December 2013. This portrait replaced the image of Stepan Bandera, who did not become a consolidating national symbol.

The artifact of the Revolution becomes not just the portrait of Shevchenko, but Maidan creates its Shevchenko, placing Kobzar's portrait in the most unusual modern contexts: Shevchenko on the Grushevsky street in the city center on fire, Shevchenko with a Molotov cocktail in his hand, Shevchenko with a bat, with a car tire on the shoulder (the protesters in the city center were burning tires).

One of the messages which the creators are trying to convey to the recipient, is the modernity of Shevchenko, his "refinement" in the context of the modern society. So Shevchenko appears in the image of Elvis Presley or Shevchenko-Buddha. Shevchenko is shown like Che Guevara on one of the portraits, and respectively his name is interpreted as She Vchenko. The first



Shevchenko as Che Guevara



Shevchenko with a tire on the Grushevsky street in Kyiv

syllable She becomes the like Che, causing the association with the legendary Latin American revolutionary.

“Shevchenko the Doer” becomes one of the variants of the image: the poet carries a tire on the Grushevsky street, resets Lenin monument from the pedestal, that is personally trying to change the country. Even a hundred-hryvnya note which depicts Shevchenko gets the revolutionary interpretation. The face of Sergei Nigoyan, one of the heroes of Maidan, emerges instead of the Kobzar’s portrait.

The photo of Independence Square at night, where you can see the features of Shevchenko’s portrait requires special interpretation. The story of the appearance of the face of the Holy Virgin is the famous legendary story of Ukrainian folklore. Epiphany denoted a certain, special, holy place, around which a kind of sacred center is formed, pilgrimage to the holy places are made. Epiphany or Theophany as a phenomenon of spiritual culture is considered in details by Mircea Eliade<sup>8</sup>. Folk legend treats Epiphany as absolutely positive symbol that gives hope, liberation and salvation. It is obvious that by following this logic, Maidan, the sacral center of the Ukrainian state, must become a place of occurrence of the main national symbols and sacred object, the Great Kobzar, and his appearance must give hope for a miraculous salvation, liberation, the embodiment of Taras’ covenants. It is appropriate to recall that of the same value is for Ukrainians the belief about the appearance on Maidan of the Archangel Michael, who, according to folk beliefs, defended people on Maidan in the hardest night of 18 to 19 February during the confrontation with the security forces.

The use of Great Kobzar’s poetic lines was a specific phenomenon of spiritual culture of Maidan. The lyrical lines, written just about two centuries ago, not only became relevant to our times, but also turned out to be a kind of a revolutionary program, a guide to action.

The portrait of Shevchenko in balaclava with the inscription that recreates almost exactly the line from the poem “Hamalia” was one of the most popular: “Вогонь запеклих не пече”. This poster appeared in the network after “Вогняного Водохреща” (“Fiery Baptism”), at the beginning of the confrontation between protesters and security forces on the Grushevsky street.

Folklore as a sensitive barometer of social attitudes accurately reflects the true attitude to a particular literary classics and his works. Classics are assumed to make parody on, treating them a little ironically because

---

<sup>8</sup> M. Eliade, *Sviashchenn'e i myrs'ke; Mify, snovydyn' a, misterii; Mefistofel' i androgin; Okulyzm, vorozhbystvo ta kulturni upodobann' a*, transl. G. Korian, W. Sachna, Kyiv 2001.



Taras Shevchenko Face on Maidan



of a consequence of excessively zealous advocacy of classical works. The folklore of Ukrainian students, for example, gives examples of parody of Shevchenko's "Заповіт" ("Will"):

Як умру, то поховайте мене край дороги,  
Алгебру й геометрію положіть у ноги.  
(Folklore record of Oksana Labashchuk)

"Заповіт" starts with the following lines:

Як умру, то поховайте  
Мене на могилі  
Серед степу широкого  
На Вкраїні милій...

Such treatment of the classical canonical text, its transference from high to low style are typical of the folk tradition. The revolutionary interpretation of the Word saves a sense of high register in the reading of Shevchenko's poetry. The classic's lines suddenly become urgent and in tune with the revolutionary reality. Moreover, they are a direct guide to action, showing the Ukraine's path of renewal. In this case, the "Kobzar's" lines can be defined as a precedent text confirming the importance of what has been said to all the bearers of certain cultural traditions.

Shevchenko articulates the concern for Ukraine's future, says about his own involvement in the fate of his native land in the lines used by the creators of the revolutionary poster. Actually millions of Ukrainians felt themselves personally involved in what was happening in the country at that moment:

Та неоднаково мені,  
Як Україну злії люде  
Присплять, лукаві, і в огні  
Її, окраденую, збудять...  
Ох, не однаково мені.  
У казематі

Some Taras Shevchenko's lines, used in the revolutionary poster, sound like revolutionary slogans and direct guide to action:

Борітеся – поборете!  
Вам Бог помагає!  
За вас правда, за вас слава  
І воля святая!

Кавказ  
 Свою Україну любить,  
 Любить її... Во время люте,  
 В остатню тяжкую минуту  
 За неї Господа молить.  
*У казематі*

One feels that the lines from “Kobzar” became for Ukrainians a kind of “Holy Scripture”, the text in which people search for the answers to the most burning issues of our time, look for the same emotions that they feel themselves, look for spiritual support and reassurance:

Окрадені, замучені,  
 В путах умираєм,  
 Не молилось чужим богам,  
 А Тебе благаєм:  
 Поможи нам, ізбави нас  
 Вражої наруги,  
 Поборов Ти першу силу,  
 Побори ж і другу,  
 Ще лютішу!..  
*Давидові псалми*

The appearance of the Great Kobzar’s poetry and his portrait in the form of graffiti on the walls, writings on cars is the evidence to the sense of involvement of his poetic lines with the events that Ukrainians had to endure during the Revolution.



At one time Gregory Grabovich very accurately determined that it is Shevchenko who was the creator of Ukrainian national myth. During the Ukrainian Revolution of Dignity Shevchenko himself becomes a mythological character. His personality, his word, image take sacred significance. Simultaneously there is a way of modernizing the classic. It seems that the poet can be found on Maidan or Grushevsky street. Remarkable poetic lines of “Kobzar” are in tune with modernity, become the verbal form of the feelings and emotions that arise in man caught in a whirlwind of revolution.

Oksana Labashchuk

**Taras Shevchenko as Sakrum of Maidan: on values during the revolution**

During the Ukrainian Revolution of Dignity the reassessment of social and cultural values is taking place. The current president, the government, the law enforcement agencies are subjected to pillory and humiliation by means of mass culture. At the same time, a new sakrum, i.e. symbols and values that embody the revolutionary ideals, is formed. One of the main symbols of the Ukrainian Revolution of Dignity is the Ukrainian poet Taras Shevchenko. Protesters use the portrait of Shevchenko and the poetic lines from his book “Kobzar”. The image of Shevchenko is sacralized, his poetry takes the functions of the Holy Script, the poet is seen as our contemporary. The forms of transference of the revolutionary creativity are posters, videos, which are broadcast in electronic form, as well as graffiti on the cities’ streets.





Jana Juhasova  
Katolícki Uniwersytet w Ružomberku, Słowacja

## **Pilate's Wife: Involvement in women's poetry and its spiritual dimension**

### **Introduction**

One of the progressive trends of contemporary Slovak art is represented by the so-called anaesthetic poets. Their determining feature is the suppression of traditional emotionality and the processual character of the text. The position of substantial „self“ is weakened in terms of its withdrawal/disappearance from the text or because of its diffuseness and multiplication. The diction remains on a factual level, the discourse is inexpressive, almost protocolar.

The applied processual form is characteristic for its broad textual space (composition of the field), dominated by the recording of paratactic ordering of textual segments: “The structure functions as a process, sequence of things”<sup>1</sup>. Meaning is not enclosed in a limited space (for example, in one poem), its generating permeates whole textual blocks, a collection or a broader context of an author's work. It does not arise from the conscious culmination point of a meaning given beforehand, but it consolidates as a kind of sedimentation in the process of creation and its reception in the sense of “infinite approaching” (K. Kucbelová, collection *Duály* [*Duals*],

---

<sup>1</sup> E. Somolayová, “K princípu procesuálnosti (v tvorbe Ivana Štrpka a Martina Solotruka)” [“To the Principle of Processuality (In the Works of Ivan Štrpka and Martin Solotruk)”], In *K axiologickým a poetologickým aspektom slovenskej literatúry po roku 1989 II* [To the Axiological and Poetological Aspects of Slovak Literature after 1989 II], M. Součková (ed.), Prešov 2007, p. 74.

2003, p. 12). Authorial strategy is the variational distribution of elements recurring to the textual field and their installation into differently modelled, mutually communicating contexts in the sense of affinity or dissimilarity<sup>2</sup>: “(I keep coming back) (metronome) / (two-dimensional interpretation)” (Ibid., p. 56). Ľubica Somolayová points out that, in contrast with the expressive analogical associative form using the principle of parataxis, which was used for example by avant-garde movements of the first half of the 20<sup>th</sup> century, based on the dispersion of meaning, discontinuity of parts (centrifugation), “organic or processual form values their assimilation, fusion and for that reason their constitutive feature is wholeness manifesting itself as the synthetic imagination”<sup>3</sup>. In this way the processual form of writing aspires to the cognitive understanding of the world even though it is in motion and incessant action.

The strategies of processual art with significant artistic potential are also used by a group of women authors who entered the literary circles in the last decade of the 20<sup>th</sup> century, but mostly in the first decade of the 21<sup>st</sup> century (Nóra Ružičková, Mária Ferenčuhová, Katarína Kucbelová, Jana Pácalová, Veronika Šramatyová, Ľubica Somolayová, Zuzana Husárová). In the present, some of their work displays the inspirational voice of committed, involved poetry in terms of the active participation of art in public events. At the same time, literary science connects initiatives which can be characterized as a passage from “an experiment to involvement”<sup>4</sup>, with initiation manifestations of a new literary historical stage, the post-postmodern phase of art: “Postmodernism is over [...] and its demise was precipitated by the loss of readership background in the altered political climate whose movement was started by the terrorist attacks in New York (2001), later in Madrid (2004), London (2005) and Norway (2011). Intellectually and academically oriented postmodernism proved to be unable to bring answers to upcoming social topics”<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Ibid., pp. 74–75.

<sup>3</sup> Ibid., p. 73.

<sup>4</sup> I. Hostová, “Betóny, brizolity, omietky. Poznámky k postsocialistickému a postapokalyptickému v súčasnej poézii” [“Concretes, Brizolites, Plasters. Notes on the Post-socialist and Post-apocalyptic in the Contemporary Poetry”], In *Romboid* 2014, No. 5–6, p. 95.

<sup>5</sup> J. Gavura, “Slovenská poézia po postmoderne (k básnickým zbierkam 2012–2014)” [“Slovak Poetry After Postmodernism (To the Collections of Poems 2012–2014)”], In *Romboid* 2014, No. 5–6, p. 88. As a manifestation of the new phase of art, the author paraphrases the findings of Y. van Dijk and T. Vaessense: arrival of digital technologies, problematization of irony, orientation on reality, awareness of duty (to the society), transition from experimental forms to traditional ones, self-reflection, approaching the reader by authors being personally available by means of public presentations in media, blogs. (Cf. Ibid., pp. 88–89).

The subject of our interpretational reading will be the work of Katarína Kucbelová (1979), which manifests a pronounced dimension of social involvement. We proceed from its reconstruction towards its spiritual reflection. An important fact is that the author's texts do not compromise the demanding aesthetic standards. Contemporary literary criticism welcomes the way Kucbelová presents social involvement.<sup>6</sup>

### Spaces and Routes of the Diffusion Subject of Katarína Kucbelová

So far, Katarína Kucbelová has published four collections of poems: *Duály* [*Duals*] (2003), *Šport* [*Sport*] (2006), *Malé veľké mesto* [*Little Big City*] (2008) a *Vie, čo urobí* [*He Knows How He Will Act*] (2013). Involvement does not become the dominant gesture until the last collection. It seems that its appearance is surprising and sudden but repeated reading of her work indicates her disposition towards involvement from the beginning. In the collection *Vie, čo urobí* [*He Knows How He Will Act*], involvement is presented in a non-clichéd way, since on the thematic level its absence is more emphasized. On the one hand it focuses the attention on the closed subjectivity living in indifference, fear and media manipulation and is negatively involved by “not being involved” (for example the poem “Čas izolácie” [“The Time of Isolation”], p. 11). On the other hand, we observe human (especially neighbourly) violence developing inconspicuously into social catastrophes. The quote “He knows how he will act” can refer to the decision of Ľubomír Harman, who shot dead six members of one family and fatally injured an onlooker on 30 August 2010 in Devínska Nová Ves, as well as Anders Breivik, the perpetrator of the terrorist attack on 22 July 2011 in Oslo and on the island of Utøya, during which seventy seven people were killed. Although the author does not specify the events, she works with hints and emphasizes the interconnection of the personal and global.

<sup>6</sup> See for example D. Rebro, “(S)poznaj svojho suseda” [“Know Your Neighbour”], In *K poetologickým a axiologickým aspektom slovenskej literatúry po roku 2000 II* [To the Poetological and Axiological Aspects of Slovak Literature after 2000 II], red. M. Součková, Prešov 2014, pp. 182–195; I. Hostová, “Skok viery. Katarína Kucbelová: *Vie, čo urobí* (2013)” [The Leap of Faith. Katarína Kucbelová: *He Knows How He Will Act*], In *Medzi entropiou a víziou. Kritické a interpretačné sondy do súčasnej slovenskej poézie* [Between Entropy and Vision. Critical and Interpretational Probes into the Contemporary Slovak Poetry], Prešov 2014, pp. 46–50; L. Biznárová, “Metafora nepokoja – J. Gavura, Malý náskok (rubrika Konfrontácie)” [The Metaphor of Restlessness – J. Gavura, Small Headstart (Column Confrontations)], In *Romboid* 2014, No. 2, pp. 27–30; M. Haugová, “Asymetria zla” [“The Asymmetry of Evil”], In <http://kultura.pravda.sk/kniha/clanok/303264-asymetria-zla/> [Accessed 03/11/2014]; E. Urbanová, “Vie, čo urobí v ohrození” [“He Knows how He Will Act in Danger”], In <http://www.iliteratura.cz/Clanek/33943/kucbelova-katarina-vie-co-urobi> [Accessed 03/11/2014].

Since meaning in processual poetry is gradually being fixed in a broad textual field, it is important to observe how the dominant involvement feature of the last collection corresponds with the author's previous oeuvre; it emerges from it or it is possible to interpret the feature from it. Retrospective reading also uncovers important ideological starting points of the author's work which can help us understand it in the context of the spiritual theme.

Mainly in her first three collections Kucbelová's concentrated interest is focused on the principles of multiplicity and dynamics. In the case of the first two collections, the titles point in this direction. Duality ("seemingly dual: seemingly one", *Duals*, p. 12) is an abstracted, seemingly further indivisible principle of Kucbelová's universe. In her understanding it is being authenticated on the basic entities of being, such as the subject, relationship between partners, human cohabitation, natural processes: „surface touches the surface: / :created by me: created by you: / :unreadable on its own:“ (*Duály*, p. 17); „when I name people / I name myself in their situation / I name them by my names“, „they become me / I become them“ (*Šport*, poem “vdychují mi život” [“they breathe life into me”], p. 21). In the collection of poems *Šport* [*Sport*], she establishes a symbiosis of the relationship of the body and soul, the life of an individual in the personal, that is existential as well as universal, biological dimension. In the collection *Malé velké mesto* [*Little Big City*] the duality is perceived as a combination of the history and present of a city and through the questions of memory and its unreliability, also as a principle of creating the history and identity of an individual.

In the collection *Šport*, the processual character of being is hinted at through the processes of breathing which fundamentally determine human life. The chemical reactions of metabolism are linked with mental conditions which, in case of discord, disrupt the equilibrium and gradually or abruptly lead to a collapse; but they can also renew the homeostasis: “through chemical reactions // digestive organs / I let them leave // discontent / - fear / - anger / - sadness / healthy empty matter / fights for equilibrium / by incessant movement” (poem “trávím čas“ [“I am spending my time”]). The processes taking place in a living organism are, on the one hand, terminated by death, but in their new form enter the stream of a broader universe through transmitted genetic information of the transforming processes in an organic nature (“equilibrium must be maintained / I need not” poem “trávím čas“ [“I am spending my time”], p. 64). In the collection *Malé velké mesto* [*Little Big City*], the process reflected is

the exposed passage of time and the dynamics of life of the contemporary city inhabitant: "in the streets the events are changing / the streets keep borrowing different names / we change the streets / and keep borrowing different flats" (*II*, p. 10).

To sum it up, we can claim that the all-permeating centripetal theme of Kucbelová's oeuvre can be considered to be the concentrated learning of the subject in its multidimensionality and indivisible coexistence in a complex and moving network of biological, social, cultural and historical relations. The subject herself is expressed as: "essential in the whole" (*Duály*, p. 17).

In the first three collections, both principles – processuality and duality - also enter the textual field by means of recording. Motives are ordered paratactically and at the same time variationally. At different places in her poems, textual segments or collections, the author repeatedly quotes/variates certain statements, whereas the nature of the textual field invites their reading and understanding in a new context. The meanings become temporarily stabilized as if in a spiral-like, constantly renewed and broader horizon of experience and that creates an impression of objectivization of the cognitive and evaluative process without pressure from such subjectifying agents as pathos, markedness or expressivity. Different variations of movement, achieved by methods of decelerated or accelerated course of events / reading, take part in the transmission of energy with a nuanced outcome (for example peaceful meditation, reflection, accelerated movement, tension, anxiety). Although in Kucbelová's poetry the concept, she admits, is given in advance ("information must be / in the first place // then the plot is invented / from which it should arise / in the ideal case, a story / or at least / an easily grasped metaphor", *Malé velké mesto*, *XIII*, p. 26), its realizations are surprising in terms of differentiation, nuancing and weaving of points of view, and from them the resulting new ambiguous meanings. The author's protocolar pragmatism and abstractness of expression encourages these differentiations and deepening of meanings, since it forces the reader to fill in the empty spaces, suggested but unspecified concepts from the point of view of his or her own experience.

### **Between Passivity and Activity**

The relation of the human being to a community, which is the starting point of the poetry of involvement, appears in Kucbelová's work from her debut, even though at the beginning only as a theoretical concept – the meditation over the world and the man in it. Especially in the first two

collections, the author presents her opinion based on an organic, more or less passive, inclusion of the subject in a broader whole, reminiscent of the Taoist concept of “acting by non-acting”. It seems to draw from the observation of nature where organisms, thanks to their genetically encoded information, know exactly what to do without them consciously asserting themselves at the expense of others and thus help to preserve the global homeostasis. The ambition of Kucbelová’s lyrical subject is to share the harmony of the whole by her caring passivity, persisting in the meditative and concentrated position: “do only tiny / movements not disturbing” (*Duály*, p. 26); “I also exhale the desire / to be the least important part” (*Šport*, poem “vydychujem” [“I exhale”], p. 59). In the first collection, the category of “self” is also indistinctive on the level of stylization.

In the last two collections, the emotionally determined expression “crowd” is being more frequently emphasized and it acquires ironical and expressive connotations: “I am walking over the days / trampled by the crowd” (*Malé veľké mesto*, XXXIV, p. 52); „(the ability of crowd / to create individuals / similar thanks to the only goal / to be different)“ (Ibid., IV, pp. 12–13). It is characterized by inauthenticity, conformity; it is abused by the “powerful”. Its manifestation is the gradual lulling of attention which leads to destruction. The lyrical “self” renegotiates the concept of subject as a link in the network of human relationships.

Involvement sustaining the homeostasis of the community by creative/ active participation in its ventures shows itself more since her collection *Malé veľké mesto*. The collection is closed off by a poetically modelled desire of the subject to create alternative maps of the city and thus neutralize its propensity to erode due to incessant change as well as forceful interventions: “rewrite on the city map / you live in / names of streets, squares, roads / paste new / parks, gardens, lakes / redirect roads / add statues, fountains, alleys / [...] / change the purpose of public spaces and buildings / or replace them by the previous ones“ (*Malé veľké mesto*, poem “Pocta J. K.” [“Tribute to J.K.”], p. 54). To make sure the equilibrium is maintained, it requires the efforts of perceptive individuals, rallying themselves against the apathy of the crowd as well as devious behaviour of individuals and institutions. The subject re-evaluates her approach to “living with others”: “it is never me / who dials the number // maybe that is the problem” (*Malé veľké mesto*, XXII, p. 39). From the initial gesture – involvement as creativity - in the collection *Vie, čo urobí*, the author shifts towards a loss of

indifference towards what is happening in society encapsulated in the key question: "Can intolerance be tolerated?"<sup>7</sup>.

Involvement as the new feature of the author's poetry also initiates questions leading towards the ethical and aesthetic measure between the "disappearance" of the subject in the real and textual space we were used to in the author's previous work, and its new, consciously inscribed, trace. The most significant change, pointing to a more personal impression of the subject into the text is the experiential character of the collection *Vie, čo urobí*. Abstractness is replaced by concreteness, processuality acquires the form of story fragments. The "self" is still more in the role of observer and evaluator of the perceived, but at the same time it is accentuated through the heightened linguistic expressivity and also as a category embedded in family relationships. In Kucbelová's work, the parental roles, traditionally connected with high thematism, are for various reasons deficient, which is illustrated by a marked zoomorphisation of the human: "father's pack moves around the pub /street motley from the entire city" (poem "Z chvosta svorky" ["From the Tail of the Pack"], p. 6); „my mother is a bird / in the chattering flock in the trees above us / [...] / she lives with other birds and does what they do“ (poem "Vie škriekat' a lietat'" [She can screech and fly], p. 13). In this way the possible position of the "self" as a judge moving beyond the community is weakened, her hereditary marked identity strips her of the presumption of innocence.<sup>8</sup>

However, the author keeps working with confirmed procedures of processual poetry and thus at the same time softens the personal and expressive element. In the collection it feels urgent but not intrusive.

The aforementioned principles can be interpreted from two poems of the collection *Vie, čo urobí*:

I.

#### MILITARY TRAINING (pp. 20–21)

You resist the one whose house is bigger and better, who watches / different TV shows, has a bodily peculiarity, is / more handsome, votes a different political party, pays taxes, is said / to be cursed, is more intelligent, came from a much / poorer country, is taller, whose father was in prison / does not compete, is cursed, has a better education, has a mental / disease, eats a lot of fruit and vegetables, has a different accent, understands

<sup>7</sup> It is important to emphasize that in the non-poetic space, since 2006 the author is considerably involved as a coordinator of the prestigious Slovak literary award *Anasoft litera* which is presented to the best work of fiction of the previous year. The author created it in cooperation with Marek Turňa.

<sup>8</sup> The theme of identity marked by "hereditary sin" especially of the national history is also crucial in the collection of Marcela Veselková *Identity [Identities]* (2013).

a foreign language, has more money, came from a different / city, has a lot of money, a lot of secrets, diligently / recycles waste, came from the neighbouring village, has a different colour / of skin, is a vegetarian or even a vegan, worships a different / religion, is your neighbour, has adopted children of a different / race, has no TV set, has a physical deformation, reads books / has too many children, writes books, has unusual hobbies / is a political activist, lives completely alone, uses foreign / words, has a big dog, is trying to produce minimal / waste, has influential friends, suspiciously often / contributes to a charity, [...] / [...] / knows more languages than you, you don't know whether he exists / doesn't stock up / sometimes it is enough to humiliate him, sometimes intimidate, sometimes / offend, sometimes simply not communicate, not notice / sometimes beat, sometimes kill, you have to be careful / who will protect you if you do not attack in time?

The poem is based on the principle of parataxis. In the stream of expressions, there is clustering of different aspects of a lifestyle that give somebody an advantage or disadvantage in the eyes of the community. Apart from the variety of voice (the poem touches upon diverse aspects of life – background, wealth, partnership, family, education, religion, lifestyle, world-view, fate), the category of compactness is equally applied: similar motives return in the synonymous and pleonastic position (for example „You resist the one whose house is bigger and better”, “has more money”, “is surrounded by luxury”) – as well as in contrast, when the aspects of life are mutually exclusive or contradictory (“has too many children” – “says he doesn't want to have children”; “grew up without parents” – “comes from a respectable family”). The important thing to notice is that none of them is assigned a privileged place. Their equality and mutual interconnectedness in the chosen perspective is also emphasized by identical grammatical structures, for example “*has* a better education”, “*has* a mental disease”, “*has* a different accent”, “*has* a better car”; “*is* taller”, “*is* cursed”, “*is* your neighbor (emphasis added). Thus from the spacial relief only the common feature of incriminated areas – the otherness (of others) stands out. This is also underlined by the verse endings which are broken in the middle of expressions right after the lexemes, like “other, different, foreign, bigger”. At the beginning, the individual is confronted with otherness in a defensive gesture (“you resist”), at the end, it becomes aggressive: “sometimes beat, sometimes kill, you have to be careful”.

A gradual growth of jealousy and fear into obsessive hatred and subsequently an aggressive position is also emphasized by the principle of ac-



celerative movement enabled by the variability and large textual space of the poem. The author used the generous form of the text to transmit to the reader the energy from the slowly growing uneasiness, tension and fear which is characteristic not only for the attacker but, from a different angle, should also have an impact on the reader and wrest him from a passive lethargy.

## II.

## THE FOREST ABSORBS EVERYTHING (pp. 22–23)

The dog finds a leg of the hunted down doe, we saw it alive not long ago / during one of our strolls,

aborted timidity / we don't move, don't breathe / now the prey is the left-over of some other prey

I will shoot them all / he is telling his wife but in fact telling us / we have common memory, we remember the street shooting / are you all right, I am all right / we don't breathe // we have common street and surely many other things / but now we focus on differences // my son will shoot your dog, he comes to jog here / my husband wants us, with each jogger / we meet in the forest since / to think he carries a gun, since then we always / think about it

and the cheek which touches the wet grass is mine / and the dog runs with the bone of my leg / while I am walking with the dog's heavy body in my arms // a boy hidden in the bush believes his mother will find him / and it is always somebody else / he scares // and the forest absorbs everything / only the car seat is stained / and the windscreen wipers disagree with everything / that is going on right now // we are not breathing, we are lying, we are not moving, we are hiding / we are pretending to be dead

Analogously to the "Military Training", the poem "Forest Absorbs Everything" works with a slight irony in its title. The poem is built on the syntagmatic principle. Its actors - a doe, a dog and a man all become victims when their positions shift. The combinatoricity is emphasized in the structuring of the text. Kucbelová suggests fragile links between superior and subordinate positions in which we can find ourselves. Just as the "left-over of some other prey" can become prey (the doe hunted down by people becomes the prey of the dog), similarly the actor - dog can become the prey (the son wants to shoot the dog) and summarily, everybody can become prey ("the dog runs with the bone of my leg / while I am walking with the

dog's heavy body in my arms"). Here again the author uses the principle of repetition of words in different contexts thus causally shifting the situations. From not breathing for purposes of hiding in the position of passive observer we can easily become non-breathing victims. From playing dead we or others around us can become dead for real.

For both poems the principle of interconnectedness is important. Tiny things become large, potential threats real. The homeostasis as an ideal is fragile and it is threatened by every activity/passivity drawing away from its centre. The message of Kucbelová's poetry, as manifested in her oeuvre so far, is the desire to live in harmony and peace, almost inconspicuously, but with involvement in cases, when the harmony is being disturbed and the equilibrium is in danger.

### Involvement as a Form of Spirituality

The expanded perception of the subject that is, on a deep level, interconnected with the structures of the universe (family, society, nature, world as the last horizon) directs the interest of Kucbelová's subject to the position of the common good. One of the key values of her poetry is perfection, recurrently verbalized, which can be understood not only as the category of composition: the perfection of functioning, the perfection of movement ("[perfect movement]", "perfect displacement", *Duály*, p. 7), but also as an ethical principle (the harmony and fullness of good): "(only) by attempting / the perfection we can create imperfection", "necessity to create an ideal" (*Duály*, pp. 10, 11); „we look for a better in the other because we must / it is not an easy work but we manage" (*Duály*, p. 36). With a particular movement of inconspicuous and factual inclusion of her voice into the textual field, the author spreads in her oeuvre not only things that are perceived by senses, cognitively analysed, but also evaluated and accented in their values. Her repeating ethical axioms are modesty, loyalty, sensitive attention and generosity, communication as a non-indifferent interest, creativity and efforts for the common good, tolerance without the acceptance of violence ("I / should be glad that you have / things that you like: *different things than / different people: different things than (I like)*"<sup>9</sup>) (*Duály*, p. 29). The fact that these axioms are not concentrated on the space of the limited poem or any compact system, is an authorial intention. The author's method is the dissemination of particles (motifs, lexemes, quotes) on a level lower than the whole. For this reason it is impossible to unequivocally

---

<sup>9</sup> Italics in the original.

cally evaluate the author's worldview, preferred ethical system, etc. on the basis of her texts. In the sense of "the whole is present, but elusive" her texts radiate energy with an axiological dimension which can be assigned to several systems (for example the Kalokaghatia of ancient Greeks, the ideal of harmony in Eastern and natural religions, Christian universal love, good in the civic dimension) without the option for the reader to identify them but at the same time without ceasing to perceive the spiritual dimension of her work. The author verbalizes the awareness of moving or concealed borders as a position typical to her subject: „constant / detraction of attention / on the border of the opposite“ (*Šport*, poem "dych bez zmeny" ["breath without a change"], p. 16); „I live on the margins of any target group“, „it is not easy to live on the borders“ (*Malé veľké mesto*, XXXII, pp. 49, 50).

Derek Rebro, who focuses on the writing of women which is inspired by poststructuralist movements, emphasizes the multiple identity of a woman<sup>10</sup>, drawing from the experience of motherhood as a chora – the blending of the subject with the maternal body (J. Kristeva)<sup>11</sup> – also manifested by giving precedence to the other (child) before her own (self). This dimension of Kucbelová's work is on the one hand evident in her emphasis on intersubjective relations and processes, but also as axiology which does not need clear-cut self-definition in the system structures.

### From Self-Salvation to Involvement in Religious Space

Although we consider Kucbelová's poetry as an attempt at a spiritual statement outside of religious frameworks<sup>12</sup>, her process, based on self-observation and searching of principles of the universe towards the involvement for the common good, is analogous with the movements in Christian theology initiated by Johann Baptist Metz and Jürgen Moltmann. They started in German theology as a reaction to the experience of the country with the Holocaust and the silence of the "masses" in the second half of 1960s<sup>13</sup>. Involvement is perceived as the transition from exclusive care for one's salvation towards the interest of the common good. It draws from the critical perception of theological tendencies towards privatisation which were highlighted in confrontation with the ideas of Enlightenment and

<sup>10</sup> D. Rebro, *Ženy píšu poéziu, muži tiež* [Women Write Poetry, Men Do As Well], Bratislava 2011, p. 7.

<sup>11</sup> Ibid., p. 10.

<sup>12</sup> In the author's work, we find the affirmative reference to the Christian tradition via the quote of the prayer for the hour of death in her collection *Malé veľké mesto* [Little Big City] (XXIV, pp. 42–43).

<sup>13</sup> R. Gibellini, "Politická teológia" ["Political Theology"], In *Teológia XX. storočia* [The Theology of the 20<sup>th</sup> Century], Prešov 1999, p. 235.

Marxism, as well as the need to relate the eschatological promises to the historical present. The theologians adopted a critical attitude towards post-enlightenment practice in which theology “reduced the practice of faith into the non-secular decisions of an individual”<sup>14</sup>. The „New Theology“ was supposed to develop the neglected relationship between the theory and practice. The starting point were to be the eschatological principles anchored in the biblical tradition such as freedom, peace, justice and atonement, which also began to be understood in the public dimension. In his crucial work *Theology of the World* (1968), J.B. Metz claims: „The salvation that the Christian faith is appealing to in hope is not a private salvation. The announcement of this salvation forces Jesus into a fatal conflict with the public power of his times. His cross stands neither in the *privatissimum* of the personal, individual sphere, nor in the *sanctissimum* of the purely religious sphere. It stands behind the threshold of the reserved, private or protected, purely religious sphere: it stands ‘outside’, as it is formulated in the Letter to Hebrews. The temple curtain was definitely torn. The scandal and the promise of this salvation are a public matter since“<sup>15</sup>. Eschatological theology understood in this way was supposed to become the critical theology (of society) and was supposed to search for categories whose purpose would not only be to “enlighten the consciousnesses but to transform them too“<sup>16</sup>.

Jürgen Moltman called the new theology the theology of hope whose manifestation should be “acts of hope” including acts of resistance (with respect to power and its ideologies) as well as of liberation (of those oppressed and marginalized)<sup>17</sup>. The key image of Moltman’s theology is “the God arriving” and does not understand the future as “some very distant status, but a certain power which qualifies the present with promise and hope, the liberation and creation of new possibilities. As the power of the future, God intervenes in the present. As the source of new possibilities he frees the present from the bonds of the past and the fearful persistence on the status quo. In this way God is understood as the basis of the freedom towards a change of life“<sup>18</sup>.

The new theology was aware of the necessity to penetrate into much broader than religious contexts. Involvement was supposed to become the approach of man building the post-war world in awareness that the catas-

---

<sup>14</sup> Ibid., p. 231.

<sup>15</sup> Ibid., p. 232.

<sup>16</sup> J. B. Metz, “O teológii sveta”, In qtd. in Ibid., p. 232.

<sup>17</sup> Ibid., p. 234.

<sup>18</sup> J. Moltmann, “Die Eigenart christlicher Theologie”, In *Umkehr zur Zukunft*, München 1970, p. 156.

trophe of the war might have been the consequence of its lack. Its presence in the public sphere also initiated the need for new language with a distinctly civil character referring to the vision of Dietrich Bonhoeffer: „It does not pertain to us to predict the day – but the day will come – when people will again be invited to pronounce the word of God in such a way that it will transform and renew the world. It will be a new language, probably not religious at all, but liberatory and messianic as the language of Christ [...]“<sup>19</sup>.

### The Metaphor of “Pilate’s Wife”

The image of Pilate’s wife in Kucbelová’s kind of poetry was selected on purpose. Using common language, the author reminds us of the memory of violence stemming from the selfish indifference in a time of a repeated threat to humanity which affects the new millennium as well. It is analogous to the gesture of German theologians who stepped out of their private–religious sphere into the public–political one. Claudia Procula, the wife of Pontius Pilate sent her husband a plea to free the innocent convicted Christ: “Don’t have anything to do with that innocent man, for I have suffered a great deal today in a dream because of him” (Matthew 27: 19). Although her brave request was left unheeded, it remains as proof of universal love, preached by Jesus, who stood on the other side of the then barricade.

The act of involvement as a token of care for the common good, analogous with the idea of universal Christian love for thy neighbour, can manifest itself even without any ideological frameworks which, however, should not be the reason why it would go unheeded or unsupported. Katarína Kucbelová’s poetry of involvement, as well as the works of other young Slovak women authors (Mária Ferenčuhová: *Ohrozený druh* [*Endangered Species*], 2012, Marcela Veselková: *Identity* [*Identities*], 2013) should not be overlooked.

---

<sup>19</sup> Qtd. in R. Gibellini, *Teológia XX. storočia*, p. 233.

Jana Juhasova

### **Żona Piłata. Zaangażowanie poezji kobiecej i jej duchowy wymiar**

Niniejsze studium jest reakcją na współczesne tendencje w słowackiej poezji – zaobserwowane zjawisko uśmierzenia i znieczulania w twórczości kobiecej, rodzaj pisania procesualnego oraz urzeczywistniany post-postmodernizm – jako nowo rozwinięta odmiana sztuki. Ich aktualnym, a zarazem i wspólnym punktem odniesienia (przecięcia lub skrzyżowania twórczości) jest gest zaangażowania – w znaczeniu opieki nad wspólnym dobrem. W procesie przeniesienia dla obszaru synekdoch w niniejszym artykule, zjawiska te są analizowane w poezji Katariny Kucbelovej (1979), chociaż są obecne także i w innych zbiorach poetyckich, które powstały zwłaszcza w latach 2012–2014, a odnotowane były również u M. Ferenčuhovej (1975) i M. Veselkovej (1981). Zaangażowanie jako gest nieobojętności obecna jest u Kucbelovej, zwłaszcza w ostatnim jej zbiorze *Vie, čo urobí* (2013) [*Wie, co zrobi*]. Dzieło to w słowackiej krytyce literackiej wzbudza znaczne zainteresowanie. Autorka niniejszego artykułu wzbogaca refleksję na temat twórczości Kucbelovej o postrzeganie zaangażowania jako duchowego wymiaru życia. Znajduje wiele analogii między rozwijającymi się tendencjami w twórczości Kucbelovej i dążeniami teologii politycznej, które się łączą z osobowościami J. B. Metz'a a J. Moltmanna. Od zapewnienia sobie własnego zbawienia (potrzeba poznania i zbadania samego siebie) wyodrębnia się konieczność zmierzania w kierunku dobra ludzkości. Tendencje teologiczne do prywatności, które stały się silniejsze w konfrontacji z oświeceniem i marksizmem, mają być zastąpione potrzebą ściągnięcia eschatologicznych obietnic (przrzeczeń) do historycznej obecności, przez krytyczną refleksję o społeczeństwie. Zaangażowanie Kucbelovej jednocześnie nie jest przypochlebianiem się estetycznym standardom tekstu artystycznego, co zapewnia jej oryginalność - rezultat opracowania własnej metody twórczej.

Edita Príhodová  
Katolícki Uniwersytet w Ružomberku, Słowacja

## **Podobieństwa transcendencji w poezji słowackiego modernizmu katolickiego**

Głównym zamierzeniem artykułu jest przedstawienie podstawowych podobieństw transcendentnych dotyczących słowackiej twórczości poetyckiej, zwłaszcza takich autorów, jak: Rudolf Dilong i Janko Silan, którzy reprezentują katolicki modernizm. Punktem wyjścia omawianej problematyki jest zdefiniowanie transcendencji filozoficznej oraz zaszeregowanie twórczości opisywanych poetów do kontekstu współczesnej słowackiej i europejskiej literatury oraz kultury. Podczas interpretacji zawężonej wokół podobieństw transcendencji, przetwarzanej w wielu tekstach poetyckich, będą odwoływać się właśnie do tych konkretnie wymienionych tekstów, napisanych przez wskazanych autorów.

### **1. Filozoficzne opory zrozumienia transcendencji**

Czasownik *transcendere* pojawił się pierwszy raz w filozofii średnio-wiecznej. Transcendencja była przypisywana Bogu jako jego najwyższy atrybut. Bóg był pojmowany – jak podkreśla św. Augustyn – jako substancja, „która przewyższa wszystkie zmieniające się stworzenia, tj. cielesne i zwierzęce”<sup>1</sup>. Punktem przeciwstawnym do właściwości Bożej transcendentno-

---

<sup>1</sup> A. Augustinus, *Evangelium Ioannis tractatus centum viginti quatuor*, [http://www.augustinus.it/latino/commento\\_vsg/index2.htm](http://www.augustinus.it/latino/commento_vsg/index2.htm) [dostęp: 1.9.2014]. Tekst oryginalny: „Magna et summa quaedam substantia cogitata est, quae transcendat omnem mutabilem creaturam, carnalem et animale” (Tractatus. I, 8).

ści jest jego immanentność, to znaczy jego aktywna i ożywiająca obecność we wszystkim, co stworzył.

W zależności od tego przekraczania w najwłaściwszym znaczeniu słowa, opisywana transcendencja dotykała również ludzkiego podmiotu (subiektu) w sensie kierowania człowieka do Stwórcy, tak jak to ponownie zauważył św. Augustyn (354–430): „*Ja som už vyšiel z onej márnosti a vystúpil som vyššie (transcenderam eam) a podľa svedectva celého tvojho tvorstva našiel som Teba, svojho stvoriteľa*”<sup>2</sup> – [pol. Ja już wyszedłem z owej marności i wstąpiłem wyżej (*transcenderam eam*), a według świadectwa całego Twojego stworzenia, znalazłem Ciebie, swojego stwórcę].

Transcendencja, tak jak ją rozumie współczesna filozofia, ma w odroźnieniu od pierwotnego średniowiecznego pojmowania przesunięte znaczenie. Pojęcie określane mianem transcendencja ma centralną pozycję w filozofii Maurice’a Merleau-Ponty (1908–1961). Filozof ten wykorzystał pojęcie transcendencji na określenie stosunku między przedmiotem i światem. Według niego najwłaściwszą charakterystyką człowieka jest fakt, że mamy do czynienia z istnieniem, które dąży na zewnątrz w stronę świata. Człowiek jest określany przez świat (pasywny biegun transcendencji), a w stosunku do świata stwarza (buduje) sobie stosunek (aktywny biegun transcendencji)<sup>3</sup>. Podobieństwem transcendencji człowieka w stosunku do świata jest według niego przede wszystkim postrzeganie, ale także odczuwanie rzeczy, uświadamianie sobie świata jako horyzontu doświadczenia, zdumienie (ekstaza) nad światem, filozofowanie, miłość i wiele innych sposobów, przez które człowiek się realizuje jako istota w świecie i bycie w stosunku do otaczającego go świata (*l’être-au-monde*). Człowieka jako byt (istnienie) w świecie, określa charakterystyka wcielonego przedmiotu, przez co odkrywa się rzeczywistość jego cielesności (fizyczność). „Przekraczanie samego siebie polega więc w pierwszej kolejności na otwarciu wcielonego przedmiotu, przy czym otwartość ta nie jest zatrzymaniem samego siebie czy zrzuceniem tego subiektu (przedmiotu), ale wręcz odwrotnie – jest ruchem zbliżającym się w kierunku z naprzeciwka”<sup>4</sup>.

Oba rodzaje transcendencji – dotyczące człowieka – odczuwają jego ruch w kierunku na zewnątrz od siebie. Odkrywa się stosunek człowieka do kogoś lub do niczego. Specyficznością pierwszego rodzaju transcenden-

<sup>2</sup> A. Augustinus, *Confessiones*, <http://www.augustinus.it/latino/confessionii/index2.htm> [dostęp: 1.9.2014]. Tekst oryginalny: „*At ego iam non eram in illa vanitate; transcenderam eam et contestante universa creatura inveneram te Creatorem nostrum et Verbum tuum apud te Deum tecumque unum Deum, per quod creasti omnia*” (Liber Octavus, 19). <http://www.augustinus.it/latino/confessionii/index2.htm>

<sup>3</sup> R. Zika, *Jednota transcendence*, Praha 2012, s. 16–22.

<sup>4</sup> Tamże, s. 35.



cji, którą przedstawia filozofia św. Augustyna, jest to, że chodzi o religijną transcendencję, czyli przewyższanie samego człowieka w kierunku Boga. Ruch, który został w sposób implicytnie zaprezentowany w słowie *istnieć poza* jest ruchem do góry (przewyższać, iść wyżej), por. wertykalność. Drugi rodzaj transcendencji jest również ruchem, zbliżającym się na zewnątrz, w stronę drugiego. Specyficznością jest to, że nie liczy się z Bogiem, jako z tym, do którego człowiek odnosi się, chociaż absolutnie go nie wspiera<sup>5</sup>. Jest to niereligijny rodzaj transcendencji, przez który został zauważony ruch ukierunkowany na horyzont świata, por. horyzontalność/zjawisko horyzontalności. Pozioma i pionowa transcendentalność nie wykluczają się, co jednak nie oznacza, że między nimi nie ma napięcia, tak jak to możemy zaobserwować w licznych dualistycznych filozofiach i teologiach.

Pierwszym, który skierował transcendencję w kierunku ziemi, był filozof Friedrich Nietzsche (1844–1900). Zwrócił krytyczną uwagę na niezadowolone z takiej chrześcijańskiej transcendencji, która ziemską rzeczywistość (w języku Merleau-Ponty zwracanie się w kierunku: dół) pozbawia wartości: „*Zapřísahám vás, bratří moji, zůstaňte věrni zemi a nevěřte těm, kteří vám mluví o nadpozemských nadějích!*”<sup>6</sup> – [pol. Przysięgam wam, bracia moi, pozostańcie wierni ziemi i nie wiercie tym, co mówią o ponadziemskich nadziejach]. Filozofia Nietzschego zainteresowała także i teologów, a czasami fascynowała współczesnych artystów. Słowacki modernizm literacki znał inspiracje filozoficzne Nietzschego. Jednym z pierwszych słowackich myślicieli, który osobiście rozmyślał nad impulsami filozofii F. Nietzschego pod kątem widzenia literatury i kultury, był poeta oraz teoretyk literatury Štefan Krčméry (1892–1955). W recenzji dotyczącej czeskiego przekładu książki Nietzschego pt. *Tak pravil Zarathustra* odkrył, co znaczy nie tylko dla niego Nietzsche, ale co oznacza jego filozofia dla młodej, współczesnej kultury słowackiej. Krčméry udowadnia, że na początku XX wieku Nietzsche był już obecny w słowackiej kulturze. Młody słowacki pisarz pojmuje filozofię Nietzschego negatywnie, ponieważ krytyczne dla jego generacji wartości były przekształcane w stronę pozytywnych, ogólnie znanych wartości:

Jedna myśl nie jest nam obca, lecz dla tej jednej jedynej odpuszczamy wszystkie. „Pozostańmy wierni ziemi!” – tak reasumuje Zarathustra. Jest to oczywiście protest przeciwko tej chrześcijańskiej i niechrześcijańskiej transcendentności, która pragnie cielesnej śmierci i jest przeciwko oderwaniu się od ziemi, od rzeczywistości. [...] Wydobył z siebie: „musimy żyć!” Powie-

<sup>5</sup> M. Merleau-Ponty, *Primát vnímání a jeho filosofické důsledky*, przeł. J. Halák, Praha 2011, s. 36.

<sup>6</sup> F. Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, przeł. O. Fischer, Olomouc 1992, s. 9.

dział to z taką sugestywnością i prawie z profetyzmem, że rozpoczęło się znikanie wielkiego „nie” i pojawiło się stwarzanie „tak”! Widoczna w tym jest pozytywna strona Nietzschego, która przedostała się do ogólnego poglądu Zarathustry i do wyrażania naszych zdań i sposobów myślenia. [...] Dzisiaj prawie każdy kierunek znajdzie w swoich dążeniach coś z Nietzschego, a także coś w sobie z niego. Wszystko to wydaje się być bardzo dziwne, chociażby ze względu na fakt, że socjalizm powołuje się na niego, zuchwałego arystokratę, że hołd składa mu feminizm – jako osobie znieważającej płć żeńską – oraz, że teolog mówi: „Nietzsche przywiódł mnie do chrześcijaństwa”. Jest to dziwne, ale chyba nie niezrozumiałe. Wszyscy mamy coś z Nietzschego, ale całego nie posiada nikt, co chyba nie jest pożądane. Nawet książka Zarathustry jest „dla każdego i dla nikogo”<sup>7</sup>.

Zrozumienie człowieka jako bytu w świecie a ocenianie horyzontalnego poziomu transcendencji są bodźcami kulturowymi, które modernizm europejski i słowacki (reprezentant Štefan Krčméry) przejął z filozofii Friedricha Nietzschego. Nie wszystkie adaptacje transcendencji Nietzschego w kierunku ziemi pojmowane były jako wyraz niechrześcijańskiej transcendencji. Sam przecież Štefan Krčméry był ewangelicznym teologiem z poczuciem rozróżniania kulturowych i chrześcijańskich wartości.

Następnym teologiem, czerpiącym bodźce i różne inspiracje również z perspektywy horyzontalnej transcendencji Nietzschego, był katolicki ksiądz i filozof kultury Ladislav Hanus (1926–1994). Nietzschego nie przyjął w sposób bezkrytyczny, lecz docenił jego konsekwentną krytykę mieszczaństwa. Oprócz krytyki nauczył się od Nietzschego podążać za wartościami życia<sup>8</sup>. Inspirującym dla kultury słowackiej uważał jego bohaterski ideał: „obudzić w sobie to, co najlepsze, najszlachetniejsze siły i stworzyć duchową arystokrację”<sup>9</sup>. Ladislava Hanusa można uznać już za teoretyka słowackiego modernizmu katolickiego, pierwszego teologa kultury, który stworzył koncept kulturowości, oparty na duchowości katolickiej.

Z poprzedzających cytowań wynikają problematyczne pytania, dotyczące tego, w jakim sensie współcześni poeci katolicycy pojmowali transcendencję. Warto zaznaczyć, że historia literatury słowackiej zna owych autorów pod pojęciem słowacki modernizm katolicki (dosł. *slovenská katolícka moderna*). Uzasadnienie to poparte jest tym, że w swojej twórczości poetyckiej włączali doświadczenie Boga i świata, tak, jak owe doświadczenia były dostępne współczesnemu człowiekowi. Z punktu widzenia metodologii nie chodzi o filozoficzne rozważania czy uwagi, ale o literacko-interpretacyj-

<sup>7</sup> Š. K-Y [Š. Krčméry], *Nietzsche. Tak pravil Zarathustra*, „Prúdy” 1914, nr 5.

<sup>8</sup> L. Hanus, *Umenie a náboženstvo*, Bratislava 2001, s. 100–103.

<sup>9</sup> Tamże, s. 108.

ne sondáže do ksiąg poetyckich. Dyskursywne poszukiwania będą przede mnie skoncentrowane na różnych podobieństwach transcendencji człowieka, która jest we współczesnej poezji skupiona wokół kategorii podmiotu lirycznego (ewentualnie bohatera lirycznego). Jest ona dla współczesnej poezji punktem centralnym. Pytanie jest prowokujące przede wszystkim dlatego, że chodziło o autorów – będących księżmi katolickimi – którzy próbowali wnieść do aktualnej epoki i kultury inspiracje współczesne, to znaczy współcześnie pojmowanego katolicyzmu. Dla lepszego zrozumienia istniejących związków literackich, na początku zaprezentuję najważniejsze literacko-historyczne informacje, dotyczące słowackiego modernizmu katolickiego.

## 2. Słowacki modernizm katolicki w kontekście aktualnej kultury

Słowackiego modernizmu katolickiego nie należy łączyć z modernizmem teologicznym, przeciw któremu wystąpił Kościół katolicki z encyklikami papieża Piusa IX *Syllabus of Modern Errors* (1864) i Piusa X *Pascendi Dominici Gregis* (1907). Na przełomie XIX i XX wieku, w okresie rozwoju prądów modernistycznych w Europie, modernizm do Kościoła katolickiego na Słowacji nie przedostał się (albo przedostał się wyłącznie marginalnie, wpływając na pojedyncze osobowości) z powodów społecznych i politycznych. Kościół katolicki na Słowacji – na poziomie struktury hierarchicznej – w większej części podlegał madziaryzacji (proces asymilowania) lub odpornej pasywności. Dlatego garstka uświadomionych księży katolickich angażowała się politycznie dla całego narodu, co było priorytetową kwestią w związku z istniejącym kulminacyjnym węgierskim szowinizmem.

Dopiero w trzydziestych i czterdziestych latach XX wieku, czyli więcej niż dziesięć lat po rozpadzie austro-węgierskiej monarchii, rozpoczęli księża słowaccy, którzy już zdobyli ogólne i teologiczne wykształcenie w języku słowackim, angażować się w obszarze kultury narodowej. Za pierwszy debiut manifestacyjny modernizmu katolickiego uważana jest *Antologia mlodej słowackiej poezji* (słow. *Antológia mladej slovenskej poézie*), którą wydał w roku 1933 Rudolf Dilong. Był on franciszkaninem. W 1934 roku zaczęło ukazywać się czasopismo „*Prameň*” – [pol. *Źródło*], w którym Rudolf Dilong, Pavol Gašparovič Hlbina i inni księża prezentowali krajową i zagraniczną poezję katolicką. Poeci modernizmu katolickiego nie stwarzali w sposób organizacyjny ani programowy grupy literackiej. Łączyły ich ponadindywidualnie kulturowe i literackie projekty (zwłaszcza redakcyjne), które były wyrazem dążenia do upowszechnienia się współczesnej kulturowości katolickiej na Słowacji. Rok 1948 zamyka czynność twórczą

autorów modernizmu katolickiego, ponieważ w tym roku wszyscy jej autorzy zmuszeni byli poddać się i nie kontynuować swojej działalności kulturowej. Niektórzy mogli wyjątkowo publikować, ale wyłącznie za zgodą władzy komunistycznej<sup>10</sup>.

W pierwszej rozpoczynającej się fazie (1933–1939) analizowana poezja współczesnych twórców katolickich była bliska awangardowemu obliczu epoki. Zaprezentowane osobowości poezji, księży i poeci, tj. np. Pavol G. Hlbina oraz Rudolf Dilong, opierali się na teorii poezji absolutnej (tzw. czystej), którą jako religijną estetykę rozpropagował francuski ksiądz i historyk sztuki abbé Henri Brémond (1865–1933). Według niego celem poezji jest transcendentna tendencja<sup>11</sup>. Doświadczenie poetyckie jest doświadczeniem „mistycznego charakteru” – albo dokładniej powiedziawszy – jest analogicznością mistycznego doświadczenia<sup>12</sup>, przez co myśliciel ten zauważa nie tylko rzeczywistość głębokości duchowej i inspiracji, ale i fakt, że poeta nie powinien zwracać się do naszych powierzchownych zdolności, do rozumu, do wyobraźni i uczuć, które przecież uważał w sensie metafizycznym za nieczyste (tj. przynoszące do poezji dydaktyzm)<sup>13</sup>. Pavol G. Hlbina teoretycznie, a Rudolf Dilong w sposób poetycki adaptowali tę teorię na Słowacji<sup>14</sup>.

Druga faza modernizmu katolickiego na Słowacji (1939–1948) łączy się z takimi nazwiskami, jak: Janko Silan (poeta), Jozef Kúttnik Šmálov (krytyk literacki), Ladislav Hanus (teolog kultury) i inni księży, pochodzący z Wyższego Seminarium Teologicznego w Spišskej Kapitule. W swoich wierszach ci poeci zbliżali się raczej do współczesności, niż do awangardy. Teoretycznie odwoływali się do poglądów włoskiego pisarza katolickiego Giovanniego Papiniego (1881–1956), który był w stosunku do koncepcji Henriego Brémonda krytyczny i propagował ideę, aby włączyć cały ludzki potencjał do twórczości poetyckiej<sup>15</sup>.

<sup>10</sup> Autorzy słowackiego modernizmu katolickiego w związku z nadejściem komunizmu zareagowali odejściem na emigrację (już w 1945 roku wyemigrował Rudolf Dilong, Karol Strmeň, Mikuláš Šprinc, Gorazd Zvonický). Wycofanie się z działalności kulturowej, które słowacka literacka histografia oznacza mianem wewnętrznego uchodźstwa dotyczyło takich osobowości, jak: Ladislav Hanus, Jozef Kúttnik Šmálov, Janko Silan, Svetoslav Veigl. Pavol Gašparovič Hlbina jako jedyny spośród autorów duchownych modernizmu katolickiego stał się konformistycznym wobec władzy państwowej i pisał wiersze, w których wyznaje połączenie chrześcijaństwa i komunizmu.

<sup>11</sup> J. Gavura, *Brémondov koncept čistej poézie a slovenská katolícka moderny*, [w:] *Kontexty a inšpirácie katolíckej moderny*, red. E. Prihodová, Ružomberok 2011, s. 111.

<sup>12</sup> H. Brémond, *Modlitba a poézia*, przeł. P.G. Hlbina, Turčiansky Sv. Martin 1943, s. 66.

<sup>13</sup> H. Brémond, *Čistá poesie*, przeł. F.X. Šalda, Praha 1935, s. 33.

<sup>14</sup> P. G. Hlbina opublikował w prestiżowym czasopiśmie literackim „Elán” artykuł programowy pt. *O takzwaney absolútnej poézii* („Elán” 1931, nr 4, s. 7–8) i przetłumaczył na język słowacki książkę *Modlitba a poézia* (1943).

<sup>15</sup> Papiniego *Essaye o umení* przetłumaczył poeta i ksiądz Mikuláš Šprinc. Ukazały się w dwóch wydaniach w roku 1943 i 1945.

Dla słowackiego współczesnego modernizmu katolickiego jako ogółu (całości) jest charakterystyczne, że w swojej działalności kulturowej był inspirowany przez inicjatywę katolików zagranicznych, zwłaszcza Francuzów (Francis Jammes, Paul Claudel, Léon Bloy), Anglików (Gilbert Keith Chesterton, Henri Newmann), Czechów (Jaroslav Durych, Jan Čep, Jan Zahradníček, Jakub Deml, Josef Florian). Także dzięki inspiracjom zagranicznym autorzy próbowali podkreślać katolickość w środowisku literatury artystycznej i kultury narodowej. Jednocześnie zaobserwowano, że odczuwają oni wyraźną potrzebę obcowania ze „współczesnością”, pojmowania współczesnego świata i istnienia w nim, jako współczesny człowiek, tj. jako otwarty katolik nastawiony na współczesną kulturę. Ta inspiracja światem obejmowała również niekatolicką, sekularną poezję Arthura Rimbauda, Charles’a Baudelaire’a, Stéphana Mallarmégo i Rainera M. Rilkego.

Twórczość modernizmu katolickiego szybko rozwijała się w kontekście demokratycznym w sekularyzującej się kulturze. Prekursorami autorów katolickich na scenie kulturowej lat trzydziestych i czterdziestych XX wieku na Słowacji byli awangardowi pisarze – surrealiści (poeci: Rudolf Fabry, Vladimír Reisel i inni autorzy, teoretycy: Mikuláš Bakoš, Klement Šimončíč) oraz grupa R–10 (według rocznika urodzenia). Przedstawiciele ci zostali nazwani „Zatrutą generacją” z typową odmową słowackiej przeszłości, czyli tradycji i współczesności [tzv. *Otrávená generácia s príznačným odmietaním slovenskej minulosti t.j. tradícií i prítomnosti*] (por. Michal Chorváth, Dobroslav Chrobák, Ján Kostra, Alexander Matuška). Autorzy R–10 nawiązywali do autorów – komunistów, zrzeszonych w stowarzyszeniu DAV (Laco Novomeský)<sup>16</sup>.

Już z podstawowych informacji jasno wynikało, że grupowe inicjatywy kulturowe z lat trzydziestych XX wieku na Słowacji wywodziły się z różnych filozoficznych i duchowych punktów wyjścia oraz różniły się również w kwestiach poglądowych, dotyczących współczesnej społeczności. Jeżeli dla autorów grupy R–10 cechą charakterystyczną było dystansowanie się od słowackości jako takiej, to teoretycy surrealizmu identyfikowali kryzys społeczny jako problem gospodarczy, a autorzy katolicy wyeksponowali istniejący problem jako problem duchowości. Mimo wielu różnic, które pojawiały się w ostrych polemikach, prądy kulturowe, które się wzajemnie nakładały i oddziaływały, sprawiały, że niektórzy akceptowali te różnorodności kulturowe, a niektórzy nawet z nich czerpali.

<sup>16</sup> V. Jaksicsová, *Kultúra v dejinách, dejiny v kultúre*, Bratislava 2012, s. 88–93.

### 3. Podobieństwa transcendencji w poezji współczesnych poetów katolickich

Pierwszą księgą poetycką, którą wybrałam do interpretacji, zorientowaną na podobieństwa transcendencji, jest zbiór pt. *Młody gość weselny* [słów. *Mladý svadobník*]. Rudolf Dilong (1905–1986) dzieło to wydał w 1936 roku. Zbiór ten jest jedną z najczęściej ocenianych ksiąg. W roku wydania otrzymał za niego państwową nagrodę. Oprócz tego omawiany zbiór zwrócił uwagę – zwłaszcza krytyków literackich – którzy przyjęli to dzieło pozytywnie. Dwaj krytycy literaccy: Milan Pišút i Jožo Felix zidentyfikowali w zbiorze konkretny wpływ czeskiego surrealisty Vítězslava Nezvala<sup>17</sup>. Za „ars poetica” można uważać *III wiersz* z cyklu *Zacisze klasztorne* [słów. *Kláštorské zátišie*]. Rudolf Dilong w nim łączy wiersz i modlitwę: „Dźwięk dzwonu w chmurach i trawie stał się bezwzględny / tak jak ta rozmowa z wierszem, która unik przeczuwa, / dźwięk dzwonu teraz oddalał się już i stawał się smutnym, / tak raz Bóg smutno mojej duszy opowiadał”<sup>18</sup>. Wiersz jest bogaty w zmysłowe metafory, a zmysłowość wzmacnia również eufoniczność i rytm. Absolutność w wierszu jest obecna w tym sensie, w jakim jest osiągalna dla człowieka na ziemi. Podmiotowi lirycznemu współgra (dźwięczy) w zmysłowo pojmowanych istnieniach, tak jak to obserwujemy w poezji, w cudowności opisywanego wiersza. Połączenie to określa audiowizualna metafora „dźwięk dzwonu”, który słychać i z góry i z dołu, ponieważ metonimicznie przymocowuje (ujmuje) całą ziemię. Surrealistyczny rodzaj poetyki, który został wybrany w przedmiotowym zbiorze przez Rudolfa Dilonga, może więc być wyrazem dążenia do tzw. czystej poezji w sensie koncepcji Henriego Brémonda (tj. poezja niedydaktyczna, niemoralizująca, niepodporządkowana dyktatowi rozumu). Czysta poezja według Brémonda nie ma być religijnie dydaktyczna, nie ma interweniować w duchowe doświadczenia przez eksplicytnie religijne pojęcia, ale ma się łączyć „z Bogiem, który jest rzeczywistością wszystkich rzeczywistości”<sup>19</sup>. Oznacza to, że „Duch poety tak ujęty nie wymienia Boga”<sup>20</sup>. W zaprezentowanym fragmencie można było zaobserwować tę tendencję, w dążeniu przebudzenia umysłu duchowego podmiotu lirycznego przez istnienie ziemskie.

W następnej zwrotce duet modlitwy i wiersza jest jeszcze wyraźniejszy: „Nazwałem metaforę i ten unik przepiękny, / tylko jeden jedyny raz

<sup>17</sup> *Poézia slovenskej katolíckej moderny*, red. M. Hamada, Bratislava 2008, s. 114–117.

<sup>18</sup> R. Dilong, *Mladý svadobník*, Bratislava 1936, s. 61.

<sup>19</sup> H. Brémond, *Modlitba a poézia*, s. 102.

<sup>20</sup> Tamże, s. 102.

ją zobaczę i ktoś mi w tym przeszkodzi, / modłę się modlitwą tam, gdzie zaprzestałem w wierszu, / to wiersz piszę dla Panny Marii”<sup>21</sup>. Stosunek modlitwy i wiersza zakorzeniony jest na zasadzie analogii znaczeniowej aż po ekwiwalencję (wiersz jest dedykowany Pannie Marii), chociaż niektóre atrybuty autor łączy tylko z jednym z nich (wyłącznie z wierszem łączy się piękno i unik). Do koncepcji abbé Henriego Brémonda nawiązuje również ostatnia zwrotka, w której możemy przeczytać: „nie potrafię już mówić, a wiersz nie jest skończony (dopisany), / lecz jej ból jest dawno zmierzony, dawno policzony”. W wierszu jest obecny postulat Henriego Brémonda, który ujawnia, że szukanie słów szkodzi ruchowi serca. Oznacza to, że najlepszy wiersz jest wierszem nienapisanym<sup>22</sup>.

Znaczenie wiersza Rudolfa Dilonga upatruję nie tylko w związku z koncepcją Henriego Brémonda. Przedstawia się to również jako odpowiedź na krytykę Nietzschego tego rodzaju chrześcijańskiej transcendencji, która istnienia ziemskie uważa za bezwartościowe, a którą zaś Štefan Krčméry pojął jako wyzwanie zwrócenia się w stronę Ziemi. Podmiot liryczny w wierszu rzeczywiście zwraca się do ziemi, którą osiąga przez pośrednictwo zmysłowego pojmowania i określa ją przez słowa w wierszu. Ważne jest również to, że nie zrezygnował z wertykalnej, religijnej transcendencji kierunku do Boga. Za centralny punkt dla tej dedukcji uważam wprowadzające dwa wersy wiersza, które jednocześnie udostępniają klucz semantyczny do całego utworu: „Wieczorem położył Bóg swój głos do dźwięku dzwonu / i przyprowadził mnie do Marii, która żłobek twarzą przykryła”<sup>23</sup>. Dopiero później podmiot liryczny odczuwa dźwięk dzwonu w chmurach, w trawie i w wierszu. Rudolf Dilong jako franciszkanin podczas tłumaczenia wertykalnej transcendencji (do Boga) przez pośrednictwo ziemi wykorzystał również duchowy i liryczny potencjał spirytualności franciszkańskiej, która jest charakterystyczna dla spokrewnienia człowieka z przyrodą. Uszczerbkiem transcendentnej tendencji i duchowej wartości wiersza jest to, że Rudolf Dilong – w konsekwencji metody surrealistycznej, ale i w sensie swojego indywidualnego stylu poetyckiego – unicestwia ową wertykalną transcendencję, oczywiście do pewnego stopnia. W tym sensie wybrzmiewa zakończenie wiersza, które koncentruje się wyłącznie na podmiocie wiersza i jego bólu. Całościowo autor wskazuje na tendencję, która pojęciowo skierowana jest w wierszu w kierunku wertykalnej transcendencji, lecz w istocie rzeczy wiersza pionowa transcendencja łączy się z poziomą (wiersz i modlitwa). W puencie jednak ani jedna transcendencja

<sup>21</sup> R. Dilong, *Mladý svadobník*, Bratislava 1936, s. 61.

<sup>22</sup> H. Brémond, *Modlitba a poézia*, s. 104.

<sup>23</sup> R. Dilong, *Mladý svadobník*, dz. cyt., s. 61.

nie zostanie zrealizowana, gdyż wiersz – zgodnie z wypowiedzią modernistyczną – skupia się tylko na podmiocie lirycznym.

Rudolf Dilong w tekście całego zbioru wykorzystuje biblijne i liturgiczne motywy, lecz pozbawia je jednoznacznej semantyki oraz łączy je z nowymi asocjacyjnymi obrazami. Motywy religijne w tekście wiersza mają ważność metafory, która jednak do pierwotnego środowiska religijnego tylko nawiązuje przez aluzję. Innym, częstym przykładem intertekstualnego nawiązywania surrealistycznych poetów do kwestii duchowych są inspiracje osnute wokół religijnych litanii. W poezji surrealizmu europejskiego (A. Breton, P. Éluard, V. Nezval) forma litanii wyraźnie została ożywiona. Jana Juhásová zauważyła, że jest to ulubiona forma również i u słowackich poetów nadrealistycznych. Podczas częstego wykorzystywania formy litanii w poezji surrealistycznej – zauważa ona – monotonną intonację, kadencję nadrealistycznego wolnego wiersza, rytmiczno-syntaktyczny paralelizm, wykorzystywanie zasady metaforycznej w kombinacji z anaforą i przeważającą nominalność wiersza<sup>24</sup>. Również w zbiorze wierszy pt. *Młody gość weselny* [słów. *Mladý svadobník*] znajduje się wiersz litanijsny, z cyklu *Poecie III [Básnikovi III]*, z początkowymi wyrazami obecnymi w utworze literackim: *Da w oczach słońce moja góra* [słów. *Dá v očiach slnko moja hora*]. Formę litanii wykorzystał autor w celu określenia horyzontalnej transcendencji, w kierunku ziemi. Na wertykalną transcendencję w wierszu autor nie zwrócił szczególnej uwagi. Można natomiast wyczuć, że stwarza implicytnie niewypowiedziane zmysłowe tło utworu. Tylko tak można sobie wytłumaczyć słowa wierszy: „da piękno koło drzew / da piękno koło domów / da moją miłość wszystkiemu”<sup>25</sup>, w których operuje takimi pojęciami syntetycznymi (metafizycznymi) jak: piękno, dom, miłość. Podobnie jak w wierszu z cyklu *Zacisze klasztorne* [słów. *Kláštorské zátišie*], tak i w tym wierszu można zaobserwować puentę, na którą składa się jeden wers: „da dym i papierosa”<sup>26</sup>, gdzie mamy do czynienia z odchyleniem wiersza z wcześniejszego semantycznego ukierunkowania w stronę prozaiczności, braku patosu i bagatelizowania wcześniejszych wierszy.

Kolejnym znaczącym poetą, a zarazem i księdzem, który w latach trzydziestych wstąpił na scenę kultury narodowej, był Janko Silan (1914–1984). Historia literatury uważa go za „najbardziej katolickiego poetę słowackiego”<sup>27</sup>. W celu przedstawienia podobieństw transcendencji, wybrałam zbiór

<sup>24</sup> J. Juhásová, *Vzťah sakrálnych litánií a avantgardnej litanickej formy v poézii slovenského nadrealizmu*, „Slovenská literatúra” 2011, nr 1.

<sup>25</sup> R. Dilong, *Mladý svadobník*, Bratislava 2009, s. 12.

<sup>26</sup> Tamże, s. 12.

<sup>27</sup> J. Pašteka, *Tvár a tvorba slovenskej katolíckej moderny*, Bratislava, 2002, s. 187.



wierszy *Kim nie będziemy w domu* [słow. *Kým nebudeme doma*], pochodzący z 1943 roku. Silan ten zbiór napisał jako dojrzały autor, który miał w swoim dorobku wydane już cztery zbiory poetyckie. Ján Sedlák – współczesny krytyk w owym okresie – podkreślał, że chodzi o poezję katolicką, wyrażaną „każdą myślą i każdym słowem”<sup>28</sup>. Stwierdził, że w jego poezji zarówno intelekt, jak i uczucia, pełnią jednakową rolę, lecz dominantą wiersza jest myśl (tzw. idea)<sup>29</sup>. W wywodach i stwierdzeniach tego krytyka literackiego odzywa się pojęciowy pomysł koncepcji Giovanniego Papiniego, przy czym również Sedlák krytycznie konfrontował się z awangardową poezją poetów katolickich.

Już nazwa zbioru wierszy – *Kým nebudeme doma* – sugeruje, że autor wskazuje na zagadnienia, w których pozostawia przestrzeń na wyrażenie życiowego doświadczenia, które człowiek posiada na ziemi. Jednak nie uważa ziemi za miejsce definitywnego zakończenia ludzkiego życia: człowiek w niej żyje i traktuje ją jako miejsce odizolowania od *eschatonu* (koniec wszystkiego). W tym zbiorze znajdują się wiersze, które realizują zarówno transcendencję wertykalną (tj. bezpośrednią transcendencję religijną), ale są również wiersze, w których autor potrafił połączyć transcendencję poziomą z pionową. Właśnie takie wiersze w jego twórczości są najbardziej rozwijające i one zostały przedstawione w jego najlepszych zbiorach: *Piesne z Javoriny* (1943), *Piesne zo Ždiaru* (1947).

Do wierszy Silana z wyłącznie wertykalną transcendencją zaliczane są wierszowane modlitwy z hymniczną i spokojną tonacją mediacyjną (*Prívet, Maranatha, Klerici pred jasličkami, Novoci spievajú Kráľovnej mája*). Podmiot liryczny w nich przyjmuje pozycję zdziwienia nad tajemnicą religijną. Wiersze te, szczególnie ukierunkowane na świętowanie tajemnicy bożonarodzeniowej i kultu maryjnego, odznaczają się „pełnością barokową”<sup>30</sup>, co oznacza, że Jankowi Silanovi nie udało się w nich połączyć zamysłu twórczego ze współczesnym znaczeniem, którego wyrazem jest skrót językowy.

Z punktu widzenia rozwijającej się aktywności jego poezji ważne jest przeforsowanie obrazu transcendencji przez horyzont, której autor dał w tym zbiorze pełniejszy wyraz oraz potrafił ją również połączyć z transcendencją wertykalną. Ta tendencja ideowa połączona jest ze znaczną kondensacją, z milczeniem. Na poziomie zmysłowym wiersza uwidoczniła się jako „forsowanie motywu cichości”, a na poziomie kompozycyjnym pomogła autorowi przeforsować bardziej skondensowany, to jest bardziej współ-

<sup>28</sup> J. Sedlák, *Janko Silan: Kým nebudeme doma (rec.)*, „Kultúra” 1943, nr 12.

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> P. Ratkoš, *Nová sbierka Janka Silana*, „Gardista” 1944, nr 6.

czesny kształt poetycki<sup>31</sup>. Nazwy części kompozycyjnych *Ticho*, *Najtichšie* w zupełności potwierdzają tę strategię poetycką. Cichość jest w nich pojmowana jako metafora, ponieważ znaczenie tenorowe wywodzi się ze sfery zmysłów, ale wehikuł opowiada o równości ducha i serca. Jednym z pierwszych wierszy, które wypowiadają się o takim sposobie pisania współczesnej poezji spirytualnej, jest utwór *Jak jest to ciężkie* [słów. *Jak je to ťažké*].

Utwór ten przedstawia współczesny wiersz – tzw. skrót: ma tylko 12 wersów. Poeta uwolnił się w nim od opowiadania świętowania barokowego i od modernistycznych komplikacji. Autor rozpoczyna wers „w milczeniu zsiniał mi głos”<sup>32</sup>, wykorzystując oksymoroniczne połączenie milczenia i wzmacniającego się głosu. Następnie druga zwrotka precyzyjnie uszczegółowia, że chodzi o wypowiedź symboliczną, która przez język zmysłów opowiada o duchowej rzeczywistości. Poeta kontynuuje: „jak jest to ciężkie, ach, jak jest to ciężkie / otworzyć usta do świętowania!”<sup>33</sup> O jakie świętowanie chodzi, tego na razie wiersz nie precyzuje. Jednak z wcześniejszego wersu można wywnioskować, że poeta kontynuuje pisanie w symbolicznym sposobie poetyzowania, a zwłaszcza takiego, gdzie zmysłowo namacalne istnienia mają ważność duchowej rzeczywistości. W dalszych wersach podmiot liryczny zwraca się do przyrody, w której odnajduje dla siebie praobraz (symboliczny obraz z zapowiedzią) oraz wzór: „zazdroszczę rozkwitniętemu niememu pierwiosnkowi, / zazdroszczę młodej świeżej trawie: // one to już wiedzą przez to, ponieważ rosną, / w swoim rozwoju wiernie śpiewają”<sup>34</sup>. W puencie poeta jeden raz ekspiacyjnie wykorzystuje słowo Bóg, a to tylko dlatego, żeby oba poziomy wypowiedzi scalić (połączyć). Semantyka wiersza nie powraca do stosunku istnienia człowieka i Boga, określonego przez obraz świętowania pieśni: „No serce ludzkie, pieśń jest raz tam, raz tutaj / zatai. Bóg wie, dlaczego ukrywa ją”<sup>35</sup>.

Można przypuszczać, że przez cichość podmiot liryczny duchowo próbuje przybliżyć się do Boga, a jednocześnie do ziemskiego istnienia. Ścisłe mówiąc, doświadcza kontaktu z Bogiem poprzez rzeczy, tj. przez ziemię, więc mamy do czynienia z perspektywą transcendencji poziomej i pionowej. Specyficznością tej dynamiki duchowej jest to, że zawiera podziw dla stworzonych przedmiotów, ponieważ one przejawiają transcendencję w kierunku Boga, całym swoim istnieniem. W poezji Janka Silana nieuświadomio-

<sup>31</sup> O mistyczności ciszy u Janka Silana pisała Monika Javorková (*Mystický rozmer v tvorbe Janka Silana*, „Romboid” 2002, nr 7).

<sup>32</sup> J. Silan, *Kým nebudeme doma*, Trnava 1943, s. 57.

<sup>33</sup> Tamże.

<sup>34</sup> Tamże.

<sup>35</sup> Tamże.

ne istnienia mają w tej jakości – dotyczącej duchowości – pierwszeństwo. Przeciwstawia człowieka cichości owego istnienia, przez co wysławia Boga, który jest ich stwórcą. W wierszu widoczny jest etos wzrostu i rozwoju, który wywodzi się z kontemplacji świata, zagarnia dla siebie człowieka z jego witalnym potencjałem i wypełnia się w adoracji Boga, który jest twórcą (kreatorem) wszystkiego. Przytaczając słowa filozofa jezuickiego i paleontologa Pierre Teilharda de Chardina (1881–1955), cały świat wykonuje swoją kosmiczną mszę. Wiersz jest przepustką do pierwotnego znaczenia katolicyzmu jako uniwersalności. Dotyczy ona kwestii życia jako całości, które jest jednak przedstawione w indywidualnej konkretności. Tłem pokazanej tematyki jest obraz Boga jako Stwórcy uniwersalnego. Janko Silan w wierszu potrafił korelować zmysłowy i duchowy poziom, co mu pomogło wpleść duchową semantykę implicytności do wypowiedzi poetyckiej.

### Zakończenie

Analiza zaprezentowanych tekstów poetyckich Rudolfa Dilonga i Janka Silana, dwóch kluczowych autorów słowackiego modernizmu katolickiego, pokazała, wbrew odróżniającej naturalności poetyckiej, że obaj poeci, dzięki swojej twórczości, próbowali pokazać możliwości religijnej transcendencji współczesnego człowieka. Reagowali w ten sposób na apele, które katolicyzmowi słała kultura sekularna. Jej „ciśnienie” zostało zauważone w różnych podobieństwach transcendencji przez wspomnianą horyzontalność. Pozioma równość w ich twórczości nie przedstawia absolutnej wartości ani się nie kończy. W swoich najpiękniejszych zbiorach wskazali na możliwość połączenia jej z wertykalną transcendencją. Na połączeniu estetyzmu i spirytualizmu polega kreatywna inicjatywa kulturowa poetów, skupionych wokół modernizmu katolickiego, którą trzeba uważać za ponadczasową wartość.

*z języka słowackiego przetłumaczył Lubomír Hampl*

Edita Príhodová

### **Forms of transcendence in poetry Slovak Catholic modernism**

The aim of the contribution is pointing to basic forms of poetic transcendence in poetry of key poets within two periods of Slovak Catholic Modernism (Rudolf Dilong, Janko Silan). A starting point for searching is philosophical definition of transcendence (St. Augustine, Friedrich Nietzsche, Maurice Merleau-Ponty) and putting the work of both poets in context of Slovak and European modern literature and culture. Interpretation of the poems showed that even if the authors differed in their poetic style, yet they both tried hard to merge horizontal and vertical transcendence. An effort of connection and expression of spiritual dimension in earthly experience can be considered as differentiating mark of modern view on catholicity.

Jarosław Pacuła  
Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej

## ***O boskim doznaniu (erotycznym), anielskich przeżyciach (seksualnych) i świętym zakazie (pracy po godzinach) – z zagadnień profanizacji słownictwa religijnego***

Podjęty temat wpisuje się w krąg rozważań językoznawczych poświęconych leksyce religijnej. Choć wielu badaczy zajmujących się zagadnieniem języka religijnego (czy szerzej – komunikacji religijnej) zwraca uwagę na istniejący proces przechodzenia słownictwa sakralnego do polszczyzny potocznej, to kwestia opisu wtórnych znaczeń i funkcji semantycznych tej leksyki nadal pozostaje otwartym obszarem<sup>1</sup>. Przedmiotem dociekań uczyniono w tekście zmiany znaczeniowe trzech przymiotników: *boski*, *święty*, *anielski*, przy czym szczegółowy cel tych analiz to prześledzenie procesu dewaluacji znaczeń wspomnianych leksemów i dowiedzenie wciąż nasilającego się procesu profanizacji słownictwa religijnego.

Stosowany w artykule termin „profanizacja” występuje w różnych dyscyplinach nauki i nierzadko utożsamiany jest z określeniem „sekularyzacja”<sup>2</sup>. W najogólniejszym ujęciu oznacza on zeświecczenie, rozbrat

<sup>1</sup> Zob. m.in.: R. Grzegorzyczkowa, *POKORA, PYCHA i pojęcia pokrewne*, [w:] *Nazwy wartości. Studia leksykalno-semantyczne*, red. J. Bartmiński, M. Mazurkiewicz-Brzozowska, Lublin 1993, s. 23–39; D. Bienkowska, *MŁOSIERDZIE*, [w:] *Nazwy wartości. Studia leksykalno-semantyczne...*, s. 65–73. Obszerniejszy jest opis genezy i sposobów adaptacji terminologii chrześcijańskiej, np.: J. Puzynina, *Słownictwo eucharystyczne w historii języka polskiego*, „Zeszyty Naukowe WSP w Opolu. Językoznawstwo”, t. 13: *Onomastyka, historia języka, dialektologia*, Opole 1991, s. 480–485; M. Karpluk, *Słownictwo staropolskiej terminologii chrześcijańskiej*, Kraków 2001.

<sup>2</sup> Zob. P. Mazurkiewicz, *Sekularyzacja*, [w:] *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 1183–1195. Por. uwagę Alicji Nagórko: „[...] leksyka religijna przeniesiona do sfery świeckiej [...] używana jest cytatowo, w cudzysłowie, nierzadko z ironicznym dystansem, albo metaforycznie. Często powtarzające się użycia tego typu prowadzą w końcu do wieloznaczności, którą musi odnotować słownik języka polskiego. Takimi utrwalonymi metaforami

z sacrum (desakralizację), a w wymiarze kulturowym – rozdzielenie religii (religijności) od sfery twórczego działania człowieka, czyli również wyjęcie języka spod sztywnych norm religijno-etycznych<sup>3</sup>. W związku z tym przez proces profanizacji rozumie się w tekście takie przekształcenia semantyczne leksyki religijnej, które wynikają ze zmian w zakresie odnośności pojęciowej wyrazów, a zarazem odzwierciedlają zmiany w społecznym odczuciu ich wartości emocjonalnej (czy szerzej – stylistycznej)<sup>4</sup>. Sam termin „leksyka religijna” oznacza przy tym jednostki leksykalne przynależne językowi religijnemu, niekoniecznie *nomina sacrum*<sup>5</sup>.

Podstawą materiałową analiz uczyniono notacje występujące w słownikach ogólnych języka polskiego – tak historycznych, jak i współczesnych<sup>6</sup>, ale też jednostki wyekscerpowane z tekstów prasowych, literackich i wypowiedzi zamieszczonych na forach internetowych. Taki zakres źródeł umożliwia w miarę szeroki ogląd analizowanego zagadnienia, ponieważ odpo-

---

są na przykład: – *anioł* w zn. ‘człowiek wielkiej dobroci i cierpliwości’ albo ‘ktoś – najczęściej kobieta – zjawiskowo piękny’ [...], – *anioł stróż* ironicznie w zn. ‘tajny agent’ albo ‘osoba, która się kimś zaopiekowała’, – *chrzęć* ironicznie ‘rozcieńczać wodą, rozwadniać’, chrzczony ‘rozwodniony’, np. *chrzczone mleko* (podobnie w języku słowackim, por. słow. *krstít ‘riediť vodou’, np. krstít víno [...]*. Mamy tu do czynienia z metaforyczną sekularyzacją” (*Czy grozi nam zanik poczucia sacrum? Sekularyzacja polszczyzny na tle języków sąsiadów*, www.slawistik.hu-berlin.de/member/anagorko/poczucie-sacrum, dostęp: 14 X 2014). Zob. też A. Nagórko, *Semantyka a kultura masowa – procesy sekularyzacji w leksyce (polskiej, czeskiej, słowackiej i niemieckiej)*, [w:] *Słowa – kładki, na których spotykają się ludzie różnych światów*, red. I. Burkacka, R. Pawelec, D. Zdunkiewicz-Jedynak, Warszawa 2010, s. 371–386.

<sup>3</sup> Terminy „desakralizacja” i „profanizacja” traktuję tutaj na równi, odnosząc je do zjawiska utraty przez leksykę komponentu sakralnego, niezależnie od tego, czy zjawisko to wynika ze świadomego bądź nieświadomego deprecjonowania treści niesionych przez leksykę. Inna sprawa, że niemożliwe wydaje się zbadanie (zwłaszcza w perspektywie diachronicznej), w jakim stopniu świadomość użytkowników polszczyzny ma (miała) wpływ na istnienie samego zjawiska. Por.: J. Sieradzan, *Sacrum i profanum czy sacrofanum. Przemiany rozumienia sacrum we współczesnym świecie*, „Lud” t. 9, 2009, s. 13–15; A. Nagórko, *Od antychryst do zbawic – sakralne i świeckie w leksyce*, [w:] *Słowa i ich opis. Na drogach współczesnej leksykologii*, red. D. Zdunkiewicz-Jedynak, Warszawa 2012, s. 183–195.

<sup>4</sup> Zob. D. Buttler, *Rozwój semantyczny wyrazów polskich*, Warszawa 1978, s. 13–18. Zasadniczo zmiany semantyczne omawianych w tekście przymiotników wiążą się z rozszerzeniem ich znaczenia. Z uwagi na to, że większość tych zmian dokonuje się na podłożu polszczyzny potocznej i realizuje się w różnych aktach mowy, to popularny model opisu rozszerzenia znaczenia (generalizacji) może tutaj nie znajdować zastosowania (zob. J. Apresjan, *Semantyka leksykalna. Synonimiczne środki języka*, Wrocław–Warszawa–Kraków 2000, s. 200–2004; por. R. Tokarski, *Znaczenie słowa i jego modyfikacje w tekście*, Lublin 1987; zob. krytyczną uwagę w: K. Kleszczowa, *Verba dicendi w historii języka polskiego. Zmiany znaczeń*, Katowice 1989, s. 97).

<sup>5</sup> Takie rozumienie odpowiada powszechnie spotykanemu definiowaniu leksyki religijnej jako „zbioru słownictwa i frazeologii, który ma związek referencyjny z religią, dotyczy jej lub wskazuje na określone zagadnienia religijne” (K. Długosz, *Leksyka i frazeologia religijna w twórczości Bolesława Prusa*, [w:] *Język polski w perspektywie diachronicznej i synchronicznej*, red. K. Maćkowiak, C. Piątkowski, Zielona Góra 2004, s. 71–81). Por. termin „sakronim”, często spotykany w pracach Alicji Nagórko, m.in. w tekście: *Procesy słowotwórcze a sekularyzacja*, [w:] *Відображення історії та культури народу в словотворенні*, ред. Н.Ф. Клименко, Є.А. Карпіловська, Київ 2010, c. 181–191.

<sup>6</sup> Wykaz wykorzystanych słowników wraz z zastosowanymi w tekście skrótami zamieszczono na końcu artykułu.

wiada teorii stylu potocznego jako centrum stylowego polszczyzny, tworzącej niejednorodny (tj. kodu obecnego w tekstach mówionych i pisanych), języka „stale się zdarzającego, często, na co dzień, powszechnie używanego”<sup>7</sup>.

Uwzględniając swoistość badanego typu słownictwa i fakt interferencji dyskursu religijnego z dyskursem potocznym, zastosowana w tekście metoda analizy nawiązuje do lingwistyki antropologicznej i socjolingwistyki.

## Święty

Przymiotnik *święty* jest wyrazem rodzimym, ogólnosłowiańskim<sup>8</sup>, wywodzącym się z psł. \**svōtō*<sup>9</sup>. Należy przy tym zwrócić uwagę, że prymarne znaczenie leksemu to ‘mocny, silny, wytrwały’, przejęte jeszcze z prasłowiańszczyzny<sup>10</sup>, które jednak pod wpływem czynników społeczno-religijnych oraz silnego oddziaływania łaciny zaczęło się stopniowo zacierać – w ostateczności wyraz przyjął znaczenie odpowiadające łacińskiemu *sanctus* (‘mocny duchem; wytrwały w wierze’). Zmiana semantyczna wiązała się więc z przeniesieniem znaczenia z klasy przymiotników oznaczających cechy fizyczne (cielesność, tężyzna fizyczna) do grupy przymiotników nazywających cechy psychiczne, duchowe (abstrakty). To z kolei stworzyło dalsze perspektywy modyfikacji semantycznych, w wyniku których pojawiły się sensory: ‘wybrany, ustanowiony przez Boga’, ‘błogosławiony’, ‘pobożny, żyjący zgodnie z wiarą’, ale też ‘uroczysty’. Obecnie związek przymiotnika *święty* z pierwotnym sensem jest w zasadzie nieodczuwalny; o jego wyparciu zdecydowały setki lat dominacji znaczenia religijnego. Chociaż wydawać się może, że nadal ujawnia się on w znanych współcześnie wyrażeniach

<sup>7</sup> J. Bartmiński, *Styl potoczny jako centrum systemu stylowego języka*, [w:] *Synteza w stylistyce słowiańskiej*, red. S. Gajda, Opole 1991, s. 33–47. Por.: A. Furdal, *Klasyfikacja odmian współczesnego języka polskiego*, Wrocław 1973; S. Grabias, *Język w zachowaniach społecznych*, Lublin 1994, s. 118–139; D. Buttler, *Miejsce języka potocznego wśród odmian współczesnej polszczyzny*, [w:] *Język literacki i jego warianty*, red. S. Urbańczyk, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1982, s. 17–28; A. Wilkoń, *Typologia odmian językowych współczesnej polszczyzny*, Katowice 1987.

<sup>8</sup> Por.: chorw. *svet*, czes. *svatý*, bułg. *свѣтецъ*, słowac. *svätec*, ros. *святой*. W tekście stosuje następujące skróty: ISJP – *Inny słownik języka polskiego*, red. M. Bańko, t. 1–2, Warszawa 2000; NKJP – *Narodowy Korpus Języka Polskiego*, <http://nkjp.pl>; NSJP – *Nowy słownik języka polskiego*, red. E. Sobol, Warszawa 2002; SDor – *Słownik języka polskiego*, red. W. Doroszewski, t. 1–11, Warszawa 1958–1969; SFraz – *Słownik frazeologiczny PWN*, red. J. Bralczyk, E. Sobol, Warszawa 2008; SFWP – *Słownik frazeologiczny współczesnej polszczyzny*, red. S. Bąba, J. Liberek, Warszawa 2001; SStp – *Słownik staropolski*, red. S. Urbańczyk, t. 1–11, Kraków 1953–2002; SSzym – *Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak, t. 1–3, Warszawa 1978–1981; SW – *Słownik języka polskiego*, red. J. Karłowicz, A.A. Kryński, W. Niedźwiedzki, t. 1–8, Warszawa 1900–1927; SWil – *Słownik języka polskiego*, red. A. Zdanowicz i in., Wilno 1861; SXVI – *Słownik polszczyzny XVI wieku*, red. M.R. Mayenowa, F. Peplowski, t. 1–34, Wrocław 1966–1994; SXVII – *Słownik języka polskiego XVII i I. połowy XVIII wieku*, Kraków 1996; UISJP – *Uniwersalny słownik języka polskiego*, red. S. Dubisz, t. 1–4, Warszawa 2003; WJSJP – *Wielki słownik języka polskiego PAN*, red. P. Żmigrodzki, Kraków 2007.

<sup>9</sup> K. Długosz-Kurczabowa, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 2009, s. 490.

<sup>10</sup> Tamże. Zob. Z. Klemensiewicz, *Historia języka polskiego*, Warszawa 2002, s. 29.

typu *święta prawda* ‘prawda niepodważalna, trwała’ czy *święta racja* ‘racja niezbita, bez możliwości podważenia, mocny argument’, to prawdopodobnie nie jest to kontynuacja pierwotnego stanu, ale wynik ponownej neosemantyzacji – tym razem jednak rozszerzenia znaczenia leksemu *święty* ‘w jakiś sposób związany z Bogiem, religią’. Jeśli bowiem prześledzi się notacje pojawiające się w słownikach historycznych, to okazuje się, że zasadniczo od XV wieku przymiotnikowi *święty* (również w roli komponentu s frazeologizowanych połączeń wyrazowych) sens ‘nienaruszalny, niepodważalny, wytrwały’ przydawany jest jako wtórny, będący efektem przenośnego użycia wyrazu. I tak:

- od XV w. przymiotnik *święty* – w postaciach: \**święt*/ *święt*/ \**świętny*/ \**świętny* – przyjmował wyłącznie znaczenia, które w jakiś sposób wiązały się z „boskością” i religijnością, już wtedy nosząc wyraźne znamiona słowa religijnego (sakralnego): ‘o bogu i jego atrybutach: pełen wszelkiej doskonałości, pełen mocy i chwały, godny najwyższej czci’ (SStp), ‘godny czci religijnej ze względu na szczególny związek z bogiem, przez zastosowanie w kulcie religijnym, też epitet używany na znak szacunku religijnego’ (SStp), ‘o ludziach: cnotliwy, postępujący zgodnie z nakazami moralnymi i religijnymi, także epitet nadawany na znak czci religijnej’ (SStp), ‘uznany za godny czci, czczony ze względu na związek z człowiekiem, któremu oddaje się cześć’ (SStp), ‘nieskalany, czysty, bez zmaży’ (SStp), ‘związany ze świętym miejscem, ze świątynią, świątynny’ (SStp), ‘uroczysty, świąteczny’ (SStp), ‘należący do duchownego’ (SStp); w zasadzie zniknął więc sens ‘mocny, silny’, znany we wcześniejszym okresie staropolszczyzny (jedyne znaczenie, które pojawiało się nie tylko w kontekstach religijnych, to ‘radosny, wesoły’ SStp);
- w wieku XVII przymiotnik *święty* pojawia się wyłącznie w znaczeniach: ‘właściwy Bogu’ (SXVII), ‘wybrany, błogosławiony przez Boga’ (SXVII), ‘sprawiedliwy, szlachetny’ (SXVII);
- w SWil (wyd. 1861) pojawia się jednak sens ‘niezaprzeczony, pewny’ (wraz z przykładem *święta prawda*), przy czym odnotowany został dopiero na siódmym miejscu, a poprzedzają go kolejno: ‘ze swojej istoty czysty, bezgrzeszny, zupełnie doskonały’ (mówiąc o Bogu), ‘mający udział w świętości boskiej (o aniołach, świętych, apostołach itd.)’, ‘żyjący według praw boskich, świątobliwy’, ‘zgodny z prawami boskimi’, ‘poświęcony Bogu, należący do religii’, ‘szanowny, zasługujący na poszanowanie, błogi, błogosławiony’; tak daleka notacja znaczenia może z kolei sugerować jego wtórność (jeszcze w staro-



polszczyźnie wyrażenie *święta prawda* notowane jest w znaczeniach zgodnych z prymarnym znaczeniem przymiotnika: ‘prawda wiary (chrześcijańskiej, katolickiej, Kościoła Powszechnego, Chrystusowej); fakt religijny’ [SStp, SXVI], ale w SWil pojawia się już w sensie ‘fakt niewątpliwy, pewny’);

- natomiast w jeszcze późniejszym SW (wyd. 1900–1927) informacja o znaczeniu ‘mocny, niezmienny’ jako sensie wtórnym przymiotnika *święty* wyrażona została wprost: „[...] *uważany za świętość, poświęcony, z czcią boską związany, uświęcony, błogosławiony, pobożny* [...]”. Przen.: *nietykalny; w którym nic zmienić nie można; niezaprzeczony; nieoceniony, rzetelny, istotny*: [...] *Święta prawda! (= niewątpliwa, pewna), Święte słowa pani matki! (= nic z nich nie wymazać)* [...]”.

Sięgając do notacji występujących w słownikach XX-wiecznych (SDor, SSzym, ISJP), dostrzec można, że w przypadku przymiotnika *święty* nic się nie zmieniło, jeśli chodzi o jego przenośne znaczenie. Łączliwość leksemu występującego w sensie ‘niepodważalny, mocny, bezdyskusyjny’ pozostaje niezmienna<sup>11</sup>. Również kwerenda zasobów internetowych pozwala stwierdzić brak nowych kontekstów występowania wyrazu. Tak więc poza licznymi sformułowaniami występującymi w charakterze terminologii kościelno-religijnej, jak *święty węzeł małżeński, oleje święte* czy *święty sakrament*, we współczesnej polszczyźnie istnieje także ograniczona ilość związków frazeologicznych (w tym biblizmów<sup>12</sup>), w przypadku których proces profanizacji zatrzymał się na wiązaniu znaczeń z pozytywnym wartościowaniem obiektów, cech i działań ze sfery *profanum*<sup>13</sup>. Są to frazeologizmy: *święta prawda* ‘fakt lub stwierdzenie niepodlegające dyskusji’ (SDor, USJP, WSJP), *święte prawo* ‘zasada, której nie można podważać’ (WSJP), *święte słowa* ‘trafna, celna i mądra uwaga’ (SW, SDor, USJP, WSJP), *święty spokój* (SDor, USJP), *rzecz święta* ‘o rzeczy, sprawie: ważna, poważna, niezaprzeczalna’ (SW), *święte wartości* ‘wartości naczelne, nienaruszalne, bezdyskusyjne’ (WSJP), *święta powinność* ‘ważny obowiązek’ (SW), *święty obowiązek* ‘ts.’ (SW, WSJP), *święta racja* (SDor, USJP, WSJP), *święty zamiar*

<sup>11</sup> Na szczegółowy opis zasługuje problem walencji (konotacji składniowej) opisywanych leksemów – jeśli walencję rozumieć jako „sferę pograniczną między składnią a leksyką, dziedziną faktów szczególnie dynamicznych, podlegających nieustannym przeobrażeniom” (D. Buttler, *Innowacje składniowe współczesnej polszczyzny. (Walencja wyrazów)*, Warszawa 1976, s. 28).

<sup>12</sup> Zob. I. Bajerowa, *Kilka problemów stylistyczno-leksykalnych współczesnego polskiego języka religijnego*, [w:] *O języku religijnym. Zagadnienia wybrane*, red. M. Karpluk, J. Sambor, Lublin 1988, s. 23.

<sup>13</sup> Rzecz jasna, pomijam tu ironiczne sformułowanie *święta krowa* ‘o kimś niepodlegającym krytyce, bezkarnym’, odnoszące się do hinduizmu (hinduiści traktują bydło z ogromnym szacunkiem, przypisując mu boskie pochodzenie). Zob. M. Falk, *Mit psychologiczny w starożytnych Indiach*, tłum. I. Kania, Kraków 2011, s. 37–38.

(USJP), *święta sprawa* ‘ważna, nagląca sprawa’ (USJP, WSJP), *święty gniew* ‘duży, słuszny gniew’ (SDor, WSJP), *święte oburzenie* ‘wielkie, uzasadnione oburzenie’ (SDor, WSJP, SFraz, SFWP), *święta cierpliwość* ‘ogromna cierpliwość, ponadprzeciętne opanowanie’ (WSJP). Ograniczona jest również grupa związków frazeologicznych opartych na wspomnianych inwariantach<sup>14</sup>, w rodzaju: *mieć świętą cierpliwość* ‘mieć ogromną cierpliwość; być bardzo wyrozumiałym, mieć rozumienie dla czyichś błędów’, *dać (komuś, czemuś) święty spokój* ‘odpuścić coś (komuś, czemuś), pozostawić kogoś w spokoju, przestać kogoś niepokoić’, *mieć (z czymś, z kimś) święty spokój* ‘nie musieć się niczym lub nikim przejmować, nie mieć problemów, kłopotów, nie być w żaden sposób niepokojonym’.

Tym samym można stwierdzić, że na gruncie współczesnej polszczyzny: — ogólne znaczenie: ‘w religii chrześcijańskiej – taki, w którym działa Bóg, odbywający się z udziałem Boga’ zawiera się w wyrażeniach typu: *chrzest święty* ‘sakrament, w którym człowiek otrzymuje wraz z łaską uświęcającą odpuszczenie grzechu pierwotnego i w którym otrzymuje od Trójcy Świętej wszelkie łaski’, *msza święta* ‘nabożeństwo będące pamiątką męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa, w czasie którego kapłan przemienia na ołtarzu dary ofiarne w Ciało i Krew Chrystusa’, *spowiedź święta* ‘spowiedź z grzechów przed kapłanem, przez którego Bóg udziela penitentowi przebaczenia i odpuszczenia grzechów’, *święty sakrament* ‘obrzęd religijny rozumiany jako widzialny znak lub sposób przekazania łaski Bożej, ustanowiony przez Chrystusa i odbywający się z udziałem Chrystusa’:

Przyszedł Wielki Tydzień. Przeżył go w domu na modlitwie. Codziennie rano msza święta w prywatnej kaplicy, a potem normalny porządek dnia: modlitwy, czytania, krótkie odwiedziny i znowu modlitwy, modlitwy, modlitwy. [NKJP: „Super Express”, 2006]

Przyniesienie dziecka do chrztu jest sprawdzianem miłości do dziecka i wyrazem tego, na ile chrześcijańscy rodzice pragną dla niego dobra i prawdziwego szczęścia. Małe dzieci, zgodnie z tradycją Kościoła, otrzymują chrzest święty w wierze wyznawanej przez ich rodziców i to pod warunkiem, że w wierze tej zostaną wychowane. [NKJP: S. Jasionek, *Rodzinny przewodnik po życiu wiary*, Częstochowa 2009]

<sup>14</sup> Problem wariantywności i synonimii frazeologicznej nadal stanowi temat żywej dyskusji językoznawców. Nie wnikając w głębsze rozważania z tym związane, przyjmuję, że inwariant frazeologiczny jest jednostką wyjściową dla innych związków frazeologicznych. Zob.: A.M. Lewicki, *Problemy metodologiczne wariantywności związków frazeologicznych*, [w:] *Stalość i zmienność związków frazeologicznych*, red. A.M. Lewicki, Lublin 1982, s. 37–46; E. Kozarzewska, *Typy alternacji w związkach frazeologicznych*, „Prace Filologiczne” XIX, 1969, s. 179–184; S. Bąba, *Imnowacje frazeologiczne współczesnej polszczyzny*, Poznań 1989; A. Jawór, *Homo scribens i homo legens w polskim słownictwie i frazeologii*, Katowice 2008.

Jednak spowiedź święta przychodzi bardzo trudno, pomimo pragnienia spowiadania się. Człowiek nie wie, co mówi: jedno zacznie, drugiego nie kończy. [NKJP: S. Mrozek, *Ostateczny los człowieka*, Kraków 2009]

Anzelma Kocota zobaczyła, jak przyjmował sakrament święty. Podeszła do niego, kiedy wychodził z kościoła, i przedstawiła mu się, nim zdążył włożyć kapelusz. [NKJP: K. Kutz, *Piąta strona świata*, Kraków 2010]

— w wyrażeniach typu: *miejsce święte*, *święta relikwia* i *ikona święta*, przymiotnik *święty* przyjmuje sens ‘taki, który jest przedmiotem kultu religijnego’:

Dla nich w Jerozolimie liczyły się przede wszystkim miejsca święte, związane z życiem Jezusa i Maryi. Byli w Bazylice Wniebowzięcia NMP, Ogrodzie Oliwnym i Wieczerniku. [NKJP: „Goniec Rumski”, 1998]

[...] wczesnochrześcijańskie procesje dzielą się tradycyjnie na trzy typy: naśladowanie drogi Pana, czyli procesja w Niedzielę Palmową, procesje błagalne oraz tzw. translacje, czyli przenoszenie świętych relikwii. [NKJP: G. Minczew, *Święta księga, ikona, obrzęd. Teksty kanoniczne a ich funkcjonowanie w sztuce sakralnej i folklorze Słowian na Bałkanach*, Łódź 2003]

[...] Ryszard Stryjec natychmiast brał serwetkę i kilkoma kreskami rysował portret ciotuleńki, i było to coś nadzwyczajnego patrząc, jak ten malarz szkicuje po prostu świętą ikonę bizantyńską, która jest równocześnie zwykłą kobietą na kaszubskim podwórku i Madonną w stylu Caravaggia [...]. [NKJP: P. Huelle, *Mercedes-benz. Z listów do Hrabala*, Kraków 2002]

— w związkach wyrazowych w rodzaju: *święte prawo*, *święte wartości*, *rzecz święta*, *święta prawda*, leksem *święty* otrzymuje sens ‘taki, który jest uważany za niepodlegający dyskusji, zupełny’:

To dotyczy tego, o czym mówiliśmy, żeby nie były naruszone dwie święte wartości, czyli wolność osobista i własność prywatna. [NKJP: Sprawozdanie z 28. posiedzenia Senatu RP w dniu 15 lipca 1994 r.]

Zaufanie w biznesie to rzecz święta, ale niestety nie ma żadnych pewnych metod, by wiarygodność poddać pewnej próbie. [NKJP: „Nowiny Raciborskie”, 2003]

To wszystko święta prawda. Wiemy o wiele lepiej od Amerykanów, do czego prowadzi sytuacja, w której przywódcy są ponad prawem. [NKJP: S. Głębiński, *Polityka po amerykańsku*, Warszawa 1996]

Otóż ja nie będę oceniać wniosku, jaki pan poseł złożył, bo to jest święte prawo pana posła, pan poseł w drugim czytaniu może złożyć taki wniosek, jaki uzna za zasadny. [NKJP: Sprawozdanie stenograficzne z obrad Sejmu RP z dnia 13.11.2002]

— w wyrażeniach typu: *święty człowiek* ‘człowiek o łagodnym usposobieniu, wyrozumiały, życzliwy’ i *święta kobieta* ‘o kobiecie dobrej, uczciwej, opanowanej itd.’, przymiotnik *święty* funkcjonuje w znaczeniu ‘taki, który jest dobry, pokorny, sprawiedliwy, życzliwy i wyrozumiały’:

Nie mogła o nim powiedzieć złego słowa – to był święty człowiek – poza jednym: nie dało się go do nikogo przyrównać. [NKJP: K. Kutz, *Piąta strona świata*, Kraków 2010]

Sama sprzedałaś duszę, odeszłaś od wiary swojej matki Anieli, świętej kobiety, a w zamian nie dostałaś nic. [NKJP: K. Kofta, *Fausta*, Warszawa 2010]

Reasumując: w przypadku przymiotnika *święty* można mówić o stosunkowo ograniczonej profanizacji. Po pierwsze, w wyniku neosemantyzacji powstały zaledwie dwie możliwości wykorzystania wyrazu w znaczeniu wtórnym i w dodatku oba możliwe sensory poprzez konotacje wyrażają wspólną myśl: ‘w jakiś sposób podobny Bogu, tj. idealny, niepodważalny’ (*święty* = *niepodważalny* ‘o czymś trwałym, zupełnym’, *święty* = *dobry* ‘o człowieku: godny naśladowania, życzliwy, uczciwy, bezinteresowny itd.’). To z kolei – i to po drugie – może być źródłem stosunkowo nielicznych, bardziej lub mniej ustabilizowanych, związków wyrazowych. Semantyczny i składniowy potencjał przymiotników *boski* i *anielski* jest więc znacznie większy niż łączliwość wyrazu *święty*. Zestawiając notacje występujące w słownikach i wyekscerpowane z zasobów internetowych przy pomocy wyszukiwarki Google, okazuje się, że przy przymiotniku *anielski* wymienić można nawet kilkadziesiąt przenośnych połączeń wyrazowych, niewiele mniej przy przymiotniku *boski*, podczas gdy przy przymiotniku *święty* grupa s frazeologiczowanych połączeń wyrazowych jest wyraźnie ograniczona, liczy kilka przykładów.

### Anielski

Współczesne słowniki języka polskiego przymiotnikowi *anielski* przyporządkowują trzy znaczenia: ‘odnoszący się do anioła’ (USJP, tu z przykładowymi połączeniami wyrazowymi: *anielskie chóry*, *zastępy anielskie*), ‘dobry i łagodny’ (USJP, z ilustracjami użycia: *anielski charakter*, *anielskie usposobienie*), ‘ogromny, niezwykły’ (USJP, z egzemplifikacjami: *anielska*

*cierpliwość, anielska dobroć*). Łatwo zauważyć, że poza pierwszym sensem pozostałe są wtórne.

Prymaryny sens leksemu wiąże się z prawdami wiary, co najogólniej wyraża się w sformułowaniu ‘związany z aniołem – istotą duchową’ (WSJP), wskazującym na dzierżawczość. Dogłębna obserwacja przynosi przy tym następujące rozstrzygnięcia:

— po pierwsze, *anielski* to ‘złożony z aniołów; z udziałem aniołów’ (WSJP; np. *anielski chór, anielski zastęp*):

[...] w Warszawie zatrzymują go ważne obowiązki służbowe, ale już teraz może zadeklarować stosowną kwotę. Była wysoka. Nawet bardzo... Co ja w tym momencie przeżyłam, nie muszę Państwu opowiadać. Jakby się niebiosza otwarły nade mną i chór anielski obwieścił, że zawiozę nazajutrz do szpitala na Górcę w Busku-Zdroju mnóstwo pieniędzy [...]. [NKJP: „Gazeta Ubezpieczeniowa”, 2006]

Niech im więc, jeśli istnieją, śpiewają kiedyś chóry anielskie te piosenki, które najbardziej lubią. [NKJP: „Polityka”, 2008]

Lucyfer przestaje być określany tym imieniem wraz z upadkiem i staje się Szatanem. Jednocześnie traci poprzez swój upadek światło, którym jest przepętniony, zasiadając w anielskich zastępach. [NKJP: *Gotycyzm i groza w kulturze*, red. G. Gazda, A. Izdebska, J. Płuciennik, Łódź 2003]

— po drugie, *anielski* to ‘należący do aniołów’ (WSJP, np. *anielski śpiew, anielski głos*):

Jak brzmi anielski śpiew, anielska muzyka? Nie wiemy, choć wnosić należy, że niebiańskie duchy są w swoich działaniach, również muzycznych, doskonałe. [NKJP: ‘Dziennik Polski’, 1999]

Uciekam od Saraj, mej pani. Wtedy rzekł jej anioł: - Wróc do twej pani i pokornie oddaj się pod jej władzę. Hagar miała już dość poniewierki i skwapliwie usłuchała anielskiego głosu. [NKJP: Z. Kosidowski, *Opowieści biblijne*, Warszawa 1963]

Jednak i te wyrażenia często pojawiają się w funkcji przenośni, gdy przymiotnik *anielski* w miejsce sensu ‘związany z aniołem jako istotą duchową’ przyjmuje znaczenie ‘mający cechy anioła’. Przykładowo:

Aneta jest przesympatyczną duszyczką! Na żywo gdy do niej podchodziłam i powiedziała krótkie „Hello” ma bardzo kobiecy głosik. Jest śliczna i ma anielski głos. Po koncercie bardziej ją pokochałam! [NKJP: <http://forum.historia.org.pl/lofiversion/index.php?t842.html>, 13 IV 2006]

Z tym uwodzeniem to chyba nie taka znów prosta sprawa. W reklamie pewnego banku hipotecznego Anna Maria Jopek próbuje mnie uwieść swym anielskim śpiewem. Każdy przecież rozgarnięty człowiek posiada filtry krytycznego myślenia. I chyba ich użyje, zanim zaciągnie kredyt na 30 lat? [NKJP: „Polityka”, 2007]

Idąc tym tropem, dostrzeże się, że użycie przymiotnika *anielski* w sensie wtórnym: ‘taki jak anioła; taki jak u anioła; odznaczający się różnymi pozytywnymi cechami, przypisywanymi aniołom’ (WSJP), może:

— służyć wyeksponowaniu usposobienia człowieka, nazwaniu jego cech charakteru czy usposobienia, ale też wyrażać ocenę o jego zdolnościach czy umiejętnościach:

*anielska dusza:*

Matka panny Wandy była kobietą cichą i zapracowaną. Miała anielską duszę [...]. Ona musiała myśleć o wszystkim: i o chudym mająteczku, i o brodatym mężu, i o jedynej córce, rosnącej z równą zapamiętałością co i bankowe długi. [NKJP: K. Makuszyński, *Szatan z siódmej klasy*, Toruń 1937]

*anielska cierpliwość:*

Mimo to lubiliśmy i szanowaliśmy profesora za rzetelność dziennikarską i zrozumienie dla naszych potrzeb lub nieprawdopodobnych nieraz żądań. Z anielską cierpliwością wyjaśniał niektórym dziennikarzom, przede wszystkim amerykańskim, że nie jest prawdą, jakoby Paweł VI był naturalnym synem króla włoskiego, że nie odpowiadają prawdzie ich informacje, jakoby papież ten wybierał się z oficjalną wizytą do Moskwy na zaproszenie sekretarza generalnego KC KPZR [...]. [NKJP: Z. Morawski, *Watykan bez tajemnic*, Warszawa 1997]

*anielski charakter:*

Zakładając nawet anielski charakter marszałka, mam wątpliwość, czy doczekamy się kiedykolwiek choć jednej decyzji odmiennej od wydanej kilka godzin czy kilka dni wcześniej. [NKJP: Sprawozdanie z 2. posiedzenia Senatu RP część 1, wersja robocza, 4. kadencja]

*anielska łagodność:*

Nie mogę do dzisiaj zrozumieć, jak udało mi się znieść ten okrutny dysonans pomiędzy anielską łagodnością pana Rotha i sadystycznymi skłonnościami panny Wypych. [NKJP: R. Kobierski, *Harar*, Warszawa 2005]

*anielska postać:*

Ciotka była obok w pokoju [...]. Zostanie Anielą, bo była trochę anielską postacią, choć zalazła mi za skórę swoimi zakazami. [NKJP: K. Kofta, *Monografia grzechów z dziennika 1978–1989*, Warszawa 2006]

— wyrażać ocenę jakiegoś czasu, okresu życia itd. ('charakteryzujący się brakiem przykrych zdarzeń' WSJP):

*anielskie życie:*

Nam by się wydawało, że jak Pan Jezus kogoś wybiera, to daje mu anielskie życie, a przykład siostry Faustyny pokazuje, że tak nie jest. [NKJP: „Dziennik Polski”, 2001]

*anielskie dzieciństwo:*

Po dziewiętnastu latach anielskiego dzieciństwa i przykładnej młodości wypełnionej modlitwą i wzorową nauką [...] następował wiek męski – grzeszny, występny, szalony, znaczony miłosną gorączką [...]. [NKJP: A. Libera, *Madame*, Kraków 1998]

Plakał w głębi siebie, w tajnikach duszy, wspominając złote, istic anielskie dzieciństwo swoje... [NKJP: S. Żeromski, *Przedwiośnie*, Kraków 1925]

Jeśli prześledzi się notacje występujące w słownikach historycznych, można zauważyć, że w staropolszczyźnie przymiotnik *anielski* (\**anjelski* / \**anyelski* / \**angelszki* / \**angelski* / \**angielski* / \**angielski* / \**janielski* / \**janielski*) występował przede wszystkim w znaczeniu dzierżawczym, wyraźnie zachowując swój sakralny charakter: SStp nie notuje żadnego przenośnego użycia, natomiast w kartotece SXVI wśród 401 przykładów zastosowania przymiotnika *anielski* zaledwie 56 przykładów odnosi się do sensu metaforycznego: 'podobny aniołom, noszący cechy anielskie: święty dobry, czysty, piękny, mądry, szlachetny' (SXVI). W SXVII, a więc w opracowaniu dotyczącym polszczyzny XVII-wiecznej i pierwszej połowy następnego stulecia, przy hasle *anielski* wyodrębniono dwa znaczenia: 'odnoszący się do anioła, dobrego ducha' (SXVII), 'właściwy aniołom, dobrym duchom, mający cechy anioła; doskonały, najlepszy' (SXVII), przy czym występowanie przymiotnika w drugim z sensów jest rzadsze (wykazana w SXVII ilość przykładów przenośnego użycia leksemu, w tym mających taki charakter potencjalnych połączeń wyrazowych, jest znacząco mniejsza od egzemplifikacji dotyczących pierwszego sensu). Jeśli chodzi o wiek XIX, to notacje występujące w SWil potwierdzają stosowanie przymiotnika *święty* w dwo-

jakim sensie: ‘aniołów tyzczący się lub od nich pochodzący’ (SWil), ‘święty, niebieski, cudny, doskonały’ (SWil), jednak trudno cokolwiek powiedzieć o frekwencji któregoś ze znaczeń. Podobnie przedstawia się sprawa w przypadku pochodzącego z początku XX wieku SW, wszak znaleźć tu można jedynie informacje o znaczeniach leksemu i przykładowe połączenia, w jakich on występuje (zresztą w zasadzie te same, co w SWil): ‘przymiotnik od Anioł’ – *pozdrowienie anielskie* (SW), ‘przen. święty, niebiański, cudny, doskonały, idealny, czarowny, zachwycający, podobny aniołom’ – *dobroć anielska, anielska słodycz, piękność anielska* (SW). Przegląd notacji występujących w słownikach historycznych pozwala zauważyć, że w XVI wieku przymiotnik *anielski* funkcjonuje już w sensie przenośnym, a z upływem lat zakres jego metaforycznego (profanicznego) użycia wzrasta.

## Boski

W oparciu o informacje zawarte w SStp, a więc opracowaniu obejmującym słownictwo od czasów najstarszych po rok 1500, można stwierdzić, że w staropolszczyźnie przymiotnik *boski* przez długi czas występował wyłącznie w znaczeniu dzierżawczym bądź relacyjnym, choć w dwóch wariantach semantyczno-syntaktycznych:

— w formie *boży* (= m.in. *\*boż/ \*boszy/ \*boszi/ \*bozi*) w powiązaniu z rzeczownikami konkretnymi, oznaczającymi osoby bądź rzeczy, oraz rzeczownikami abstrakcyjnymi; np.: *boży rycerz, boży kapłan, słowo boże, boża rodzicielka, boże oblicze, ręka boża, dom boży, boży mir, święto boże, boże dobrodziejstwo, bojaźń boża, boża pomoc, słowa boże*;

— w formie *boski* (= m.in. *\*bożski/ \*bożski/ \*bosszki/ \*boszky*) wyłącznie w połączeniach z rzeczownikami abstrakcyjnymi; np.: *miłosierdzie boskie, pełność boska, boskie myślenie, łaska boska*<sup>15</sup>.

Do ciekawych wniosków prowadzi obserwacja materiału szesnastowiecznego. Notacje zawarte w SXVI pozwalają wnosić, że pojawienie się w szesnastym stuleciu zróżnicowania semantycznego przymiotnika *boski* może mieć związek z „desakralizacją” leksemu. Otóż SXVI formom: *\*bogow, boży* (najliczniej występującej, bo aż 15471 razy), *boski* (odnotowanej 2234 razy), przypisuje dwa znaczenia, przy czym:

— pierwsze, tj. ‘odnoszący się do Boga lub bogów; należący, właściwy Bogu lub bogom; Bogu lub bogom należny’, cechuje się wyraźną przewagą frekwencyjną, występując w mniej lub bardziej ustabilizowanych połączeniach w liczbie 17699; wśród przykładowych wyrażen znalazły się m.in.:

<sup>15</sup> Choć nowe zasady pisowni słownictwa religijnego zalecają inaczej, to dla zachowania jednolitego zapisu zachowują pisownię małą literą, zgodnie z notacjami pojawiającymi się w eksplorowanych słownikach historycznych.



*boska cierpliwość, boska czystość, boskie dobrodziejstwo, boska dobrotliwość, boska doskonałość, boska hojność, boska jasność, boska litość, boska poczciwość, boska srogość, boska świętość, boska szczodrota, boska wspaniałość, boska obecność, boski obraz, boskie dzieło, boskie powołanie, boski ratunek, boski uczynek, boska cnota, boska wiara, boska chwała, boska bojaźń, boski głos, boskie dopuszczenie, boski majestat, boska kara, boska obietnica, boska pomsta, bicz boży, chwała boża, zmiłowanie boże, świadectwo boże, boży naśladownik;*

— drugie, czyli ‘doskonały, wspaniały; podobny bogom’, w korpusie SXVI pojawiło się zaledwie siedmiokrotnie i – co ciekawe – wyłącznie w młodszej postaci wyrazu (*boski: boski filozof, boski poeta*), a to może sugerować, że wtórne (przenośne, profaniczne) użycie przymiotnika w XVI wieku nie jest jeszcze zbyt powszechne.

Do podobnych wniosków prowadzi analiza notacji zawartych w SXVII. Owszem, opracowanie rejestruje dwa znaczenia, jednak z wyraźną przewagą przykładów odnoszących się do sensu prymarnego, tj. ‘właściwy Bogu, odnoszący się do Boga’ (SXVII), jak na przykład: *pokłony Boskie, Boski naśladowca, honor Boski, twór Boski, łaska boska, błogosławieństwo boskie, bojaźń boska, chwała boska, ciało boskie, cierpliwość boska, cud boski, cześć boska, dar boski, dłoń boska, dobroć boska, dzieło boskie, gniew boski, imię boskie, skaranie boskie, mądrość boska, natchnienie boskie, obraza boska, opieka boska, prawo boskie, protekcja boska, providencja boska, przejrzenie boskie, sąd boski, służba boski, wola boska, wszechmocność boska*. Natomiast sensowi ‘doskonały, wspaniały, wyjątkowy’ w SXVII przyporządkowano raptem pięć egzemplifikacji, w tym: *Boska krew, boska lutnia, Boski człowiek*.

O frekwencji znaczeń trudno cokolwiek powiedzieć w oparciu o SWil i SW. Niemniej jednak notacje w nich zawarte świadczą o utrwaleniu się w polszczyźnie metaforycznego („zeświecczonego”) użycia przymiotnika *boski*. Otóż: w SWil obok znaczenia ‘od Boga pochodzący, Boży’ pojawia się sens ‘doskonały, przedni, cudny’, który zilustrowano wyrażeniami: wymowa boska, boska piękność; z kolei w SW po omówieniu i zilustrowaniu znaczeń: ‘Boży, Pański’, ‘pochodzący od Boga, Jemu właściwy’, ‘należący do Boga, tyżący się Jego’, zamieszczono sens ‘przen. cudny, cudowny, przedziwny, zachwycający, wspaniały’, który opatriono egzemplifikacjami: *boska harmonia* (‘zgodność’), *boski wyraz twarzy*.

Dalszy (a w zasadzie: głębszy) rozwój łączliwości semantycznej leksemu *boski* można zaobserwować mniej więcej od połowy XX wieku. Nowe, a jednocześnie bardziej „przyziemne”, „laickie”, konteksty jego występowania wyraźnie wskazują na postępującą „desakralizację” wyrazu. I tak na przykład, jeśli chodzi o sens ‘wspaniały, niezwykły, świetny, doskonały’:

— w SDor zilustrowano go cytatami: *Nocleg był boski, ale bez śniadania./ Ach, te boskie sny, które miałem tej nocy!/ A cóż to za znakomita rzecz te telegrafy! To boski wynalazek!*

— w ISJP pojawiają się między innymi ilustracje: *Próbował bimbru od sąsiadów i wychwalał zalety boskiego trunku./ Byłaś boska w tym przedstawieniu.*

— w NSJP zawarte zostały wyrażenia *boski widok* i *boski smak*.

Oczywiście, materiał przedstawiony we współczesnych słownikach jest zaledwie namiastką tego, z czym spotkać się można w wypowiedziach Polaków. Wyraźne refleksy postępującej profanizacji leksemu *boski* można znaleźć, ot choćby śledząc wypowiedzi uczestników forów internetowych, czytając prasę czy wsłuchując się w audycje telewizyjne i radiowe. Dominacja wtórnego sensu ujawnia się w powszechnym pojawianiu się przymiotnika w coraz bardziej wyszukanych powiązaniach wyrazowych i w różnych kontekstach sytuacyjnych. I tak na przykład z sensem ‘ponad zwykłą miarę, cudny, cudowny, przedziwny, zachwycający, wspaniały’ łączą się przymiotniki obecne w związkach wyrazowych: *boska dziewczyna* ‘dziewczyna o nieprzeciętnej urodzie, seksowna’, *boskie ciało* ‘świetna, doskonała sylwetka; o kimś urodziwym’ i *boskie doznanie* ‘niesamowite, wyjątkowe odczucie, przeżycie’:

Oto najseksowniejsze dziewczyny na świecie! Boskie ciała i piękne twarze [...]. [http://www.papilot.pl/modelki, dostęp 17 XII 2014]

Biustonosze HOTmilk projektowane są przez doświadczone macierzyństwu kobiety i z myślą o przyszłych mamusiach – to dlatego są takie piękne i praktyczne zarazem! Każdy model testowany jest przez kobietę w ciąży oraz taką, która karmi piersią, co daje pewność komfortu, doskonałego podtrzymania oraz boskiego wyglądu w tym jakże ważnym i cudownym dla kobiety czasie! [http://www.ladysplace.pl, dostęp 17 XII 2014]

Deser niezbędnie wymaga towarzystwa aromatycznego, mocnego i gorącego espresso, które potęguje boskie doznania smakowe. [http://www.kuchnianadatlantykiem.com, dostęp 17 XII 2014]

Otwarte pozostaje przy tym pytanie o to, czy – a jeśli tak, to na ile – użytkownicy polszczyzny odczuwają związek słowa ze sferą *sacrum* i czy postępujące powszechnianie się leksemu oraz jego spowszednienie nie jest przez nich odbierane jako przejaw przekraczania tabu (kulturowego i językowego) czy nawet bluźnienia<sup>16</sup>. Otóż jeśli można mówić o profanizacji

<sup>16</sup> Jest to tym bardziej ciekawe, że bluźnierstwa to nic innego, jak słowa, które uwłaczają temu, co jest uznane za święte, co dotyczy Boga. Zresztą w religii chrześcijańskiej podkreśla się wyjątkowość i wielkość Bożego imienia.

leksemu *boski*, to na pewno nie w związku z zacieraniem się jego prymarnego znaczenia (por. semantyczną ewolucję wyrazu *święty*), ale właśnie ze stopniowym upowszechnianiem się sensów wtórnych ('właściwy Bogu, należący do Boga jako doskonałości, cudotwórcy itd.') ← 'w jakimś zakresie podobny do tego, co związane z Bogiem, noszący pewne cechy doskonałego Boga' ← 'w jakiś sposób idealne, niepowtarzalne'). Nadal przecież dość powszechne są wyrażenia typu: *łaska boska* 'dar udzielany człowiekowi przez Boga', *wyroki boskie* 'los człowieka zależny od decyzji Boga', *wola boska* 'o sytuacjach i zdarzeniach niezależnych od człowieka, odczuwanych jako życzenie Boga', w których zawiera się prymarne znaczenie leksemu – 'należący do Boga, pochodzący od Niego, Jemu właściwy':

Jego zadaniem jest troska o stan zdrowia polskich zwierząt hodowlanych, dlatego musi działać szybko i zdecydowanie. [...] I tak łasce boskiej i służbie weterynaryjnej zawdzięczamy, że do tej pory nie zanotowano ani jednego przypadku BSE lub pryszczycy. [NKJP: „Polityka”, 2001]

Od wielu dni jestem między nadzieją i trwogą i całkiem się już poddałem wyrokom boskim. Ufam, że postąpię tak samo, bo czy jest jakiś inny sposób, aby odzyskać spokój? [NKJP: „Polityka”, 2007]

Dopiero od trzystu lat z hakiem człowiek zdaje sobie sprawę z istnienia bakterii. Przedtem choroby przypisywano woli boskiej lub machinacjom sił piekielnych. Ale ludzkie zadufanie nie ma granic. Uczeni co jakiś czas ogłaszają, że oto raz na zawsze uporali się z jakąś śmiertelną chorobą. Tylko w miejsce tych ujarzmionych powstają nowe, równie jadowite. [NKJP: „Gazeta Wrocławska”, 2003]

\*

Rzecz jasna, przytoczone we wcześniejszych akapitach przykłady zastosowania przymiotników *święty*, *boski* i *anielski* są zaledwie namiastką tego, co „oferuje” współczesna polszczyzna. Listę tę dopełniają między innymi sformułowania spotykane na forach internetowych – te z kolei, rejestrując swobodne (anonimowe i półanonimowe), żywe wypowiedzi uczestników,

---

Mówi o tym drugie przykazanie: „Nie będziesz wzywał imienia Pana, Boga twego, do czczych rzeczy” (Wj 20, 7; Pwt 5, 11), do którego komentarz podaje *Katechizm Kościoła Katolickiego*: „Wśród wszystkich słów Objawienia jest jedno szczególne, które jest objawieniem Jego imienia. Bóg powierza swoje imię tym, którzy w Niego wierzą; objawia się im w swoim osobowym misterium. Dar imienia jest znakiem zaufania i zażyłości. »Imię Pańskie jest święte«. Dlatego więc człowiek nie może go nadużywać. Powinien pamiętać o imieniu Bożym w ciszy miłującej adoracji (Por. Za 2,17). Powinien używać go tylko po to, by je błogosławić, wychwalać i uwielbiać (Por. Ps 29, 2; 96, 2; 113, 1-2). Szacunek dla imienia Bożego wyraża to, co należy się misterium samego Boga i całej rzeczywistości sakralnej, którą ono przywołuje. Wrażliwość na to, co święte, uwypukla cnotę religijności” (*Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, s. 491).

ujawniają ogromny potencjał użycia wspomnianych leksemów. Przyglądając się różnorodnym tekstom, można jednak zauważyć, że „deskralizacja” sensu dotyczy przede wszystkim wyrazów *boski* i *anielski*. O ile bowiem niezwykle często pojawiają się wyrażenia typu: *boski festiwal*, *boski kebab*, *boski owczarek*, *boski flakon*, *boska kawa*, *boskie doznanie*, *boski czajnik*, *boski zwierzak*, ale też *boski seks*, *boski striptiz* czy nawet *boski orgazm*, *anielski sernik*, *anielski biskopt*, *anielski czacik*, *anielski domek*, *anielski makijaż*, *anielski smak*, *anielska rozmowa*, *anielska kuchnia*, o tyle znacznie rzadziej spotka się sformułowania typu *święta mina*, *święte spojrzenie* (= ‘mina/ spojrzenie świętoszka, niewiniątka’), a już na pewno nigdy – \**święty komputer* (prędzej *boski komputer*), \**święta kuchnia* (raczej *anielska/ boska kuchnia*).

Jeśli chodzi o prymarne sensy omawianych przmiotników, to dziś ich obecność ogranicza się do powszechnie znanych fraz, ustabilizowanych zwłaszcza w języku religijnym (np. *anielski orszak*, *przykazania boskie/Boże*, *łaska boska*)<sup>17</sup>; zresztą inaczej być nie może<sup>18</sup>. Co się natomiast tyczy sensów przenośnych, to owszem, nie jest to zjawisko nowe, wszak metaforyczne użycie leksemów, było znane już staropolszczyźnie, kiedy to obok znaczenia dzierzawczego (‘odnoszący się do Boga/anioła; należny, właściwy Bogu/aniołowi’), jak na przykład: *boska jasność*, *boska szczodrota*, *boska cnota*, *anielski zbor*, *anielskie żołnierstwo*, *anielska persona*, *anielscy mężowie* czy *poselstwo anielskie*, występowały także wyrażenia typu jakościowego: *boski poeta*, *boski filozof*, *anielski stan*, *potrawa anielska*, *anielski żywot*

<sup>17</sup> Termin „język religijny” rozumiany bywa różnie; por.: M. Makuchowska, *O statusie języka religijnego*, [w:] *Systematyzacja pojęć w stylistyce. Materiały z konferencji z 24–26 IX 1991*, red. St. Gajda, Opole 1992, s. 167–170; M.D. Nowak, *Świadcstwo religijne. Gatunek – język – styl*, Lublin 2005, s. 85–86; W. Przyczyna, G. Siwek, *Język w Kościele*, [w:] *Polszczyzna 2000. Orędzie o stanie języka na przełomie tysiącleci*, red. W. Pisarek, Kraków 1999, s. 130–135; I. Bajerowa, *Swoistość języka religijnego i niektóre problemy jego skuteczności*, „Łódzkie Studia Teologiczne” t. 3, 1994, s. 11–18; T. Węclawski, *Wspólny świat religii*, Kraków 1995, s. 16–17. W niniejszym tekście terminu użyto w szerokim rozumieniu, przede wszystkim jednak w odniesieniu do wypowiedzi związanych z propagowaniem nauki Kościoła, komunikacją *ad extra*.

<sup>18</sup> Przyjmuję rozumienie terminu „laicyzacja” zawarte w: R. Rémond, A. Nevill, *Religion and Society in Modern Europe*, Malden 1999. Oddzielam więc kwestię deklarowania przez Polaków swojej religijności od pełnego praktykowania prawd wiary. Według badań OBOP-u z 2009 r. o zmniejszeniu religijności Polaków od 1989 roku przekonana jest niemal połowa ankietowanych (48%), a zaledwie co piąty badany (22%) zaobserwował jej wzrost. Z tych samych badań wynika, że niemal 98% dorosłych Polaków deklaruje swoją religijność (95% to katolicy, 1,2% – inni chrześcijanie, 1,2% – wyznawcy innych religii, 2,1% – ateści lub agnostycy), ale zaledwie nieco ponad połowa badanych (54%) bierze aktywny udział w praktykach religijnych, a co jedenasty badany (9%) w ogóle nie praktykuje. Warto wspomnieć, że najniższe wskaźniki religijności dotyczą badanych z wyższym wykształceniem, o wysokim statusie materialnym i zawodowym, mieszkańców większych miast, raczej młodych lub w średnim wieku. Zob. *Komunikat z badań CBOS: Wiara i religijność Polaków dwadzieścia lat po rozpoczęciu przemian ustrojowych*, opr. R. Boguszewski, Warszawa 2009. Por. komentarze zawarte w: R. Boguszewski, *Religia i religijność Polaków w zmieniającym się społeczeństwie*, [w:] *Życie po zmianie. Warunki życia i satysfakcje Polaków*, red. K. Zagórski, Warszawa 2009, s. 169–193; *Komunikat CBOS: Dwie dekady przemian religijności w Polsce*, opr. R. Boguszewski, Warszawa 2009.

(zob.: SStp, C, SXVI). Kontynuację tego odnaleźć można w późniejszych czasach, bo na przykład w słownikach z XIX wieku i początku następnego stulecia: w przypadku leksemu *boski* sens ‘doskonały, przedni, cudny, budzący zachwyty’ zilustrowano przykładami: *boska wymowa* (SWil, SW), *boska piękność* (SWil), *boski Plato* (SWil), *boska harmonia* (SW), natomiast w przypadku leksemu *anielski* przy sensie ‘cudny, doskonały, zachwycający’ pojawiają się egzemplifikacje: *doktor anielski* (SWil, SW), *anielska piękność* (SWil, SW), *anielska słodycz* (SWil, SW), *anielska dobroć* (SW).

Fakt, że obecnie na pierwszy plan wysuwają się znaczenia wtórne, nie byłby zatem niczym złym, gdyby nie to, że współcześnie nierzadko naruszane są przy okazji zasady etyki czy estetyki słowa: w wyniku rozluźniania się łączliwości semantycznej samych przymiotników wiele związków wyrazowych, których te są komponentami, wykracza poza dotychczas akceptowalne, obyczajne użycia. W rezultacie na przykład przymiotnik *boski* posiada dziś szeroki wachlarz synonimów: od *wspaniały* (np. *boski wygląd*), *genialny* (np. *boski pomysł*), *fenomenalny* (np. *boski głos*), *dostojny* (np. *boski nastrój*), *niebywały* (np. *boskie wydarzenie*), *niesamowity* (np. *boski występ*), przez *mistrzowski* (np. *boski skok narciarza*), *atrakcyjny* (np. *boskie uczesanie*), *czarujący* (np. *boski uśmiech aktora*), *bajeczny* (np. *boska opowieść*), *rozkoszny* (np. *boskie dziecko*), *smaczny* (np. *boski wypiek*), po *bezbłędny* (np. *boski postęp*), *bezkonkurencyjny* (np. *boska oferta handlowa*), *intensywny* (np. *boski orgazm*), *kokieteryjny* (np. *boskie spojrzenie*), *dorodny* (np. *boskie pierś*), *intymny* (np. *boskie doznania miłosne*), *nastrojowy* (np. *boski spacer*), *odlotowy/ szalony* (np. *boska przygoda*), *popisowy* (np. *boski strzał piłką*), *rewelacyjny* (np. *boski wynik meczu*), *rozbrajający* (np. *boski dowcip*), *szampański* (np. *boska zabawa*). Inna sprawa, że przymiotniki *boski* i *anielski* często traktowane są jako równoznaczne, stąd między innymi: *boski wygląd* – *anielski wygląd* (‘wspaniały, doskonały wygląd’), *boski głos* – *anielski głos* (‘wyjątkowy, niespotykany głos’), *boski seks* – *anielski seks* (‘seks dający ogromną satysfakcję, wiążący się z głębokimi przeżyciami’). Łatwo zatem zauważyć, że leksemy *boski* i *anielski* zaczęły się pojawiać w coraz bardziej wyszukanych, wyraźnie profanicznych (a nierzadko nawet wulgarnych) kontekstach.

W związku z powyższym jeszcze ciekawiej przedstawia się sprawa przymiotnika *święty*. Otóż repertuar jego przenośnego użycia wydaje się zamknięty, nawet jeśli uwzględni się fakt, że to właśnie przenośne sensy zadecydowały o zdarzających się sytuacjach traktowania leksemu jako synonimu wyrazów *boski* i *anielski*. Rodzi się więc pytanie o przyczyny takiego stanu rzeczy.

Być może ma to związek z faktem, że leksem *święty* nie wiąże się z imieniem postaci „niebiańskiej”<sup>19</sup>. Na trop takiej interpretacji naprowadza brak pochodności leksykalnej wyrazu *święty*: „przymiotnik/derywat odrzeczownikowy” (por. *anielski* ← *anioł*, *boski* ← *Bóg*). Do takich wniosków prowadzi zresztą obserwacja notacji występujących w słownikach łaciny średnio-wiecznej i kościelnej:

— średn. łac. *angelinus* ‘anielski, niebiański’ (SŁŚ) ← średn. łac. *angelus* ‘zwiastun, posłaniec, poseł’ (SŁŚ) oraz średn. łac. *angelicus* ‘anielski, świętobliwy, natchniony’ (SŁŚ, SŁK) ← staroż. łac. *angelicus* ‘ts.’ (SŁŚ, SŁK) ← grec. *angelikés* [ἀγγελικός] ‘należący do anioła, związany z aniołem’ (SŁŚ, SŁK) ← grec. *ángelos* [ἄγγελος] ‘posłaniec, anioł’ – w obu przypadkach u źródeł przymiotnika stoi rzeczownik *anioł* będący nazwą osoby/postaci;

— średn. łac.: *divinus* ‘właściwy Bogu, pochodzący od Boga’ (SŁŚ) / ‘pełen natchnienia boskiego, proroczy’ (SŁK) ← staroż. łac. *divinus* ‘ts.’ (SŁŚ) ← staroż. *divus* / *deus* ‘Bóg, bóg’ oraz now. łac. *deum* / *deorum* ‘Boży’ ← *Deus* ‘Bóg, boskość’ (SŁK), natomiast średn. łac. *caelestis* ‘boski, niebiański, w niebie się znajdujący, z nieba pochodzący; wspaniały, doskonały’ (SŁŚ, SŁK) ← *caelum* ‘niebo, niebios’ – tutaj formy *deum* i *divinus*, związane z nazwą osoby/postaci Boga – *Deus*, zarezerwowane są dla wyrażania dzierżawczości (‘Boży’), z kolei cechę jakości (w tym i sens przenośny) wyrażają inne przymiotniki<sup>20</sup>;

<sup>19</sup> Obowiązujące współcześnie zasady ortografii nakazują wyraz *Bóg* traktować jako nazwę własną, natomiast rzeczownik *anioł* traktować jako pospolitą nazwę osobową (zob. *Zasady pisowni słownictwa religijnego*, red. R. Przybylska, W. Przyczyna, Tarnów 2005; *Wielki słownik ortograficzny PWN*, red. E. Polański, Warszawa 2012). Niemniej jednak pamiętać trzeba, że reguły te mają charakter konwencjonalny, a w historii języka spotkać można zapis *Anioł* – prawdopodobnie sugerujący traktowanie nazwy raczej jako własnej (por. przypadek, gdy słowo *Angelus* pojawia się w znaczeniu ‘Bóg’ – Ps 86; zob. też pisownię w najstarszych innojęzycznych przekładach Biblii). Niezależnie od tego założyć trzeba, że postać anioła i anielskość – podobnie jak postać Boga i boskość – pozostając w sferze kulturowego tabu i religijnej tajemnicy, wiąże się przede wszystkim z bytem duchowym, jedynie objawiającym się (mogącym się ujawniać) w formach materialnych. Tak czy inaczej, anioł – jako posłaniec Stworcy (por. grec. *ángelos* [ἄγγελος] ‘posłaniec’ i hebr. *mal’ach* [מַלְאָךְ] ‘ts.’) – jest postacią niebiańską, istotą stworzoną przed człowiekiem (Hi 38, 4–7) i nadrzędną wobec niego (Ps 8, 6; Hbr 2, 7), „bliższą” Bogu.

<sup>20</sup> Rozróżnienia takie bywają widoczne również w językach nowożytnych. I tak na przykład: ang. *divine*, fr. *divin*, wł. *divino* czy port. *divino* oddają przede wszystkim sens ‘boski, tj. od Boga pochodzący lub Bogu należny’; natomiast znaczenie ‘boski, tj. doskonały, wyjątkowy’ oddają albo przymiotniki pochodzące od rzeczowników wywodzących się z „języków pogańskich”: ang. *godless* / *godly* / *godlike* ‘boski, tj. dobry, cudowny, świetny, doskonały, wyjątkowy’ ← *god* (stang. *god* ‘bóstwo’ ← pgerm. \**gudą* ← pie. \**ǵʰuto-* ‘nawoływany, wywoływany’), albo młodsze pożyczki i derywaty semantyczne związane z rzeczownikami pochodzącymi z łaciny, przez długi czas uważanej za język teologii: ang. *divine* od końca XV w. (jako pożyczka z łac. *divinus* ‘bóg/ Bóg’ od XII w. tylko ze znaczeniem ‘Boży’), wł. *dio* (wł. *dio* ‘Bóg/ bóg’ ← łac. *deus* ‘ts.’), fr. *divin* (pożyczka z łac. *divinus*). Inaczej przedstawia się sprawa w języku hiszpańskim, którego użytkownicy w odniesieniu do obu sensów posługują się – podobnie jak użytkownicy polszczyzny – jednym słowem: *divino*, choć w języku hiszpańskim znaczenie przenośne wyrazić można także innym słowem: *deiforme* (← *deo*), a w polszczyźnie różnice między znaczeniami sygnalizować poprzez zastosowanie innej formy wyrazowej: *Boży* (← *Bóg*).

— średn. łac. *sanctus* ‘święty’ (SŁŚ)/ ‘święty, nieskażony; wzniosły, czcigodny; czysty, sumienny; sługa, czciciel Boga’ (SŁK) ← staroż. łac. *sanctus* ‘ts.’ (SŁŚ) – starołaciński wyraz *sanctus*, będący imiesłowem biernym od czasownika *sanciō* ‘konsekrować, wyświęcać, święcić’ i zastępujący powszechnie używany wcześniej *baeatus* (← *beō* ‘czynić szczęśliwym’; staroż. łac. *beatus* to ‘szczęśliwy, szczęśny, błogosławiony’ SŁŚ, ‘święty’ SŁŚ/ staroż. łac., średn. łac. *beatificus* ‘uszcześliwiający, przynoszący szczęście; głoszący kogoś świętym; święty, uświęcony’ SŁŚ, SŁK)<sup>21</sup>, w zasadzie zachował swój prymarny sens (*sanctus* ‘osoba, która żyje według świętych praw Boga, wiecie cnotliwe życie’ → ‘święty, tj. osoba, którą po śmierci oficjalnie uznano za świętą z uwagi na sposób jej życia’<sup>22</sup>), w przenośni odnosząc się jedynie do czegoś/ kogoś wzniosłego, godnego czci, związanego ze świętością w rozumieniu religijnym (SŁŚ, SŁK); tymczasem na gruncie polskim nastąpiła wyraźna zmiana odnośności pojęciowej rodzimego odpowiednika leksemu – *święty*, który coraz częściej zaczął funkcjonować w kontekstach z reguły pozytywnych i w znaczeniach przenośnych, poniekąd powracając do zatartego już prymarnego (prasłowiańskiego) sensu: ‘niepodważalny, nienaruszalny’ (w łacinie odpowiada mu zwykle przymiotnik *sacer* [← *sacrum*], posiadający szersze znaczenie – ‘o świętym przedmiocie, świętej czynności, osobie związanej z czymś świętym, ze świętością, czcigodnej’ [SŁŚ, SŁK; por.: *homo sacer* ‘święty człowiek’, *homo sacra res homini* ‘człowiek dla człowieka jest rzeczą świętą’, *sacer canon* ‘uświęcony kanon’]).

Co do zdarzającego się występowania wyrazu *święty* jako synonimu leksemów *boski* i *anielski*, to warto zwrócić uwagę na ograniczoność tego zjawiska. Sytuacje takie mają miejsce wyłącznie wtedy, gdy dochodzi do spowinowacenia znaczeń przenośnych wszystkich tych przymiotników. Cechami dystynktywnymi, które umożliwiają taką korelację wyrazów (a w zasadzie zbieżność ich znaczeń) są ‘doskonałość, wzorowość’ oraz ‘łagodność, dobrotliwość’. Tak więc na przykład: *anielskie życie/ boskie życie/ święte życie* = ‘życie bez problemów, bezpieczne, przyjemne’, *święte dziecko/*

<sup>21</sup> Jeszcze w średniowiecznych tekstach (także kanonicznych) w znaczeniu ‘święty’ występował leksem *beatus* lub *beatificus*. Prymarnie jednak łac. *beatus* to ‘szczęśliwy, szczęśny, błogosławiony’ (SŁŚ), podobnie jak *beatificus* ‘uszcześliwiający, przynoszący szczęście’ (SŁŚ)/ ‘uszcześliwiający, głoszący kogoś świętym’ (SŁK), natomiast ‘święty’ (SŁŚ) jest znaczeniem sekundarnym tych przymiotników. Przez pewien czas *sanctus* i *beatus* były zatem synonimiczne, a ich rozgraniczenie semantyczne nastąpiło prawdopodobnie w wyniku kodyfikacji procesów beatyfikacyjnych przez Urbana VIII w XVII wieku (zob.: L. von Pastor, *The history of the popes, from the close of the middle ages : drawn from the secret Archives of the Vatican and other original sources*, vol. XXIX, p. 8–10; H. Misztal, *Prawo kanonizacyjne – instytucje prawa materialnego, zarys historii, procedura*, Lublin 2003 – tu zwłaszcza rozdziały *Ewolucja pojęcia świętości w teologii katolickiej* i *Reforma papieża Urbana VIII*).

<sup>22</sup> Por. łac. *beatus* ‘szczęśliwy, czujący się błogo’ → ‘błogosławiony, tj. osoba zmarła, która za życia wytrwale odznaczała się szczególnymi cnotami inspirowanymi wiarą, religią’ (SŁŚ, SŁK).

*anielskie dziecko/ boskie dziecko* = ‘o dziecku, które nie przysparza problemów, wzorowo się zachowującym’, *święte oczy/ anielskie oczy/ boskie oczy* = ‘o spojrzeniu: niewinne, łagodne, przyjazne’<sup>23</sup>.

Zmierzając ku końcowi rozważań na temat desakralizacji przymiotników *święty*, *boski* i *anielski*, wypada zwrócić uwagę na fakt, że proces profanizacji dotyczy również pochodnych od nich przysłówków.

Jeżeli bowiem chodzi o przysłówki *bosko* i *anielsko*, to albo pełnią one funkcje okoliczników sposobu, np.: *uśmiechać się anielsko*, *wyglądać anielsko*, *czuć się anielsko*, *czuć się bosko*, *wypaść bosko* (w czymś), *bawić się bosko*, albo też występują jako elementy intensyfikujące cechę, np.: *anielsko piękny*, *anielsko cierpliwy*, *anielsko łagodny*, *anielsko spokojny*, *anielsko wymodelowane* (ciało), *anielsko dobry*, *anielsko błękitne* (oczy), *anielsko czyste* (spojrzenie), *anielsko słodkie*, *anielsko naiwna* (dusza), *anielsko złote* (warkocze), *anielsko gładka* (twarz), *bosko uczesany*, *bosko ululany*, *bosko ubrany*. Stanowią więc synonimy leksemów: *nadzwyczaj*, *bardzo*, *pięknie*, *atrakcyjnie*, *cudownie*, *pięknie*, *czarownie*, *czarująco*, *dobrodusznie*, *doskonale*, *fantastycznie*, *fascynująco*, *fenomenalnie*, *idealnie*, *kapitałnie*, *ładnie*, *nadzwyczajnie*, *niezwykle*, *ośniewająco*, *oszałamiająco*, *pierwszorzędnie*, *porywająco*, *świetnie*, *uroczo*, *wybornie*, *rewelacyjnie*, *rozkosznie*, *ślicznie*, *urzekająco*, *wspaniale*, *wybornie*, *wysmienicie*, *zachwycająco*, *zjawiskowo*, *zniewalająco*<sup>24</sup>. Oto przykłady profanicznego ich użycia:

Co noc rozgrzewał anielsko jasne, szczupłe ciało, aż dziewczynę zaczęło to męczyć. Miał wrażenie, że z ulgą czekała na okres, żeby zabronić mu dostępu do siebie, chociaż jemu akurat krew nie przeszkadzała, lubił wzmogoną śliskość pochwy, żelazisty zapach przemieszany z wonią seksu. [NKJP: G. Plebanek, *Nielegalne związki*, Warszawa 2011]

Orkiestra grała żałobnego marsza, tłusty kapelmistrz dyrygował falistymi ruchami rąk i uśmiechał się anielsko do starej Pancerowej, siedzącej

<sup>23</sup> W jakiejś mierze ma to związek z implikowaniem znaczeń. Krystyna Kleszczowa zauważa: „Nie wszystkie [...] rodzące się znaczenia są przewidziane potencją języka. Niektóre mają charakter konsekwencji (wnioskowania, implikacji), co da się zawrzeć w formule: ‘jeśli obiekt ma cechę x, to zapewne ma też cechę y’. Część z nich ma charakter ogólnoludzki, są więc przewidywalne, np.: ‘jeżeli ktoś jest *dziecinny*, to zapewne jest *naiwny*’; ‘jeżeli ktoś jest *cierpliwy*, to zapewne jest *opanowany*’. [...] Polisemie-konsekwencje są często podłożem przekształceń semantycznych [...]” (K. Kleszczowa, „*Moralny*” po staropolsku. *Studium leksykalno-aksjologiczne*, „Prace Językoznawcze” t. 26: *Studia historycznojęzykowe*, red. A. Kowalska, O. Wolińska, Katowice 2001, s. 93–94). W odniesieniu do badanego materiału sprawa wyglądałaby zatem następująco: ‘jeśli ktoś jest *boski*, to z natury jest *dobry/ miłosierny/ doskonały*... (Bóg posiada wyłącznie pozytywne cechy)’, ‘jeżeli ktoś jest *anielski*, to zapewne jest *dobry/ piękny/ łagodny*... (aniołowie są posłańcami Boga, istotami doskonalszymi niż człowiek)’, ‘jeżeli ktoś jest *święty*, to jednocześnie jest *dobry/ przyjazny innym/ ważny*... (świętość to cecha zbliżająca do Boga)’. Por. R. Tokarski, *Derywacja semantyczna jako jedno ze źródeł polisemii wyrazowej*, [w:] *Pojęcie derywacji w lingwistyce*, red. J. Bartmiński, Lublin 1981, s. 91–105).

<sup>24</sup> Dotyczy to także derywatów, jak na przykład: *przepięknie*, *prześlicznie*, *przeuroczo*.



w otoczeniu krewnych na przeciwległym balkonie, obwieszonym bibułami. [NKJP: H. Worcell, *Zakłète rewiry*, Wrocław 1989]

Król Fryzjer Błakając się po mniej i bardziej renomowanych zakładach, sprawdzając zapisane na karteczkach adresy, które wydebiłś od bosko uczesanych przyjaciółek, płacąc i płacząc, przeklinając własną ciekawość i chęć sprawdzenia, czy – jak zapewnia kolejny fryzjer – „pani będzie bosko w takiej rudej grzyweczce”, z którą wyglądasz jak przerośnięta Pippi Langstrump, w końcu trafiasz na Fryzjera Swojego Życia. I, maleńka, już przepadaś – twoja głowa, a także serce i dusza (nie wspominając oczywiście o portfelu) na zawsze należą do Niego. [NKJP: „Cosmopolitan”, 2001]

Pani Wanda Osterwina miała twarz anielsko gładką, fiołkowe oczy i ślicznym, jakby troszkę gardłowy głos. [NKJP: M. Żeromska, *Wspomnienia*, Warszawa 2007]

„Uczestniczę w czymś niekonwencjonalnym, zakazanym, ale też pięknym. Doznaję przeżyć jakby spoza światów. Jest po prostu bosko” – opisuje partnerka transseksualisty K/M. – „Może też lepiej rozumiemy kobiety” – mówi Arek. – „Jesteśmy istotami z pogranicza. Uczono nas być dziewczynkami, mamy tę wiedzę, która pochodzi z socjalizacji. Żyjąc wiele lat w skórze kobiet, znamy problemy ich ciał”. [NKJP: „Polityka”, 2005]

Nieco inaczej przedstawia się sprawa przysłowka *święcie*. Pomimo że również on odnosi się do okoliczności jakiejś czynności, stanu bądź służy intensyfikacji, to jednak: a) zakres występowania w tych funkcjach jest wyraźnie węższy, np.: *święcie zapomnieć*, *święcie dochować* (np. *tajemnicy*), *oburzać się święcie*, *uwierzyć święcie* (w coś), *święcie dotrzymać*, *bronić święcie*, *święcie przekonany*; b) a ponadto ograniczony jest wachlarz jego synonimów: *całkiem*, *zupełnie*, *kompletnie*, *niezawodnie*, *niewątpliwie*, *absolutnie*, *autentycznie*, *bezwarunkowo*, *maksymalnie*, *naprawdę*, *otwarcie*, *prawdziwie*, *rzetelnie*, *uczciwie*. Przykładowe zastosowania przedstawiono poniżej:

[Dziewczyny – J.P.] godzinami rozmawiają przez telefon, zwierając się sobie, gdy tymczasem u chłopców pojawia się owłosienie na całym ciele i najchętniej oddają się gromadnemu chodzeniu po drzewach, to mamy na pewno pełen obraz wychowania naszej młodzieży. W ten sposób kształcona młodzież wyrasta na dorosłych, którzy święcie wierzą, tak jak jeden z kandydatów na rzecznika praw dziecka, że późna inicjacja seksualna chroni przez AIDS. [NKJP: Sprawozdanie stenograficzne z obrad Sejmu RP z dnia 18. 01. 2001]

Skoro zaś postanowię sobie cokolwiek i dam sobie słowo, to dotrzymuję tego święcie i dlatego też co dzień powtarzam u Stadtmullera, że gdybym

był Smolką i gdybym tak solennie jak on wyrzekł się udziału w Radzie Państwa, to ani buta mego Niemcy nie byliby zobaczyli w Wiedniu, a tym mniej moich wąsów. [J. Lam, *Polskie szczęście*, [w:] tegoż, *Dzieła literackie. Drobne utwory*, Warszawa 1957, s. 70]

W sytuacji gdy dziennikarz sprzeniewierza się, wedle tej opinii, linii programowej pisma, to my byśmy postulowali – i ja osobiście postuluje – by (tak jak to jest we Francji) ten dziennikarz naprawdę miał prawo do odprawy. I tego bym, przyznając, święcie bronił. [NKJP: Sprawozdanie stenograficzne z obrad Sejmu RP z dnia 29. 03. 1995]

– Co z pana za człowiek? Jak tak można? A gdzie „po pierwsze, nie szkodzić”? itd., itd. Mamy jeszcze rozpaczające dziewczęcę na chodniku, komentarze święcie oburzonych ekologów i kawałek z innego reportażu nakręconego ukrytą kamerą, też o transporcie koni (swego czasu do obrzydzenia puszczany w TVP). No cóż, powie ktoś, problem jest, ale przecież są gorsze i ludzie żyją. [NKJP: „Czas Ostrzeszowski”, 2003]

Kocham kobiety. A najbardziej kocham te, które są mocne, samowystarczalne i święcie przekonane, że wizja świata bez facetów przedstawiona w „Seksmisji” jak najszybciej powinna się ziścić. Kocham je, gdyż dzięki nim spełniają się niektóre moje męskie pragnienia. [NKJP: „CKM”, 1999]

Można byłoby przypuszczać, że do podobnych wniosków doprowadzi również przesłedzenie historii wyrazów, które formalnie (strukturalnie) związane są z przymiotnikami *anielski*, *boski* i *święty*<sup>25</sup>. Tymczasem – co ciekawe – zjawisko profanizacji zdaje się dotyczyć wyłącznie derywatów od *anioł*: *aniołkowaty* ‘taki, który ma jasne włosy, delikatną urodę i z tego względu postrzegany jest jako ładny; właściwy osobie, której wygląd świadczy o delikatnej urodzie, a zachowanie o łagodnym usposobieniu’ (notuje WSJP; w SStp, SXVI, SDor, USJP bez nacechowania ujemnego i ogólnikowo: ‘podobny do aniołka’), *anielica* ‘o kobiecie łagodnej, dobrej’ (notuje USJP), *aniołek/ aniołeczek* ‘pieszczotliwie o dziecku lub w pieszczotliwym zwrocie do kogoś’ (notują: SDor, USJP; w SStp i SXVI w znaczeniu neutralnym)/ ‘żartobliwie, z przycinkiem: człowiek chytry, obłudny’ (notują: SW, Swil; w SStp i SXVI jako określenie neutralne, deminutyw od *anioł*), *anielić* (*się*)

<sup>25</sup> Ciekawą propozycję oglądu zagadnienia z perspektywy słowotwórstwa mogą przynieść prace: A. Nagórko, *Słowotwórczy potencjał sakronimów (w polskim, słowackim, czeskim i niemieckim)*, [w:] *Творба речи и њени ресурси у словенским језицима. Зборник радова са четрнаесте међународне научне конференције Комисије за творбу речи при Међународном комитету слависта*, уред. Р. Драгићевић, Београд 2012, с. 201–214; teje, *Procesy słowotwórcze a sekularyzacja*, [w:] *Відображення історії та культури народу в словотворенні*, ред. Н.Ф. Клименко, Є.А. Карпіловська, Київ 2010, с. 181–191; M. Przygudzka, *Gniazda słowotwórcze leksemów dotyczących kultu religijnego*, „LingVaria” nr 2, 2007, s. 229–244.

‘nadawać (sobie) cechy anioła, upodabniać (się) do anioła’ (notuje SDor)/ *przeanielić się* ‘stać się jakby anielskim’ (notuje SW), *przeanielenie* ‘stanie się podobnym do anioła’ (notuje SW), *zaanielić się* ‘przybrać cechy anioła’ (notuje SW), *zaanielenie* ‘stanie się w czymś podobnym do anioła’ (notuje SW), *rozanielić* ‘nastroić przychylnie do kogoś lub czegoś, wprowadzić w stan błogości’ (notują: SW, SDor, USJP), *rozanielić się* ‘wpaść w zachwyty, rozradowanie’ (notują: SDor, USJP), *rozanielony* ‘błogi, rozpromieniony’ (notuje USJP), *rozanielenie* ‘nastrój błogości, rozradowanie, zachwycenie’ (notują: SW, SDor)

Co ciekawe, chociaż rozszerzenie znaczenia wyrazu lub derywowanie od niego innych form wyrazowych wiąże się z desakralizacją (degradacją) prymarnego sensu, to nie prowadzi to do odebrania derywatom semantycznym i strukturalnym nacechowania dodatniego – nadal pozytywnie wartościują obiekty i czynności, a w odczuciu mówiących nawet podnoszą rangę całej wypowiedzi. Przykładowo:

— prymarny sens leksemu *święty*: ‘mający związek z Bogiem lub Jego działaniem’ ← desakralizacja wyrazu: *święty* ‘nienaruszalny, ważny, prawdziwy’ = dodatnie wartościowanie:

*święta rzecz* ‘o czymś istotnym’:

W reklamie mody ważniejszy niż sam produkt jest wizerunek, z którym potencjalny klient chciałby się identyfikować. Wizerunek to święta rzecz dla marki produkującej ubrania. Konstruuje się go precyzyjnie i nic nie może go naruszyć. Dla wielkich marek każda wypowiedź pracowników musi być zgodna z korporacyjnym wizerunkiem stworzonym przez marketing. [J. Bojańczyk, *Co nam mówią reklamy*, „Rzeczpospolita”, <http://www.rp.pl/artykul/115291.html>, dostęp: 12 X 2014]

*święta racja* ‘stwierdzenie niepodlegające dyskusji’:

Masz świętą rację. Czym starszy motocykl tym wspanialszą ma duszę. Ja osobiście jeździę na cruiserze i takie motocykle mnie spasowały. [<http://www.scigacz.pl/Masz,swieta,racje,Czym,starszy,motocykl,tym,komentarz,114772,21004.cs.html>, dostęp: 12 X 2014]

*święte prawo* ‘bezsporne prawo do czegoś; zasada wymagająca szacunku’:

W modernizującej się armii nie zmienia się to, że ma ona święte prawo być dobrze dowodzoną – mówił w piątek na dziedzińcu Belwederu prezydent Bronisław Komorowski do odbierających nominacje generalskie, wy-

sokie odznaczenia i generałów przechodzących do cywila. [[http://www.tvn24.pl/wideo/z-anteny/prezydent-wojsko-ma-swiete-prawo-byc-dobrze-dowodzone,1331111.html?playlist\\_id=18041](http://www.tvn24.pl/wideo/z-anteny/prezydent-wojsko-ma-swiete-prawo-byc-dobrze-dowodzone,1331111.html?playlist_id=18041), dostęp: 12 X 2014]

— prymarny sens wyrazu *boski*: ‘należący lub dotyczący Boga’ ← desakralizacja: ‘w jakiś sposób nadzwyczajny, przekraczający ludzkie umiejętności, doznania, uczucia itd.’ = dodatnie wartościowanie:

*boskie ciasto* ‘ciasto o wyjątkowym smaku i wyglądzie’:

A ja wykonałam wersje light tego ciacha i wyszło pyszne :) zamieniłam masło na 200 gram jogurtu bałkańskiego a cukier zastąpiłam słodzikiem do pieczenia. Aby zrównoważyć brak cukru i tłuszczu – dodałam niepełną szklankę otrębów owsianych. Ciasto wyszło boskie! I można go jeść dużo bez obaw o linie i o zdrowie :) [<http://www.zajadam.pl/deser/ciasto-mar-chewkowe>, dostęp: 12 X 2014]

*boski seks* ‘wyjątkowo udany seks, dający nadzwyczajne przeżycia’:

Ja za to dostałam kiedyś propozycję niezobowiązującego, boskiego seksu w Krakowie z niesamowicie przystojnym i utalentowanym biznesmenem (grunt to dobra autoreklama). Powiedział, że zdjęcia też mi może zrobić hehe. Że też nie skorzystałam, ech :) [<http://www.maxmodels.pl/forum-temat-bede-mila,2163,s,c,strona,3.html>, 12 X 2014]

— prymarny sens słowa *anielski* ‘związany z aniołem’ ← wtórne znaczenie i desakralizacja: ‘odznaczający się pozytywnymi cechami’ = dodatnie wartościowanie:

*anielski smak* ‘smak wyjątkowy’:

Jaka jest kawa, którą pijemy? Wiemy z doświadczenia jak na nas wpływa, ale czy znamy jej tajemnice? Kawa to bowiem czarna magia i anielski smak. [<http://polki.pl/we-dwoje/tajemnice;kawy,artykul,4893.html>, dostęp: 12 X 2014]

*anielskie uniesienie* ‘dużego poruszenie, pozytywne ożywienie’:

Smoleńska katastrofa była wielką klęską polskiego państwa. Posmoleński rok okazał się wielką klęską narodowej wspólnoty Polaków. Właściwie nie było to żadną niespodzianką. Polskie piekło jeszcze raz okazało się wszechmocne. Nieskończenie mocniejsze od parodniowego anielskiego uniesienia przeżywanego w przesyconym patosem okresie postofiarnej, cierpiętniczej ekstazy. [T. Lis, *Wariaci kontra zdrajcy*, „Wprost” 14/2011]

\*

Podniesiony w artykule problem ujawnia, że współczesna polszczyzna nader często narusza sferę *sacrum*. Jeśli przy tym założyć, że tabu jest „zdecydowanym omijaniem albo kategorycznym zakazem pewnych zachowań, w tym również zachowań językowych”<sup>26</sup>, to profanizacja słownictwa religijnego łamie nie tylko tabu religijne, ale także społeczne. Po pierwsze, racjonalizuje i desakralizuje to, co duchowe; po drugie, wiąże się z zanikiem przekonania w kreacyjną moc słowa<sup>27</sup>; po trzecie wreszcie – łamie ogólnie przyjęte normy etyczno-moralne, w tym także zasady etyki języka. Przyjmując zarazem, że „[t]abu jest nakazem sumienia, a jego pogwałcenie wywołuje przeważnie poczucie winy”<sup>28</sup>, wypadałoby ocenić, czy – a jeśli tak, to w jakim stopniu – członkowie współczesnych wspólnot komunikacyjnych odczuwają dyskomfort psychiczny, kiedy posługują się zdesakralizowanymi już formami językowymi lub gdy tworzą własne profanizacyjne formuły językowe<sup>29</sup>. Wydaje się, że nawet ogólny ogląd problemu przynosi odpowiedź w tym zakresie.

Przedstawiona w artykule kwestia to zaledwie niewielki wyimek z szerokiego obszaru zagadnień związanych z profanizacją słownictwa religijnego. W opracowaniu odniesiono się wyłącznie do kwestii wtórnego orzekania o przedmiotach i czynnościach ze sfery *profanum* oraz – częściowo – do związanego z tym wartościowania; w dodatku przedstawiono jedynie trzy jednostki leksykalne. Natomiast zupełnie pominięto między innymi zagadnienie modyfikacji związków frazeologicznych związanych z eufemizacją i kakofemizacją, jak na przykład *święta prawda* ~ *guzik prawda*/*gówno prawda*, ale też sprawę modulantów wypowiedzi typu: *Rany boskie!*, *O, Matko Boska!*, *Matko Święta!*, *Na miłość/ litość boską!*, *O, święta naiwno-*

<sup>26</sup> Z. Leszczyński, *Szkice o tabu językowym*, Lublin 1988, s. 10; por. S. Widlak, *Zjawisko tabu językowego*, „Lud” t. 52, 1968, s. 7–23.

<sup>27</sup> Chodzi tu o myślenie magiczne, zgodnie z którym wypowiedziane słowo przywołuje rzecz nazywaną (zob. Z. Leszczyński, *Szkice o tabu językowym*, Lublin 1988, s. 14). Z tym też Anna Dąbrowska wiąże funkcjonowanie w języku zastępczych nazw Boga i diabła (A. Dąbrowska, *Eufemizmy mowy potocznej*, [w:] *Język a Kultura*, t. 5: *Potoczność w języku i kulturze*, red. J. Anusiewicz, F. Nieckula, Wrocław 1992, s. 124). W związku z tym pozostaje również kwestia mniej lub bardziej świadomego łamania drugiego przykazania *Dekalogu* (zob. przypis 16).

<sup>28</sup> Z. Freud, *Człowiek, religia, kultura*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1967, s. 78.

<sup>29</sup> Por. przykład językowego mieszania *sacrum* z *profanum* w tekście prasowym: „Klucz zagrożenia nudą leży chyba w tym, że traktujemy siebie samych zbyt poważnie. Dzieci potrafią zrobić z jednej rzeczy tysiąc innych, dorosli odwrotnie. Z boskiego daru seksu ponoć potrafią uczynić pokutę. A przecież wszyscy kochają karnawał, kiedy rozmawiamy kontury konwencji, kiedy Zeus zmienia się w byka i porywa Europę lub odwrotnie, o ile Europa ma taką ochotę. W naszej codziennej roli, w standardach, które sobie stworzyliśmy” (NKJP: „Cosmopolitan”, 2000).

ści!, O Jezusie Nazarareński!<sup>30</sup>, czy też – idąc dalej – ich przeróbek, jak: *Na rany koguta!*, *Rany Julek!*, *Rany gorzkie!*, *O, rany bąbel!*, *O, matko i córko!*, *O, jeżu!*<sup>31</sup>. Niewykluczone jednak, że przeanalizowanie tych i innych aspektów funkcjonowania słownictwa religijnego z perspektywy leksykologii czy pragmalingwistyki prowadziłoby do podobnego wniosku: we współczesnej polszczyźnie następuje wyraźna dewaluacja słownictwa religijnego, a to z kolei wpisuje się w obserwowane od pewnego czasu zjawisko kryzysu wiary czy – inaczej – laicyzacji społeczeństwa (jeśli rozumieć przez to zeświecczenie różnych poziomów życia społecznego)<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup>Zob. rozdział *Nomina sacra w emfaticznych wykrzykniach i powiedzeniach* w pracy: H. Górny, *Nazwy własne w piśmiennictwie pamiętnikarskim XIX wieku. Perspektywa funkcjonalno-tekstologiczna*, Kraków 2013, s. 162–166.

<sup>31</sup>Chodzi tu jednak nie tyle o samo zjawisko eufemizacji, ile o stopień świadomego eufemizowania. Fakt tabu językowego nałożonego na nazwy osobowe został już kilkakrotnie podniesiony w pracach językoznawców. Alina Krawczyk-Tyrpa pisze na przykład: „Imię Jezus jest w języku polskim tabuizowane na dwa sposoby. Po pierwsze – przez cześć dla Zbawiciela nie nadaje się tego imienia chłopcom. Po drugie – Kościół zaleca ograniczać wymawianie tego imienia w mowie codziennej i stąd pochodzi cała seria eufemizmów gwarowych: *jezero*, *jezeryna*, *jerum*, *jezoro*, *jenu*, *jeny*, *jenuszku*, *jejku*” (A. Krawczyk-Tyrpa, *Tabu w dialektach polskich*, Bydgoszcz 2001, s. 35–37). Por. A. Dąbrowska, *Słownik eufemizmów polskich, czyli w rzeczy mocno w sposobie łagodnie*, Warszawa 2005, s. 234.

<sup>32</sup>Por. teorię sekularyzacji Niklasa Luhmanna (*Funkcja religii*, tłum. D. Motak, Kraków 2007, s. 217–262). Według niej coraz częściej życie religijne człowieka ogranicza się tak naprawdę do jego wewnętrznych przeżyć (staje się więc prywatną sprawą), natomiast wszelka zewnętrzna aktywność religijna zmuszona jest konkurować z innymi formami spędzania czasu przez ludzi. To powoduje, że wyznania i religie podejmują próby „imitowania świeckich wzorców sukcesu” i godzą się na wnikanie w system religijny świeckich idei, niejednokrotnie profaniując świętość (zob. przypis 18). Zob. uwagi na ten temat: G. Skąpska, *Niklasa Luhmanna socjologia religii jako element ogólnej teorii systemu społecznego*, [w:] N. Luhmann, *Funkcja religii*, Kraków 2007, s. I–XI.

Jarosław Pacuła

**About divine/ heavenly experience (erotic), angelic/ heavenly experiences (sexual) and religious ban (of work after hours) – from issues profanation (desecration) of religious vocabulary**

The article is regarding the process of passing the sacred vocabulary to the colloquial Polish. Date „profanation” („secularization”) was used for indicating secularizing, the gap with the sacred (of desecralization), the exempting the language from stiff religious-ethical norms. In the article secondary meanings and semantic functions of three adjectives were described: *divine* (*boski*), *angelic* (*anielski*), *saint* (*święty*). The historical-linguistic prospect allowed to notice the progressing debasement of senses of these lexemes. Notations appearing in general dictionaries of Polish are observed material (so historical, as well as contemporary) and individuals excerpted from press, literary texts and statements placed on internet forums. Such a scope of sources enables the wide inspection of the issue just enough, because corresponds to the theory of the popular style as the stylish centre of the Polish. The applied analysis method is referring to anthropological linguistics and the sociolinguistics.





Tomasz Bielak  
Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej

## **Antyklerykalizm x.0 – komunikacje w mediach społecznościowych na przykładzie „ASZDziennika” i Antykleryka**

„Każdy konflikt kształtuje swoje własne media, które funkcjonują jako nośniki znaczeń kulturowych”<sup>1</sup>.

### **1. Podstawa**

Przyjmuję założenie, że **antyklerykalizm** (obok znaczenia ideologicznego) jest **schematem komunikacyjnym**<sup>2</sup>, który manifestuje się przez: **specyficzne zachowania, słowa, komunikaty pozawerbalne, uczestnictwo w świadomości wybranej grupy społecznej**. Członków owej grupy spaja więc nie tyle wspólne myślenie o sprawie (bo wspólne myślenie, choć pożądane, jest zwyczajnie niemożliwe), lecz istnienie **określonych kodów zachowań w określonym kontekście** (sytuacji osobistej, politycznej, społecznej itd.).

Niektóre elementy konstytuujące tak rozumiane zagadnienie będą tożsame z elementami określającymi przynależność do konkretnego systemu religijnego, modelami wychowania (prywatnego i systemowego), realnym (tzn. uczciwym) zaangażowaniem w problematykę wiary i jednocześnie zaangażowanie w jej kulturowanie. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę

<sup>1</sup> M. Kamińska, *Niecie memy. Dwanaście wykładów o kulturze internetu*, Poznań 2011, s. 19.

<sup>2</sup> Zob. szerzej: M. Fleischer, *Typologia komunikacji*, Łódź 2012 oraz tenże, *Notatki*, Wrocław 2013 (zwłaszcza strony 11–42).

na jeden z podstawowych kłopotów interpretacyjnych – obecnych nadzwyczaj często w publicystyce, ale również w sporach prywatnych: ponieważ system religijny zakłada bardzo konkretne i ściśle praktyki kultu, to rozdzielanie obu kwestii jest działaniem bezzasadnym. Mimo tego, dosyć często mamy do czynienia z modelem „wierzący–niepraktykujący”. Dodam, że model ten również objawia się różnymi schematami komunikacyjnym (wzorcowym przykładem jest tutaj stwierdzenie: „Chodzę do kościoła dla Boga, a nie dla księdza”). Zwracam uwagę na ten problem, bowiem istnieje znaczne prawdopodobieństwo, że część użytkowników wypowiadających się w przestrzeni najpopularniejszych mediów społecznościowych (lub zindywidualizowanych<sup>3</sup>) zapytana wprost o stosunek do wyznawanej religii odpowiedziałaby, że wierzy, lecz nie zamierza swej wiary manifestować „instytucjonalnie” – poza powszechnymi „bezpiecznymi” i „opłacalnymi” (nie tylko z perspektywy „zakładu Pascala”) formami: podstawowymi sakramentami i obrządkami świątecznymi, do których niejako zmuszani są systemowo (dni wolne od pracy, brak możliwości ucieczki w przestrzeń komercyjnej rozrywki – puby, kina, galerie handlowe są nieczynne oraz wszechobecność życzeń, rodzinnych odwiedzin, prezentów, SMS-ów świątecznych itd.).

Moje zainteresowanie koncentruje się na powszechnie rosnącej akceptacji dla działań tego typu – zwłaszcza w ostatnich latach: powodem jest dynamiczny rozwój mediów, zwrot w stronę praktyk kulturowych opartych na modelu „relacjonowania siebie” poprzez linkowanie, udostępnianie czy wreszcie świadomą przynależność do grup antyklerykalnych. W niniejszym artykule (który z pełną świadomością) będę traktował jako bardzo wstępne rozpoznanie zjawiska w przestrzeni polskiego internetu, przyjrę się zaledwie kilku najciekawszym, w mojej ocenie, przykładom komunikatów odbieranych przez internetową społeczność jako „antyklerykalne”, tzn. krytykujące działanie hierarchów Kościoła katolickiego, ich stosunek do działania niektórych instytucji państwowych, decyzje wynikające z interpretacji prawa kanonicznego, czy wprost – Pisma Świętego. Celowo nie używam w tytule artykułu „schematu komunikacyjnego”, bowiem z niewielkiej ilości analizowanego materiału trudno taki schemat wykreślić.

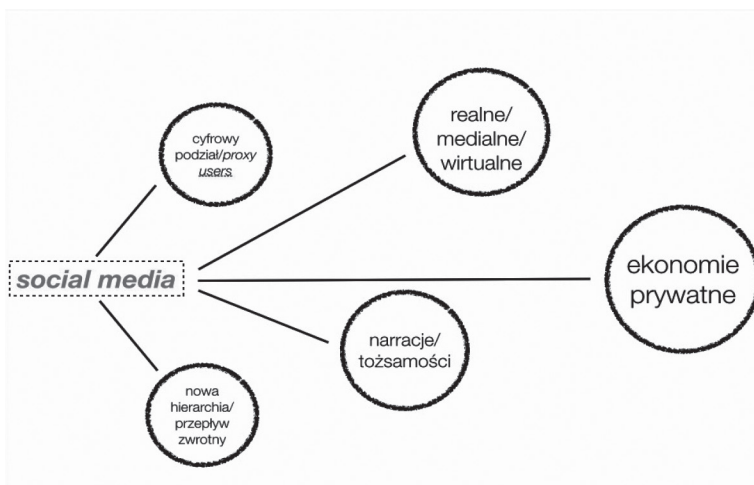
## 2. Media otwarte – obszar operacji komunikacyjnych

Ponieważ (jak zastrzegłem wcześniej) tekst ten ma raczej charakter ilustrujący pewien sposób (trend, modę?) budowania komunikatów w okre-

---

<sup>3</sup> Zwracam uwagę na trafną uwagę nomenklaturową, której autorem jest Dominik Lewiński.

ślonych przestrzeniach internetu, warto poświęcić nieco miejsca scharakteryzowaniu mediów społecznościowych, które często traktowane są właśnie jako manifestacja przełomu – nie tylko kulturowego, biznesowego, ale przede wszystkim komunikacyjnego. I rzeczywiście, choć od manifestu O’Reilly’ego<sup>4</sup> minęło już kilkanaście lat, to wciąż wiele elementów schematu WEB 2.0 (których *social media* są najostrejszą inicjatywą) wymaga ustawicznego precyzowania, dopowiadania, rekonfiguracji. Dla przykładu, do zaprezentowanego poniżej schematu<sup>5</sup>:



należy dopisać (i zapewne rozpisać) tak istotne dziś kwestie jak: rozwój urządzeń mobilnych warunkowany zaawansowaniem mobilnych odpowiedników serwisów i usług społecznościowych (Twitter i Facebook są dostępne również jako dodatkowe **usługi** w bazowych wersjach systemu monitorującego działanie pojazdów popularnych marek samochodowych, np. BMW, Renault).

Coraz częściej (mimo sprzeciwu lub zabarwienia nieustającą medioznawczą fascynacją) mamy do czynienia z przymusem mediów społeczno-

<sup>4</sup> Zob. szerzej: T. O’Reilly, *What is WEB 2.0? Design Patterns and Business Models for the Next Generation of Software*, <http://www.oreillynet.com/pub/a/oreilly/tim/news/2005/09/30/what-is-web-20.html> [dostęp: 02.02.2015].

<sup>5</sup> Prezentowane w schemacie elementy nie uważam za jedyne, ale na pewno za najbardziej istotne: sprawa cyfrowego podziału i użytkowników, których funkcjonowanie z mediami obwarowane jest pomocą przedstawiciela młodego pokolenia to sprawa oczywista, podobnie jak narracyjny charakter naszej tożsamości, który zyskał nowy wymiar w erze FB. Fascynujące są zjawiska związane z budowaniem wizerunku w przestrzeni sieci i wejście w obszary paleomediów. O części z nich pisałem już w *Opcjach odbioru*, Bielsko-Biała 2012.

ściowych, swoistym 'terrorem update' u', pozafacebookową dyskryminacją<sup>6</sup>. *Social media* stały się – co nie może dziwić – swoistym katalizatorem wielu przemian komunikacyjnych – od operacji socjolektalnych, po hasła reklamowe. Dobitym przykładem tego jest opakowanie soku Hortex<sup>7</sup>, na którym najistotniejsze informacje jak logo Facebooka oraz kod QR otoczono „lajkami” użytkowników przenosząc niejako cyfrowy sposób postrzegania informacji w przestrzeń analogową.

Dyskusja o potrzebie funkcjonowania w obrębie popularnych serwisów lub o kolejnych dysfunkcjach wywołanych nadmierną immersją może wywołać na twarzy zainteresowanego zjawiskiem medioznawcy jedynie grymas znudzenia<sup>8</sup>. Interesujących wniosków w tym względzie dostarczają badania Danah Boyd, która w książce *It's Complicated* (zwłaszcza w rozdziale: *Addiction: What makes teens obsessed with social media?*)<sup>9</sup> bardzo wyraźnie wskazuje na podstawowe kłopoty z określeniem eskapistycznego wymiaru działań w obrębie mediów społecznościowych, a przede wszystkim ilustruje przykładami niejednoznaczność tego zjawiska, które duża część fachowców sprowadza do dominant (w zasadzie uproszczeń) w stylu: „młodzi ludzie”, „styl życia”, „atawizm emocji” itp.

Nie wydaje się zatem konieczne myślenie o prezentowanych poniżej zjawiskach jako o czymś „osobnym” czy „trzecim”, innym zasadniczo od tradycyjnie pojmowanych sporów czy kontrowersji światopoglądowych. Zgodnie z zaprezentowanym wcześniej schematem nie warto chyba także bronić tezy o opozycyjności realnego i wirtualnego (nieco bezzasadne wydaje się przekonanie, że spory wirtualne mają charakter inny niż te toczone np. w przestrzeni biura, podczas wykładu akademickiego czy na plaży w trakcie obserwacji zachowań innych uczestników przestrzeni), bo owa opozycja raczej nie istnieje: działalność wirtualna ma swoje konsekwencje w tzw. realu i odwrotnie<sup>10</sup>. Bariery stanowi „medialność” – i jest to kwestia,

<sup>6</sup> Zob. szerzej: N. Bilton, *Study Finds Being Ignored on Facebook May Lower Self-Esteem*, „The New York Times” 12.05.2014; E. Bailyn, *Przechytrzyć social media*, przeł. M. Najman, Gliwice 2013; A.M. Kaplan, M. Haenlein, *Users of the world, unite! The challenges and opportunities of social media*, „Business Horizons” 2010, no 1, M. Sadowski, *Revolucja social media*, Gliwice 2013.

<sup>7</sup> Wizualizacja dostępna pod adresem: <http://mediapolisinteractive.pl/index.php/2012/07/10/hortex-wierzy-w-potencjal-fanow/> [dostęp: 20.01.2015].

<sup>8</sup> Wystarczy choćby wspomnieć sam początek dyskusji nad uzależnieniem od sieci – satyryczna wypowiedź Ivana Goldberga stała się podłożem do trwającej dyskusji o swoistej osobliwości uzależnienia sieciowego.

<sup>9</sup> Zob. szerzej: D. Boyd, *It's complicated. The social lives of networked teens*, New Heaven/London 2013, s. 77–99.

<sup>10</sup> Por. klasyczne ujęcie D. de Kerckhove, *Inteligencja otwarta. Narodziny społeczeństwa otwartego*, przeł. A. Hildebrandt, R. Glegoła, Warszawa 2001, s. 29–93.

z którą (biorąc pod uwagę niezbyt dużą powszechność cyborgów<sup>11</sup>) chyba trudno jeszcze dyskutować.

Nie może zatem dziwić, że otwarty charakter mediów społecznościowych kumuluje również zachowania, poglądy i komunikaty związane z manifestowaną niechęcią wobec instytucji religijnych, a także osób i działań ją reprezentujących. Wątpliwości może budzić sprawa zasięgu (co zresztą ma swoje odzwierciedlenie w dalszej części tekstu): czy niewielka ilość osób zaangażowanych w określony fanpage pozwala na konstruowanie długofalowych koncepcji czy budowanie zestawu gotowych wniosków? Z drugiej strony – zorientowane 'kulturoznawczo' medioznawstwo nie neguje już niewielkich frekwencyjnie działań użytkowników internetu, kierując się swoistym przekonaniem, że działalność nie musi być liczna, by miała całym duży wpływ na ogólne przekonanie dotyczące konkretnego zjawiska.

### 3. *Your own facts*<sup>12</sup> – antyklerykalne żarty i opresja wiedzy

„ASZDziennik”<sup>13</sup> jest zjawiskiem wyjątkowym na polskiej scenie internetowej. Założony przez Rafała Madajczaka – pracownika serwisu O2 i jednocześnie wydawcę HotMoney.pl – stał się prawdziwym hitem wśród bardziej wymagających użytkowników Facebooka. Choć „ASZDziennik” zasłynął przede wszystkim wpisami, które poświęcone były najbardziej absurdalnym wydarzeniom związanym z maturą lub „odpychającą sesją” minister Hall (fragmenty zmyślonych wypowiedzi cytował Łukasz Warzecha<sup>14</sup>), zdarza się, że twórca „ASZ”<sup>15</sup> komentuje w ten sposób (tzn. wymyślając absurdalne sytuacje wpisane w schemat komunikacyjny newsa) sprawy związane z religijnością oraz funkcjonowaniem i decyzjami hierarchów Kościoła katolickiego. Madajczak nie prowadzi serwisu antyklerykalnego, ale na pewno traktuje ogólne społeczne niezadowolenie lub negację działań kleru jako wyjątkowo nośny temat. W wyszukiwarce serwisu hasła **kościół, kler, katolik, ksiądz, wierny** ujawnią w sumie kilkanaście wpisów. Jednak sposób ich prezentacji, moment publikacji (z reguły w trakcie przetaczającej się przez popularne serwisy dyskusji internautów) powodują, że

<sup>11</sup> Zob. szerzej: A. Maj, *Paratekstualność, cyborgizacja komunikacji i telefonia mobilna. Konteksty antropologii mediów*, [w:] *Pogranicza audiowizualności. Parateksty kina, telewizji i nowych mediów*, red. A. Gwóźdź, Kraków 2010, s. 533–552.

<sup>12</sup> Traktuję ten tytuł jako wyraźne nawiązanie do artykułu E. Morozova, który ukazał się w „New York Times” 10 czerwca 2011.

<sup>13</sup> Będę trzymał się zasady zapisu czasopism, bowiem tak traktuję publikację Madajczaka.

<sup>14</sup> Zob. szerzej: <https://aszdziennik.wordpress.com/2011/08/21/znany-publicysta-„faktu”-cytuje-„aszdziennik”-nazywa-sie-lukasz-warzecha/> [dostęp: 02.02.2015].

<sup>15</sup> Będę posługiwał się skrótem „ASZ” zamiennie z „ASZDziennik”.

sfabrykowane artykuły stają się popularne i wyjątkowo nośne. Prezentowane w sieci statystyki oraz zainteresowanie działalnością Madajczaka (miał stałe rubryki w tygodniach opinii) potwierdzają jeszcze ponadprzeciętne statystyki udostępnień takich informacji w przestrzeni Facebooka: np. wpis poświęcony biskupiej partii to 780 „lajków” i 53 udostępnienia, informacja o zakazie karmienia piersią na prośbę biskupów to 820 „lajków” i 59 udostępnień. Siła newsów Madajczaka jest tak duża, że powołała się na jeden z newsów „Gazeta Pomorska”. Dla internautów niemal kultowym stał się wpis poświęcony kłopotliwej tęczy, okraszony wyjątkowym tytułem i zdjęciami z zamieszek (*To Tęcza zaczęła. Na monitoringu widać jak zaczyna kobietę, a kibice ruszają na pomoc*)<sup>16</sup>.

Twórca „ASZ” poszedł w krytyce instytucji Kościoła nieco inną drogą – nie stara się obrażać i uderzać w najbardziej czułe (tzn. trywialne z perspektywy konstruktywnej krytyki) punkty: nie ucieka od piętnowania problemów Kościoła, ale i nie epatuje pojęciami najbardziej popularnymi i „zgranymi” w przestrzeni polskiego internetu. Rzadko pojawiają się hasła: **pedofil, złodziej, czarna mafia, klecha, katoprawica**, jest za to wiele zabawnych (opartych na intrygującym koncepcie) tytułów, które – uzupełnione odpowiednio skonstruowanymi informacjami – dają satysfakcję dociekliwemu czytelnikowi. Oto kilka przykładów tekstów podejmujących tematykę klerykalną i religijną:

- a. Sensacja w Watykanie. Archiwiści odkryli nieznany dział z księżmi, którzy nie są w nic zamieszani
- b. Tomasz Terlikowski założył kościół „nie dla mięczaków”. „Nasze niebo byłoby piekłem u katolików”
- c. Polski Episkopat przestał istnieć. „Pojawił się brodaty mężczyzna i wszystkich po prostu przepędził”
- d. Episkopat walczy o wiernych: 30 pierwszych grzechów w miesiącu się nie liczy. Będzie też darmowe Wi-Fi
- e. Biskupi: „Karmienie piersią rozwija chorą fascynację nagością. Dzieci powinny mieć zasłonięte oczy”
- f. Twój Ruch chce zakazu pracy dla księży w niedziele i święta. „To czas dla przyjaciół i rodziny”.

Trudno w tekście zaledwie rozpoznającym zagadnienie o ukazanie wszystkich przykładów i eksplorację każdego z artykułów, dlatego też od-

<sup>16</sup> <https://aszdziennik.wordpress.com/2013/11/11/to-tecza-zaczela-na-monitoringu-widac-jak-zaczepia-kobietę-a-kibice-ruszają-na-pomoc/> [dostęp: 02.02.2015] – post zebrał prawie 1300 „polubień” i ponad 450 udostępnień.

niosę się wybiórczo do przykładu d. W artykule poświęconym odpuszczaniu grzechów autor tak oto rozpoczyna „atak” na czytelnika:

**2 miliony osób – o tyle w ciągu ostatnich 10 lat zmniejszyła się liczba wiernych uczestniczących regularnie w niedzielnej mszy.** Dla Kościoła to dramat, ale polscy hierarchowie nie zamierzają poddać się bez walki.

– 30 pierwszych grzechów w miesiącu się nie liczy – **oznajmił we wtorek w Poznaniu przewodniczący Episkopatu abp Stanisław Gądecki**<sup>17</sup>.

Bez podkreślenia (traktując tekst globalnie) trudno jest rozgraniczyć, która z informacji jest tutaj nieprawdziwa, która ma charakter szyderczy. Madajczak okazuje się w tym miejscu twórcą swego rodzaju *political fiction*, gdzie fakty (liczby, nazwiska) wmieszane są w „retoryczną woltę” lub stan (opis sytuacji, komentarz rozpoznawanej osoby) posiadający swoistą komunikacyjną „pustą referencję” (jako czytelnik nie wiem, ilu jest „odpływających” wiernych oraz czy abp Gądecki był w Poznaniu we wtorek 12 października 2014 – trudno zatem o falsyfikację takich informacji). Kłopot poznawczy (działa tutaj zasada znana z mediów masowych – tzw. uzupełnianie luki wiedzy) wprowadza jeszcze zdjęcie wiążące odbiorcę w klasyczny „pakt faktograficzny”<sup>18</sup> – tym bardziej, że twórca „ASZ” podkreśla i wyróżnia (na wzór „prawdziwych informacji np. z portalu Gazeta.pl) autorstwo zdjęcia [Piotr Skórnicki] oraz właściciela (Agencja GAZETA).

Dopiero finałowy akapit pozwala ocenić w pełni koncept autora:

Jak dowiaduje się ASZdziennik, w jej ramach hierarchowie widzieliby jeszcze między innymi zaliczanie udziału we mszy przez oglądanie 5-minutowych skrótów w serwisie YouTube. Mówi się też o uruchomieniu hot spotów z darmowym Wi-Fi na nabożeństwach dla dzieci.

Nikt nie ma wątpliwości, że finałowy dopisek (dodajmy – zawsze taki sam): „To jest ASZDziennik. Wszystkie wydarzenia i cytaty zostały zmyślone” – jest całkowicie zbędny i pełni wyłącznie rolę reklamy, przypomnienia, czy też swego rodzaju „wentyla bezpieczeństwa” przed ewentualnymi pozwami sądowymi.

„ASZ” jest wydarzeniem bez precedensu w polskim krajobrazie „nowomediálním”. Nie chodzi oczywiście o nowatorstwo tych działań (sam

<sup>17</sup> Jeśli nie zaznaczono inaczej – podkreślenie lub zaznaczenie moje.

<sup>18</sup> Zob. szerzej: T. Piekot, *Werbalizacja i wizualizacja w dyskursie wiadomości prasowych*, [w:] *Ikoniczność znaku: słowo – przedmiot – obraz – gest*, red. E. Tabakowska, Kraków 2006.

Madajczak przyznaje się do inspiracji amerykańskich<sup>19</sup>), ale jest to chyba jedyny tak popularny (obok magazynu „Sztuczne Fiołki<sup>20</sup>) profil (ponad 63 tys. „polubień”, zasięg poszczególnych postów – niezależnych od równoległe funkcjonującej strony internetowej – na poziomie 240 tys. odsłon). W wywiadzie dla magazynu *Spider's Web* twórca profilu tak komentował sukces:

Za prawdziwy sukces to uważam z kolei samodzielne życie hasztaga #ASZdziennik na Twitterze, 20 tys. fanów na Facebooku, nominację do Mediatorów 2013 oraz przebicie się do starych mediów. Robiłem Playback we „Wprost” (po moim odejściu i kilku własnych próbach zaorali rubrykę), „Do Rzeczy” drukuje (pierwsze zarobione pieniądze jako ASZ) jeden tekst w tygodniu mimo nie do końca kompatybilnych poglądów, jestem co jakiś czas w Tok FM, ostatnio nawet nie jako 300polityka, tylko jako ASZdziennik, no i – *last but not least* – miałem rozkładówkę w Pressie. To oczywiście głównie łechtanie próżności, bo na przyrost fanów stare media nie mają większego wpływu. No chyba, że wrzucą linka na fanpage<sup>21</sup>.

#### 4. Spirala przemocy (i strachu)

O ile „ASZDziennik” jest przykładem nieskrępowanej wręcz fantazji (i maestrii dziennikarskiej) autora oraz stwarza okazję do analizowania zachowań równie ciekawej grupy odbiorców, o tyle znaczna część grup mających w nazwie określenia „**antyklerykalne**” bądź „**antykatolickie**” to grupy zamknięte lub mające znikomą ilość członków (liczby wahają się od kilkudziesięciu do kilku tysięcy<sup>22</sup>). To dosyć zastanawiające, że mimo obiegowej opinii, że mamy do czynienia z medium umożliwiającym nieskrępowaną działalność światopoglądową (uwzględniającą nawet takie realizacje, które są niezgodne z prawem<sup>23</sup>) jedną z nielicznych ogólnodostępnych grup jest **Antykleryk (Antyklerykalny głos w Twoim domu)**, która liczy 5617 „polubień” i ponad 900 osób, „które o niej mówią”.

<sup>19</sup> Np. *The Onion*, gdzie teksty prawdziwe funkcjonują na równi ze zmyślonymi, w Polsce taką formułę (w pierwszej fazie i wbrew obiegowej opinii o prawicowym, katolickim profilu) miał tworzony m.in. przez Dariusza Rosiaka i Szymona Hołownię „Ozon”.

<sup>20</sup> Zjawisko opisałem w artykule: *W pogoni za fiołkiem – wędrujące obrazy*, [w:] *Góry i wędrowanie. Prace ofiarowane Profesorowi Tomaszowi Stępniewi*, red. J. Pacuła, Bielsko-Biała 2014, s. 145–154.

<sup>21</sup> <http://www.spidersweb.pl/2014/02/aszdziennik-ten-serwis-robi-prawdziwa-furore-w-polskim-internecie-na-zmyslonych-newsach-rozmawiamy-z-jego-tworca.html> [dostęp: 02.02.2015].

<sup>22</sup> Por. Antyklerykalni Antykomuniści, Kółko Antykatołickie, Antykatołicyzm.

<sup>23</sup> Dobitym przykładem mogą być szeroko komentowane w mediach profile o nazwach sugerujących działalność pedofilską.



Absolutnie nie można mówić tutaj o znaczącym zasięgu, istotności, czy fali zainteresowania. Można jednak przyrzeć się schematowi komunikowania i działania twórców oraz obserwatorów (zaangażowanych – komentujących i biernych – „lajkujących”) profilu.

W przypadku Antykleryka sprawa wydaje się raczej oczywista – twórcy stawiają na silny przekaz wizualny, odwołujący się do najprostszych skojarzeń. Mamy na przykład wyjątkowo sugestywny awatar:



oraz równie sugestywne tzw. zdjęcie w tle strony:



tyle, że w przypadku drugim możemy pokusić się o Orwellovskie inklinacje, nawet jeśli nieczytelne dla wszystkich odbiorców, na pewno mieszczą się w intencjach twórców profilu.

W części zwanej „Długim opisem” autorzy tak komentują potrzebę działalności w obszarze Facebooka:

Kościół próbuje narzucać swoje stanowisko w kwestii badań naukowych, orientacji seksualnych czy obecności symboli religijnych. Każdy ma prawo do wiary i religii, jednak wierzący nie mogą stać ponad prawem. Dlatego nie wolno dopuścić by wpływali na decyzje polityczne i narzucali swoje poglądy rządóm oraz instytucjom państwowym<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> Jeśli nie zaznaczono inaczej wszystkie grafiki, opisy i komentarze pochodzą z profilu: [https://www.facebook.com/Antykleryk/info?tab=page\\_info](https://www.facebook.com/Antykleryk/info?tab=page_info) [dostęp: 02.02.2015].

I trzeba przyznać, że organizatorzy Antykleryka realizują swą misję konsekwentnie. Wyjątkowo rzadko natomiast starają się, aby ich profil funkcjonował niezależnie, samodzielnie, twórczo. Znaczna część prezentowanych treści (tekstów, memów, komentarzy ludzi władzy i nauki) to przedruki i „przeklejki” z innych portali, co jest **strategią powszechnie stosowaną** przez twórców, a przy tym **powszechnie akceptowaną** przez użytkowników Facebooka; pozwala także na udowodnienie tezy, że profile facebookowe o charakterze światopoglądowym to w dużej mierze rodzaj czasopisma przeglądowego, które, **ułatwiając proces wyszukiwania informacji poprzez kumulację treści o podobnej tematyce i strukturze prezentacji, prowadzi do jednostronnego sposobu odbioru treści.**

Przyjrzyjmy się poniższemu, nieco dłuższemu fragmentowi jednego z wpisów:

Dzisiaj podbój terytoriów dokonuje się w sposób pokojowy. Europa, ta biała chrześcijańska zginie, jeżeli się nic nie zmieni. Już jest ostatni dzwonek, ona przestanie istnieć, bo przekonaniem muzułmanów jest, że Europa będzie muzułmańska, będzie islamska i tak się stanie. Takie są matematyczne wyniki dynamiki demograficznej. Jeżeli ludność biała, europejska etnicznie zanika, bo się nie rozmnaża, bo nie ma dzieci, a ludność muzułmańska bardzo dba o swoją rozrodność i bardzo ją ceni, no to będzie zwykłe zastąpienie jednej ludności przez drugą – powiedział abp Hoser.

[...]

Właściwie muzułmanie w Europie wchodzi w pustkę ideologiczną i w pustkę religijną. To jest teokracja, która nie ma rozróżnienia między państwem a Bogiem, między państwem a religią. Religia jest wyrazem społecznym islamu, a wchodzi do Europy, gdzie religii nie ma. To są już postchrześcijańskie społeczeństwa, które są zupełnie bezbronne – odparł hierarcha.

I dodał: – Kościoły są puste, księży coraz mniej. W zeszłym roku we Francji wyświęcono 83 księży, a odeszło ze względu na stan zdrowia lub umarło 500 – i tak się dzieje każdego roku.

Trudno odmówić autorowi tych słów publicystycznej werwy („postchrześcijańska Europa”, „matematyczne wyniki dynamiki demograficznej”) i dyskusyjnych zarazem przemyśleń („ludność biała, europejska etnicznie zanika”). Retoryczne zalety przywołanej wypowiedzi wydadzą się jeszcze wyraźniejsze, gdy zestawimy ją z wpisami użytkowników grupy Antykleryk, którzy zdobyli się na kilka jedynie (nawet nie kilkanaście) dość standardowych haseł. Oto wybrane:

- a. Panie Hoser! Przestań Pan siać nienawiść. Właśnie religie prowadzą do wojen i nienawiści.

- b. Oczywiście, że ma rację – Abp Hoser nie sieje żadnej nienawiści tylko stwierdza fakty – obecnie to islamiści się ją nienawiść i wywołują zamieszki...
- c. Islamiści, katole, jedni i drudzy mają wyprane mózgi
- d. Nie dość że katotalib to jeszcze rasista, a won ty śmieciu!
- e. Zgadzam się z komentarzami. Facet ma absolutną rację.

Dosyć często zdarza się, że prezentowana treść w ogóle nie wchodzi w obieg komentarzy lub liczba udostępnień jest znikoma – tak działo się w przypadku intrygującego sporu Ewy Wanat z radiem RDC w sprawie emisji kolęd (post z 14 marca 2015 – 5 komentarzy, 13 polubień), komentarza ks. Kłocha dla „Gazety Wyborczej” w sprawie ratyfikowanej konwencji antyprzemocowej (post z 13 kwietnia 2015, 7 polubień, 1 komentarz). Zaskakujące z perspektywy analizy zawartości profilu może okazać się ustalenie, że niezmiernie kontrowersyjny i nośny temat maltretowania dzieci przez siostry boromeuszki w Zabrze gromadzi w przestrzeni grupy zaledwie 8 komentarzy, 37 udostępnień, a wypowiedź Doroty Wellman dla „Dużego Formatu” poświęcona wyposażaniu kościoła w organy to aż 195 polubień i 41 udostępnień oraz komentarze zawierające odniesienia do memów, fragmentów opracowań, literatury (post z 13 kwietnia 2015).

Jak widać, trudno rozgraniczyć, czy w niewielkich wymianach opinii chodzi o wspólnotowe zrozumienie prezentowanego we wpisie problemu, czy też raczej o pseudoterapeutyczny model wypowiedzania się „pod tematem” (jakikolwiek wpis powoduje, że użytkownik wpisuje się w krąg osób zainteresowanych zjawiskiem lub znajdujących się na zagadnieniu). Kłopotliwy dla badacza mediów staje się również poziom czytelności prezentowanych opinii: nie wiadomo często, jaki jest poziom zrozumienia tekstu – co dobitnie ilustrują komentarze c oraz e z przywołanego przykładu. Stopień ogólności w pierwszym i swoiste zapętlenie w drugim (zgoda dotyczy wypowiedzi abp. Hosera, czy niewielkiej ilości komentarzy przyznających tej wypowiedzi status istotnej, ważnej, prowokującej do merytorycznej dyskusji?) powodują, że potencjalny uczestnik może szybko się zniechęcić do dalszej lektury.

Przypadków takich jak prezentowany powyżej jest, rzecz jasna, więcej. W dużej mierze próbujący brać udział w dyskusji przedkładają obecny w komentarzach facebookowych zamysł (często wyrażany graficznie lub powszechnie rozpoznawanym stylem komunikacyjnym) nad dyskusję merytoryczną. Być może pobrzmiewa w tym pozorna troska o wewnętrzną, normatywiczną dynamikę komentarza (w myśl zasady: „długich wpisów

nikt nie czyta lub czyta opacznie”), a być może do głosu dochodzi auto-refleksja, że w podejmowanych przez twórców profilu tematach niewiele więcej ponad to, co powiedziano i napisano, powiedzieć i napisać już nie można...

## 5. Propozycje badawcze

Omawiane zjawisko wymaga jeszcze wielu dopowiedzeń w kilku kwestiach, do których na pewno zaliczyć należy kłopoty definicyjne związane z antykatolickim myśleniem. Należy odpowiedzieć na pytanie, czy realna, falsyfikowalna definicja antyklerykalizmu pokrywa się z antykatolicyzmem, a nawet antyreligijnością i czy ma cokolwiek wspólnego z tzw. „powszechnym przekonaniem”. Nie jest to jednak do końca zadanie wyłącznie dla medioznawcy, a bardziej działanie wymagające oceny z perspektywy interdyscyplinarnej. Niemniej jednak – użytkowanie mediów, funkcjonowanie w nich może być właściwym punktem wyjścia i wsparciem dla takich analiz. „ASZDziennik” oraz Antykleryk to dwa przeciwległe punkty: jeden wykorzystuje tendencje antyklerykalne rzadko, ale wyjątkowo trafnie wykorzystuje tematykę, która polaryzuje polskie społeczeństwo – rozpiętość konkretyzacji owej tematyki nie jest zaskakująco duża: możemy się spodziewać, że największe emocje będą budzić problemy z rozliczaniem potężnych inwestycji budowlanych, drobne wykroczenia drogowe, niskie kompetencje pedagogiczne, które kończą się użyciem klasowej linijki, współpraca z określonymi kanałami dystrybucji treści medialnych. Antykleryk w założeniu ma koncentrować użytkowników i kumulować emocje, jeśli tematem stają się sprawy kwalifikowane jako skandale obyczajowe i prawne: afery pedofilskie z udziałem hierarchów Kościoła, morderstwa drogowe dokonane przez księży pod wpływem alkoholu. **Zupełnie odrębną grupę stanowią działania, które nazwać można „zagospodarowaniem interpretacji” (pojawiają się obu profilach):** wypowiedzi przedstawicieli Episkopatu oraz „gwiazd medialnych” (ks. Oko, ks. Natanek, ks. Bławas) w sprawach społecznych, politycznych oraz tych, które dotyczą równouprawnienia, edukacji, interpretacji treści kulturowych czy wolności osobistej – właśnie one wydają się w swojej pozornej jednoznaczności najbardziej intrygujące badawczo.

Ważna dla badacza mediów byłaby możliwość określenia powodów funkcjonowania użytkowników (rezygnujących w przestrzeni Facebooka z anonimowości, co nie jest bez znaczenia) w takich grupach społecznych, te powody bowiem jedynie **wydają się** oczywiste. Sami użytkownicy zdają się mieć świadomość tego impasu – z dużą łatwością przychodzi im zapi-

sanie się do określonej grupy (manifestowanie postawy), dużo trudniej znaleźć odpowiednie motywacje do modelowania i budowania merytorycznego zaplecza do raz podjętej (nie tylko wirtualnej) decyzji. Dla lepszego zilustrowania owego kłopotu zakończę cytatem – swoistym apelem jednego z użytkowników zamkniętej grupy o długiej, intensywnej nazwie: *Antyklerykalizm – leczenie ze skatoliczenia*:

Rodacy kochani! Zachęcam każdego, kto siedzi na tym forum i najeżdża na kler, aby zrobił coś konkretnego w tej materii. Ten konkret nazywa się apostazją. Kieruję ten apel także do samego siebie. Dopóki tego nie zrobimy nic się nie zmieni. Będziemy tylko zwykłymi frustratami i malkontentami. No to do roboty – dowiadywać się jak dokonuje się apostazji, trzeba przejść do działania! Każdy kto to zrobi niech napisze o tym na forum – będziemy wdzięczni, ilu nas jest. Przecież to nie żadna utopia...

Tomasz Bielak

**Anti-Catholicism x.0  
(communication schemes in selected profiles and discussions of  
Polish users of Facebook)**

The article presents the main problems of the dynamic development in social media. Alongside the obvious economic and social changes, the author also analyzes the increasing thinking about the Internet as a tool for building, managing and exchanging opinions. Two examples presented in the paper explain the issues related to evaluating the activities of the church (as an institution) to which high public confidence is only a declaration nowadays. Well-known opinions, built on ironic comments (memes) are examples of interesting communication patterns approaching us to answer the key question: who are the authors?



Stanisław Gębala  
Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej

## Jezus ośmieszony?

[Leszek Kołakowski, *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2014, ss. 128]

Pierwsza część tytułu dość szczupłej książki Leszka Kołakowskiego: *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny* wręcz domaga się znaku zapytania. Być może, sam autor postawiłby go, gdyby zdecydował się na publikację tekstu w połowie lat 80. ubiegłego wieku, kiedy go napisał. Niestety, jak się dowiadujemy z posłowie Jana Andrzeja Kłoczowskiego OP, esej nie został ukończony, a odnaleziono go prawie po trzydziestu latach wśród niepublikowanych rękopisów filozofa.

Posłowie zaczyna się pytaniem: „Kto tu jest »ośmieszony«?”, na które pada nieco dalej taka odpowiedź: „ośmieszony nie jest Jezus, ale ci którzy Go mają za śmiesznego” (s. 118). A kim są „ci”, dowiadujemy się z dość długiego wyliczenia już na samym początku eseju:

O Jezusie przeczytać można, co tylko się chce.

Po pierwsze, że nigdy nie istniał.

Albo że, owszem, istniał, ale nie został ukrzyżowany; ktoś inny zawisł na krzyżu zamiast Niego.

Albo że został ukrzyżowany, ale nie umarł na krzyżu; ocknął się w grobie, skąd wyszedł, by umrzeć kilka dni później.

Albo że ożenił się z Marią Magdaleną i miał dzieci.

Albo że, jeśli przyjrzeć się bliżej, był trockistą lub zwolennikiem Fidela Castro.  
Albo że był po prostu tylko żydowskim nacjonalistą.  
Albo że był przybyszem z innej galaktyki.  
Albo że był homoseksualistą, a święty Jan Apostoł był jego kochankiem.  
Albo że był Murzynem.  
Albo że nie miał określonej płci, tylko był jednocześnie mężczyzną i kobietą (a więc, prawdopodobnie, hermafrodytą).  
Albo że był istotą bezcielesną. (s. 7–8)

I zaraz w następnym zdaniu autor stwierdza, że to wszystko zupełnie go nie interesuje. A co go interesuje? Nawet nie to najważniejsze z pytań: czy był Bogiem?

Czy był Bogiem? Nie mam pojęcia. Ale jeśli jakiś Boży człowiek żył kiedykolwiek na tej ziemi, to był nim On.

W przesłaniu Jezusa jest przynajmniej jedna rzecz, która nie wzbudza wątpliwości i nie jest kontrowersyjna: to, że całe Jego życie i całe nauczanie toczy się w cieniu dnia ostatniego, dnia nieuchronnego Sądu. Bez tego apokaliptycznego oczekiwania niczego w chrześcijaństwie nie da się zrozumieć (s. 12).

Oto jedna z kwestii najbardziej interesujących autora: jak ów „cień dnia ostatniego” kształtuje również nasze – współczesne – widzenie świata? Kłoczowski poprzedza przytoczenie odpowiedzi filozofa następującym stwierdzeniem, w które wpisuje wart zapamiętania oksymoron: „Kołakowski jest surowy (a wielu powie z pewnością, że okrutny) w swym czarnym jasnowiedzeniu [...]” (s. 130):

„Przyswojenie sobie apokaliptycznego sposobu patrzenia na świat jest prawdopodobnie warunkiem, aby rasa ludzka mogła przeżyć i uniknąć apokalipsy samozagłady, wielkiego Końca, który sama sobie przygotowuje” (s. 20).

Przypomnijmy, że wizja samozagłady przez pierwsze dziesięciolecia po II wojnie światowej budowana była wokół – niesłychanie realistycznie i sugestywnie przedstawianego zarówno w propagandzie politycznej, jak i kulturze masowej – atomowego grzyba. Groza tego wyobrażenia właściwie czyniła bezprzedmiotową analizę przyczyn, które mogłyby do takiego kataklizmu doprowadzić, skoro mógł on nastąpić w każdej chwili i z każdego powodu. Tymczasem owe przyczyny z biegiem powojennych lat zaostrzały się, nabierając równocześnie coraz większej wyrazistości – i oto w połowie lat 80. Leszek Kołakowski określa je najprościej: to „nasza rozpaczliwa za-



chłanność, ciągle rosnąca spirala potrzeb”. Po upływie następnych dwóch dekad (mniej więcej) Zygmunt Bauman przedstawi sytuację ludzkości w sposób równie prosty i obrazowy stwierdzając, że pełne zaspokojenie potrzeb mieszkańców Ziemi (których liczba w międzyczasie znów wzrosła o kolejny miliard czy półtora) wymagałoby zasobów pięciu takich planet. Bauman raczej nie moralizuje, nie używa słów „samozagłada” czy „apokalipsa”, którymi jeszcze posługiwał się Leszek Kołakowski, dramatycznie podnoszący niekiedy głos: „Czyż nie jest tak, że – jak wszyscy widzą – nasza rozpaczliwa zachłanność, ciągle rosnąca spirala potrzeb, nasze oczekiwania, iż wszyscy, łącznie z najbogatszymi, nie tylko mamy prawo, by mieć coraz więcej wszystkiego, ale rzeczywiście mamy coraz więcej – że to wszystko doprowadziło nas do punktu, w którym skumulowane napięcie spowoduje przerażającą katastrofę?” (s. 23).

Trzydzieści lat temu autor mógł się jeszcze łudzić, że tak mocne słowa były w stanie wstrząsnąć czytelnikami, a przynajmniej skłonić do refleksji – ale w ciągu tych trzech dekad dokonaliśmy swoistego „oswojenia” apokalipsy, czyniąc ją choćby tematem niezliczonych filmów katastroficznych. Grzyb atomowy zastąpiły w nich kataklizmy atmosferyczne, trzęsienia ziemi, asteroidy uderzające z kosmosu – krótko mówiąc najpoważniejsze zagrożenie, wobec którego stoi ludzkość, zostało zbanalizowane i zinfantylizowane.

Czy zresztą życie w „cieniu dnia ostatniego” może być inne? Czy możliwe jest życie w nieustannym napięciu intelektualnym i moralnym? Nawet filozof nie byłby w stanie go znieść, jeśli nie chciałby podzielić losu Fryderyka Nietzschego – i czytelnikowi eseju może się nasunąć podejrzenie, iż autor przerwał jego pisanie zmęczony tym napięciem. Ale może było właśnie odwrotnie: przywołał postać Jezusa, żeby je rozładować?

Prawie na każdej stronie przekonuje, że Jezus jest nam niezbędny, że nie zdołamy ocalić naszej cywilizacji, odrzucając Jego nauczanie; rozróżnienie dobra i zła, pojęcie prawa boskiego i prawa naturalnego. Najpierw musimy jednak spełnić pewien warunek – **uwierzyć**:

„Jezus nie pozostawił żadnego prawa dla państw, żadnej reguły dla świeckich instytucji; powiedział tylko, co każdy z nas z osobna ma robić, jak odróżniać dobro od zła; w rozmowie z diabłem rzekł, że służyć trzeba tylko samemu Bogu (Łk 4, 8), a wszystko to powiedział jako zwiastun słowa Bożego. Jego nauczanie nic nie jest warte, jeśli nie wierzy się w to, że Jezus jest Chrystusem, że śmiertelny i cierpiący człowiek naprawdę posiadał Słowo” (s. 51).

Ba! Uwierzyć... Tylko tyle. Najczęściej znaczy to: odzyskać wiarę, którą się utraciło. Jakie to trudne, nie dowiemy się jednak z eseju Kołakowskiego –

trzeba raczej sięgnąć do poezji; choćby do wiersza Tadeusza Różewicza *bez*, w którym refrenowo powtarza się dwuwiersz: „życie bez boga jest możliwe / życie bez boga jest niemożliwe”.

Powróćmy do cytowanego już tu pytania: czy Jezus był Bogiem? Kołakowski udzielił na nie jakby tylko połowy odpowiedzi: „Nie mam pojęcia” – co znaczy po prostu: nie wiem, ale także znaczy jeszcze coś więcej: tego nie mogę **wiedzieć**. Dlaczego? Bo to jest kwestia wiary, a nie wiedzy – i druga połowa odpowiedzi (pominięta zapewne z powodu jej oczywistości) powinna brzmieć: ale wierzę (albo: nie wierzę).

Ten prosty podział: to **wiem**, a w to **wierzę**, wydaje się nader wyrazisty. Wiedza od wiary zdaje się być oddzielona dobrze widoczną granicą, którą możemy przekraczać w jedną lub drugą stronę. Czasem przekraczamy ją mówiąc: „już nie wierzę”, „straciłem wiarę”, albo jak korespondentka Witolda Gombrowicza, cytowana w jego *Dzienniku*: „nie chcę wiedzieć nic, nic, nic, chcę tylko wierzyć”.

Kołakowski tę granicę konsekwentnie zaciera, wykazując choćby niemożność stworzenia systemu prawnego na gruncie samej wiedzy. Jak zdefiniować dobro i zło bez odwołania się do prawa Boskiego, a przynajmniej do prawa naturalnego? Przeczytajmy uważnie wywód poprzedzający przytoczony wyżej fragment:

Prawa naturalnego nie da się jednak odkryć w naturze; gdyby stworzyła je natura, prawo to działałoby jak grawitacja, i to w stosunku do wszystkiego, co żyje – zakładając, że natura jest taka, jaką poznają nasze oczy, logika i matematyka. Jeśli natura nie wytwarza rozróżnienia dobra i zła, sprawiedliwego i niesprawiedliwego, prawo naturalne może być tylko prawem boskim. Jeśli nie ma prawa boskiego, rozróżnienie dobra i zła może być ustanowione jakimkolwiek dekretem, przez kogokolwiek i przybrać jakimkolwiek sens. Oczywiście istnieje prawo boskie, prawo, które poprzedza nasze prawa” (s. 50).

Zauważmy, że bardzo niebezpieczne słowo „jeśli” (warto przypomnieć, iż lord Hastings zapłacił za nie głową w *Tragedii Ryszarda III* Szekspira), wyrażające wątpliwość, zostało tu natychmiast zneutralizowane przez – nie tylko rozwiewające wszelkie wątpliwości, ale i wyrażające niewzruszoną pewność – „oczywiście”. Czy wystarczy ono dla rozwiania wątpliwości czytelnika? To bardzo istotne pytanie, gdyż, jak pisze Kołakowski:

„Do doświadczenia moralnego mamy dostęp tylko poprzez słowo przekazane osobiście – przez Boga, proroka, mistrza, kapłana, ojca lub matkę” (s. 31). To stwierdzenie może wtrącić nas w jeszcze głębszy pesymizm, wskazuje bowiem jakby równię pochyłą, po której stacza się nasza moral-

ność; utrata wiary w słowo Boże pociąga za sobą nieuchronnie kryzys wszelkich autorytetów.

Poszukiwanie Nauczyciela jest więc naszą życiową koniecznością (i znów trudno obejść się bez poezji: „Szukam nauczyciela i mistrza / niech przywróci mi wzrok słuch i mowę” – pisał Tadeusz Różewicz tuż po II wojnie światowej w słynnym wierszu *Ocalony*). Ale my musimy odnaleźć tego jednego jedyne go Nauczyciela, który stworzył podwaliny naszej cywilizacji, a którego często nie znajdujemy w Jego własnym Kościele. Kołakowski bywa niekiedy sarkastyczny, pisząc:

Po co nam chrześcijaństwo, jeśli jest tylko politycznym lobby? [...] To dziwne, to bardzo dziwne, że w chrześcijaństwie wszyscy chcą znaleźć własnie Boga. Jeżeli Go nie znajdują, odchodzą, żeby szukać gdzie indziej. [...] Poszukujący zwrócą się ku medytacji transcendentalnej, mądrości Wschodu, naukom buddyjskim, wiedzy tajemnej (s. 34–36).

Napisany przed trzydziestu laty esej nabiera miejscami wymiaru przepowiedni, która spełnia się niepokojąco szybko. Ale równie ciekawy jest we fragmentach poświęconych dialektyce *sacrum* i *profanum* (autor, rzecz jasna, nie używa pojęcia „dialektyka” skompromitowanego i – co gorsza! – ośmieszonego w pierwszej połowie XX w.; ale przywołuje zasadę „jedności przeciwieństw”), rozdziałowi Kościoła i państwa czy próbom „demitologizacji” chrześcijaństwa, które czyni tematem dialogu Apologety i Sceptyka, demonstrując mistrzostwo w tym gatunku pisarstwa filozoficznego, posiadającym tradycję tkwiącą korzeniami w głębokiej starożytności. Z równym zainteresowaniem czytamy streszczenie autentycznej dyskusji, którą toczyli w latach 1953 i 1954 teolog Bultmann z filozofem Jaspersem. Przejmująco pisze także o naszym „przebudzeniu” po wiekach:

Po wiekach rozkwitu oświecenia obudziliśmy się nagle pośród kulturowego i umysłowego zamętu, przerażeni, wobec świata, który – jak się wydaje – traci swoje religijne dziedzictwo. Nasz strach jest całkowicie uzasadniony. Utracone mity zastępowane są nie przez oświeconą racjonalność, ale przez przerażające świeckie karykatury mitów” (s. 100).

Ta diagnoza naszej współczesności czyni w pełni zrozumiałą fascynację filozofa początkami chrześcijaństwa:

Im bardziej usiłujemy poznać historię pierwotnego chrześcijaństwa, tym mniej ją rozumiemy. Takie jest przynajmniej doświadczenie niżej podpisane go. Reformator religijny z małego, ciemnego plemienia, pogardzanego przez wielkich i uczonych, żyjącego na peryferiach cesarstwa rzymskiego, stał się

symbolem duchowym *par excellence* najpotężniejszej i najbardziej twórczej (niekoniecznie najbardziej cnotliwej) cywilizacji świata i jest ciągle, po dwóch tysiącach lat, światłem tej cywilizacji oraz, przynajmniej moralnie, jej znakiem rozpoznawczym – nikt mnie nie przekonał, że da się to prosto wytłumaczyć, chociaż znam proponowane tłumaczenia. To, że Jego nauki moralne, obelżywe i niesłychane wyzwanie rzucone światu, zawładnęły tym światem – nominalnie, to prawda, ale więcej niż nominalnie – jest niepojęte. To, że ze słabych, pozbawionych ozdób rąk galilejskiego Żyda wyłonił się nowy wszechświat, jest niepojęte, jeśli próbujemy spojrzeć z perspektywy Jego epoki (s. 105–106).

Lektura eseju Kołakowskiego jest tak wciągająca, że pisanie o nim łatwo może ulec pokusie mnożenia cytatów, co i mnie się (jak widać) przytrafiło. Podpiszę więc niniejszy tekst nie jako jego autor, lecz jedynie kompilator cytatów. Dodam jeszcze tylko ostatni:

„Korzeniem tej przemiany – świat chrześcijański zawsze był zgodny w tym punkcie – jest miłość”.

Marek Bernacki  
Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej

**Piotr Szewc**, *Cienka szyba*

[Piotr Szewc, *Cienka szyba*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2014, ss. 47]

Najnowsze tomikowi poetyckiemu Piotra Szewca patronują z oddali trzy wielkie indywidualności: Marcel Proust, Czesław Miłosz i starotestamentowy mędrzec Kohelet. Od autora cyklu *W poszukiwaniu straconego czasu* autor *Cienkiej szyby* przejmując intensywność i delikatność oglądu tego, co przeminęło bezpowrotnie, ale tkwi ciągle, niczym bolesna zadra, w pamięci i sercu człowieka. W otwierającym tom wierszu *Amoniaczki*, Szewc, parafrazując motyw proustowskich magdalenek, nadaje mu nowe, oryginalne znaczenie:

W czasach gdy zjawiska sprawy rzeczy szczerlnie do siebie przylegały Małgosia nosiła warkocze babcia o świcie doiła krowy mama mówiła że nie wejdzie na drabinę bo się boi a ja paznokciem zdrapywałem z szyby szron wtedy więc metalowa forma wykrawała ciastka które nazywaliśmy amoniaczkami posypane cukrem pachniały i były kruche mogły długo leżeć popijałem je mlekiem rozplynęły się jak płatki śniegu.

Rozplywające się w ustach kruche ciasteczka są przepustką do świata rodzinnych wspomnień i szczęśliwego „raju” dzieciństwa, jednocześnie

stają się znakiem pustki i uświadomienia sobie przez bohatera wiersza bezwzględnej prawdy o ulotności wszystkich przejawów istnienia.

Tropy miłoszowskie widoczne są w kilku wierszach, w których podmiot liryczny tej poezji powracający – w snach, wspomnieniach, myślach, marzeniach na jawie – do czasów błogiego dzieciństwa, obserwuje radykalne zmiany zachodzące w bliskim mu niegdyś świecie. Przykładem jest wiersz *Dziki królestwo*, w którym bohater, przedzierając się przez zdziczały ogród, powtarza gest znany z cyklu *Litwa, po pięćdziesięciu dwóch latach* z tomu *Na brzegu rzeki* Czesława Miłosza:

ani śladu ścieżki zarosły zapada się studnia w domu cisza nawet  
podłoga nie skrzypli zobacz łuszczy się wapno na suficie kładłaś je  
pędzłem z prosa tylko dotknąć a sypią się warstwy lata godziny  
radości choroby umierania wszystko oddala się milknie  
jak pianie kogutów za oknem

Nostalgicznym powrotem do rajskiej dziedziny ułudy, które na poetyckiej mapie Piotra Szewca oznaczają konkretne miejsca: Zamość, Kornelówkę, Czołki, Sitno, Łapiguz, Stabrów czy Horyszów, towarzyszy nieodmierne poczucie rozpadu i nicestwienia. Motywy wanitatywne są wszechobecne, stygmatyzują niemal każdy utwór zamieszczony w tym tomie. Ich przejawem są pajęczyny rozpięte wokół lamp opuszczonego rodzinnego domu, zarośnięte chwastem ścieżki i zapuszczony sad, w którym dominować zaczyna oset i pokrzywa, wygaszony piec i skamieniałe grudki soli w zakurzonej kuchennej szafie. Podmiot tych wierszy, przypominający schulzowskiego podróżnika w głąb świata śmierci z genialnej ekranizacji *Sanatorium pod klepsydrą* Wojciecha Hasa, jest świadomy narastającej wokół niego dojmującej ciszy i pustki. Najbardziej jaskrawym przykładem tego stanu jest zamieranie słów, ulotnej materii, z której tkamy nasze ludzkie azyły chroniące przed wszechobecną nicością: „dokoła we mnie ciemność / rozrasta się słowa gasną” (*Snop światła*), „coraz więcej pustego miejsca / słowa rozsypały się bezgłośnie jak garść mąki / je też czas zmiecie” (*Śmiertelna choroba*).

W świecie Szewcowej poezji, w którym to, co realne przenika się z tym, co wspomniane, śnione, marzone bardzo ważną rolę odgrywa pierwiastek kobiecy. Bohater tomu, podróżując w poszukiwaniu swego „straconego czasu”, najczęściej wspomina ukochaną babcię, niegdyś najbliższą mu osobę, ale także matkę oraz inne niewiasty (krewne, sąsiadki, nauczycielki): Marysię, Małgosię, panią Stasię, panią Skórkową, Malugową, Żołyńską... Każda z tych osób, podobnie jak w wydanej wcześniej znakomitej powieściowej trylogii Piotra Szewca, pełni ważną rolę: staje się punktem odniesienia dla

wspomnień, które potwierdzają realność minionego świata, nadając mu charakter czegoś, co faktycznie było. Kobiety jawią się w tej poezji jako boginie domowego ogniska, istoty nadające sens wszystkim, nawet najdrobniejszym czynnościom, z których składa się codzienne życie. Ontologicznych dowodów na istnienie świata jest w najnowszej książce poetyckiej autora *Zagłady* znacznie więcej, choć on sam (lub raczej ten, kto wypowiada się w jego imieniu) powątpiewa w możliwość odkrycia transcendentnego kodu rzeczywistości:

Słońce cierpliwie prześwietla poranną mgłę  
Na liściach ostu i macierzanki błyszczy zimna rosa  
Zaczyna się wrzask jaskółek które świt wypuścił na niebo  
I mrówki torują nową ścieżkę w poprzek posypanej igliwem drogi

Pan Bóg od rana składa dowody na istnienie świata  
Ale nie wiadomo kto je zbierze i powie co znaczą.

Wspominane przez podmiot liryczny osoby: babcia, matka, dziadek, szkolni koledzy, sąsiadki i znajomi są nie tylko znakami minionej przeszłości. Oni wszyscy **uporczywie są tu i teraz**, choć w innym wymiarze. Bohater *Cienkiej szyby* nieustannie toczy z nimi utajony, intymny dialog. Przywołuje ich, odprawiając prywatne dziady, a czynność ta sprawia, że zaburzone poczucie ładu świata na krótką chwilę zostaje w nim przywrócone:

chcecie żeby do was przyjść może potrzebujecie  
dotyku słowa czegoś innego jesteście oddzieleni  
cienką szybą poczekajcie ona się stłucze wcześniej  
lub później

Zgromadzone w najnowszym tomiku Piotra Szewca utwory liryczne, napisane charakterystyczną frazą składającą się z eliptycznych słów-obrazów, można kontemplować i medytować nad nimi w nieskończoność. Tak wiele bowiem życia jest w śmierci, którą opisuje i zarazem obłaskawia poeta. Czyniąc tak, Piotr Szewc daje dowód na to, że w czasach sekularnych poezja, poszukując istoty bytu i zmagając się z najważniejszymi problemami ludzkiej egzystencji, przychodzi w sukurs religii i filozofii.





Aleksandra E. Banot  
Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej

## **Anatomia lektury**

[Krystyna Kłosińska, *Feministyczna krytyka literacka*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2010, ss. 712]

Krytycy i historycy literatury polskiej (m.in. Stanisław Pigoń, Henryk Markiewicz) wielokrotnie pisali o *Panu Tadeuszu*, ale także o *Nad Niemnem* i *Lalce*, że te narracje utrwalają czas, który odchodzi. Krystyna Kłosińska rozpoczyna swoją epopeję – choć feministyczna krytyka literacka zapewne wzdryga się przed tym określeniem gatunkowym – od słów: „Ta książka próbuje zarejestrować czas miniony” (s. 11). Wprowadzająca fraza zapowiada więc jakąś wielką opowieść, może – wbrew intencjom autorki (s. 18) – „historię” feministycznej krytyki literackiej. Opowieść kreśloną z rozmachem i precyzją niczym dziewiętnastowieczna powieść realistyczna. Ale to już nie „historia”, nie zapis dyskursu, lecz saga o feministycznej krytyce literackiej – jej narodzinach, życiu i śmierci. Saga, która w dwunastu rozdziałach przedstawia najważniejsze problemy, dyskursy i perspektywy badawcze krytyki feministycznej na Zachodzie – w szczególności angloamerykańskiej oraz francuskiej – począwszy od publikacji pracy Kate Millett *Sexual Politics* z 1969 roku. W tym miejscu pojawia się jednak pytanie o polskie badania w tym zakresie, a także o ich oryginalność.

Kłosińska pisze: „Mam [...] nadzieję, że mój szkicownik zdarzeń może ułatwić rekonstrukcję polskiej mapy feministycznej krytyki literackiej” (s. 21). I dalej: „Sądzę natomiast, że ta [książka – A. E. B.], która powstała,

może stanowić rodzaj tła, swoistą mapę dla łatwiejszego usytuowania polskich, zróżnicowanych praktyk interpretacyjnych” (s. 23). Choć Kłosińska nazywa swoją książkę „szkicownikem zdarzeń”, to szeroki horyzont, w perspektywie którego rekonstruuje, z detektywistycznym zacięciem, ale i krytycznym namysłem, „historię”, dyskurs(y) feministycznej krytyki literackiej na Zachodzie, z pewnością pozwoli utworzyć taką rodzimą „mapę”.

Ale czy feministyczna krytyka literacka w Polsce, a właściwie – polska krytyka feministyczna – jest/była/będzie możliwa? Bo przecież „rozpoczęła” się w chwili (przełom roku 1989), kiedy na Zachodzie się „skończyła” bądź była pogrążona w głębokim kryzysie (zresztą – w jednym z wielu). I wreszcie – zapytam za autorką – „Co dalej?”. Bo książka Kłosińskiej w pewnym sensie zawiesza feministyczną krytykę literacką. Daje komunikat: „To już było”. Zadaje pytanie – za Toril Moi – „czy można w ogóle jeszcze coś nowego powiedzieć w teorii?”, skoro teoria stała się „ortodoksją i dogmatem” (s. 656). W podobnym tonie wypowiada się Jane Elliott w artykule *The Currency of Feminist Theory* („PMLA” 2006, Vol. 121, no. 5), twierdząc, że feministyczna krytyka literacka zakrzepła, skostniała, w związku z czym stała się nudna i monotonna. Kłosińska odpowiada, ponownie korzystając z wypowiedzi Moi z tomu *life. after. theory* (2003): „Ważne, by znaleźć jakiś własny głos” (s. 657).

Ten apel o poszukiwanie własnego głosu daje nadzieję, pokazuje, że feministyczna krytyka literacka wciąż się nie wyczerpała, a badaczki i badacze sytuujący się w tej przestrzeni mają jeszcze wiele do powiedzenia. Dlaczego? Zdaniem Susan Gubar w *Feminism Inside Out* (2005) feministyczna krytyka literacka ma znakomite narzędzia badawcze, które pozwalają zając się tekstami nauk przyrodniczych (biologów i lekarzy), nauk społecznych (historyków i prawników) itp. W Polsce za przykład może posłużyć zainteresowanie książkami Elaine Morgan (*Pochodzenie kobiety*, 2007).

W rozumieniu Astrid Henry (*Feminist Deaths and Feminism Today*, 2005), feministyczna krytyka literacka, feminizm oraz gender mogą otworzyć się na takie kategorie, jak rasa, przynależność etniczna, klasa, wiek, wyznanie itp. W perspektywie konstrukcjonizmu Judith Butler (*Uwikłani w płęć*, 1990/2008) ta propozycja jest już realizowana. Z kolei Sharon Marcus w eseju *Criticism: A Tale of Two Bodies*, zwracając uwagę na akademicką instytucjonalizację feministycznej krytyki literackiej i wynikającą z tego faktu inercję, pewien zastój, wskazuje inną perspektywę rozwoju – literaturę. Egzemplifikacją tej tendencji w polskiej literaturze jest proza Sylwii Chutnik – w szczególności *Kieszonkowy atlas kobiet* (2008).

Jednak najbardziej obiecującą przestrzenią wydaje się queer theory i przesunięcie akcentów z feminizmu na queer oraz z płci (ang. *sex, gender*) na seksualność (ang. *sexuality*). Nie doprowadzi to jednak do porzucenia kategorii gender, ponieważ, zdaniem Kirka Ormanda w *Positions for Classicists, Or Why Should Feminist Classicists Care about Queer Theory?* (1996), gender jest kategorią nadrzędną, tematyzującą różne seksualności.

Najważniejszy wydaje się jednak apel o własny głos. Ten swoisty nakaz organizuje tekst Kłosińskiej, ale i moje czytanie *Feministycznej krytyki literackiej*.

Jedną z najbardziej fascynujących propozycji lekturowych Kłosińskiej jest książka Sandry M. Gilbert i Susan Gubar *The Madwoman in the Attic. The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination* (1979). Przedstawiając tezy tej pracy – a przede wszystkim brawurowo ich broniąc w polemice z Moi (*Sexual/Textual Politics*, 1985) – Kłosińska nie pozostawia wątpliwości, że *The Madwoman...* jest jedną z najważniejszych pozycji feministycznej krytyki literackiej. Wskazując kontekst romantyczny, jako niezwykle istotny dla projektu lektury autorek tej książki, Kłosińska mimowolnie przywołuje polską „kulturę romantyczną” zapisaną w (re)interpretacjach Marii Janion (np. *Romantyzm. Studia o ideach i stylu, Gorączka romantyczna, Odnawianie znaczeń, Projekt krytyki fantazmatycznej. Szkice o egzystencjach ludzi i duchów*). Można postawić tezę, że w Polsce to właśnie prace Janion są niezwykle istotne dla powstania i rozwoju rodzimej krytyki feministycznej. Warto zwrócić jeszcze uwagę na to, że kiedy Moi zarzuca Gilbert i Gubar, w sposób nieznoszący sprzeciwu, patriarchalne nawyki krytyczne – sama lokuje się w obszarze tych „nawyków”.

Chcę zapytać w tym miejscu o to, czy *Feministyczna krytyka literacka* jest wykładnią „kanonicznych” tekstów, takich jak choćby *Arachnologie...* Nancy K. Miller, więcej – egzegezą, czy raczej prezentacją tekstów pozwalających konfrontować własne odczytania z odczytaniami Kłosińskiej. Przykładowo – autorka tej pracy wyjaśnia znaczenie zdania, z którego książka Gilbert i Gubar zaśłynęła: „Is a pen a metaphorical penis?” Owo pytanie retoryczne nie odnosi się, jak do tej pory interpretowałam, do sytuacji piszącej kobiety, ale – przeciwnie – opisuje sytuację męskiego autora. „Przywiązanie” badaczki do słowa przedstawienie, prezentacja wskazuje tę drugą opcję. Niemniej jednak praca Kłosińskiej pozwala na inne, zawsze nowe spojrzenia. Na doczytywanie, jeśli użyć propozycji terminologicznej Miller (*Arachnologie: kobieta, tekst i krytyka*, 1986/2006). Bo dawno nie było książki w feministycznej krytyce literackiej w Polsce, która by tak odświeżała lektury tekstów anglo- i francuskojęzycznych lepiej bądź gorzej

funkcjonujących w rodzimej krytyce. I to nie tylko chodzi o lektury teoretycznych artykułów, ale o implikacje, jakie te lektury będą miały dla praktyk interpretacyjnych.

Jedynie zastrzeżenia związane z tą częścią książki dotyczą braku polskich tytułów tłumaczonych przeciw powieści Jean Rhys, *Wide Sargasso Sea*, 1966 (*Szerokie Morze Sargassowe*, 1987) – s. 114, 131, Kate Chopin, *The Awakening*, 1899 (*Przebudzenie*, 1980) – s. 154, s. 260 czy Jane Austen, *Northanger Abbey*, 1818 (*Opactwo Northanger*, 1975) – s. 186.

Pytanie o książkę Kłosińskiej jako o „wykładnię” tekstów „kanonicznych” wiąże się z pytaniem o strategię lekturowe krytyki feministycznej. Autorka przywołuje wypowiedź Andrei Dworkin, cytowanej przez Judith Fetterley w książce *The Resisting Reader: A Feminist Approach to American Fiction* (1977):

Chcę, żeby pisarki pisały książki dlatego, że są zaangażowane w ich wartość. Chcę, żeby pisarki pisały książki jako działania. Chcę, żeby pisarki pisały książki, które mogą odmienić to, jak, a nawet dlaczego, ludzie żyją. Chcę, żeby pisarki pisały książki, które są warte tego, aby pójść za nie do więzienia, warte, aby o nie walczyć, i gdyby do tego doszło w tym kraju, warte, aby za nie umierać (s. 475).

Ta wypowiedź radykalizuje, w obszarze feministycznej krytyki literackiej, akt lekturografii: mówi o książkach, za które warto umierać. I odwołuje się do jednej z kluczowych kategorii krytycznych – do doświadczenia. Problem doświadczenia pojawia się już w pierwszych tekstach Millett (*Sexual Politics*) czy Fetterley (*The Resisting Reader*). To od nich Kłosińska rozpoczyna swoją opowieść, przybliżając praktycznie nieznaną w Polsce, a niezwykle istotną dla feministycznej krytyki, literackie strategię polityki seksualnej. Wyjaśnienie, za Fetterley, terminu „maskulinizacja” określającego „aktualny skutek oddziaływania androtekstów na czytelniczkę kobietę” (s. 64) pozwala nazwać to, co oczywiste, choć – tak jasno wyartykułowane – wydaje się odkrywcze:

Kobiety są edukowane do tego, aby myśleć jak mężczyźni, aby identyfikować się z męskim punktem widzenia, z męskim systemem wartości. Paradoksalne jest to, że jedną z centralnych jego zasad jest wrogość wobec kobiet. Efektem owego długiego terminowania kobiet w męskim świecie jest ich nienawiść do siebie i brak zaufania do siebie. Czytelniczka męskich tekstów jest dokooptowana do udziału w doświadczeniu, z którego sama jest wyraźnie wykluczona; zaprasza się ją do identyfikacji z pewnym byciem sobą, które samo się definiuje w opozycji do niej; wymaga się od niej identyfikacji wbrew sobie (s. 64).

Czytając androteksty, czułam niejednokrotnie, że „to nie moja bajka/opowieść”, ale jeszcze nie wiedziałam, dlaczego. Analizy Fetterley odpowiadają na to pytanie. Nazywają wściekłość, która towarzyszy lekturze *Pożegnania z bronią* Ernesta Hemingwaya (1929) – zwłaszcza śledzeniu wątku miłości (?) Fryderyka i Katarzyny. Wyjaśniają, dlaczego gwałtownie zamknęłam książkę Wiesława Myśliwskiego *Kamień na kamieniu* (1984), kiedy dotarłam do momentu reakcji bohatera na wieść o ciąży partnerki.

Doświadczenie, które miało – jak pisze Kłosińska – „otwierać możliwości wypracowania własnych strategii lekturowych”, okazało się jednak „instrumentem testującym bezwzględnie feministyczną wartość literatury napisanej przez kobietę, a nawet instrumentem represji i wykluczenia” (s. 499). Odpowiedzią na te pułapki może być jedynie nakaz czytania – taki jak w przypadku Perry’ego Meisela czytającego Virginie Woolf. Można powiedzieć, że Meisel „usłuchał” kierowanego do badaczy-mężczyzn apelu Alice Jardine: „Tym, czego chcemy, powiedziałabym nawet, tym, czego potrzebujemy, jest wasza praca. Potrzebujemy, żebyście zabrali się za poważną pracę” (s. 643).

A zatem czytać, jeszcze raz czytać. Oczywiście tak jak kobieta – komplementarnie do formuły pisania zaproponowanej przez Peggy Kamuf (*Writing Like a Woman*, 1980). Ale analiza procesu czytania prowadzi do odkrycia wyartykułowanego przez Patrocino Schweickart (*Reading Ourselves: Toward a Feminist Theory of Reading*, 1986): teksty sprawują władzę nad doświadczeniem kobiety. Poszukać więc trzeba własnego spojrzenia – to równie ważne, jak poszukiwanie własnego głosu.

Dokładnie w taki sposób, tak jak kobieta, Kłosińska czyta czytania „Dory”. Feministyczne lektury „Dory” dekodują historię jako opowieść o kobiecej seksualności – „patologicznej” i „nienormalnej”, bo niemieszczącej się w męskim wyobrażeniu kobiecej seksualności. W tej retoryce feministka jest „mówiącą historyczką: feminizm przywrócił milczeniu historyczki mowę, ale także sam mówi poniekąd w jej imieniu” (s. 559). Kłosińska dowodzi, przywołując wystawę zorganizowaną w 2004 roku w warszawskiej Zachęcie pt. *Kolekcja wstydliwych gestów*, że współczesna historia przybiera formę autoagresji. „Historyczki – pisze badaczka – są ofiarami kultury i społeczeństwa. Agresja z zewnątrz zamienia się w autoagresję” (s. 575).

Kłosińska, jak przed laty, w znakomitej książce pt. *Ciało, pożądanie, ubranie. O wczesnych powieściach Gabrieli Zapolskiej* (1999), którą koniecznie należy dopisać do ciągu tekstów interpretacyjnych zamieszczonych na stronie 22–23, daje wnikliwy, ale i pełen dramaturgii zapis pracy w lek-

turze, choć przywiązanie do szczegółu czasem spowalnia rytm narracji. Pozostaje wierna, absolutnie wierna nakazowi obsesyjnego czytania, bez którego pisanie staje się niemożliwe. Artykułuje go już we Wstępie: „Prawdziwą bohaterką mojego tekstu jest lektura: krytyka feministyczna uczyniła z czytania literatury sprawę pierwszorzędną wagi” (s. 23). Wierność temu nakazowi pozwala odnajdywać chociażby w książce Millet *Sexual Politics* marginesy i „reszty”, obszary, często znaczące, pomijane przez dotychczasową recepcję i dyskusję. Dopóki więc feministyczna krytyka literacka będzie czytać, dopóty będzie żyć. Bo to właśnie czytanie „tworzy” tę perspektywę badawczą i zapewnia jej ciągłość. Prezentując tezy Miller z książki *Subject to Change. Reading Feminist Writing* (1988), Kłosińska zapisuje: „Czytać literaturę kobiecą to być uważnym na jakiś inny tekst, który zawsze jest w niej zapisany” (s. 309).

Ten zapis „pracy w lekturze” pokazuje także warsztat Kłosińskiej. Ujawnia czytelniczce i czytelnikowi, jak jego autorka pisała swoje książki: *Ciało, pożądanie, ubranie...*, *Fantazmaty. Grabiński – Prus – Zapolska* (2004), *Miniatury. Czytanie i pisanie kobiece* (2006). Książki, które przecież (współ)tworzą polską krytykę feministyczną. Czytając *Feministyczną krytykę literacką* czuję się, jakbym zaglądała „do kuchni”, „pod podszewkę”. Albo – nawiązując do Barthes’owskiej metaforyki i stylistyki (ale też do obrazu tkaczy gobelinów Ernesta Renana) – oglądała sploty tekstu-tkaniny. Jakbym oglądała rewers. *Feministyczna krytyka literacka* jest niezwykłym suplementem do książek Kłosińskiej. Choć może określenie „suplement” jest tutaj nieporadne...

Czas na polską feministyczną krytykę literacką. Warto byłoby się przyjrzeć rodzimym propozycjom zarówno analityczno-interpretacyjnym, jak i teoretycznym. Bo teza o wtórności polskiej krytyki feministycznej jest już – po lekturze książki Kłosińskiej – do obalenia. Wystarczy przyjrzeć się powstającym w ostatnich latach badaniom wykorzystującym autobiografizm i relację: prywatne – publiczne (książka Arlety Galant *Prywatne, publiczne, autobiograficzne. O dziennikach i esejach Jana Lechonia, Zofii Nałkowskiej, Marii Kuncewiczowej i Jerzego Stempowskiego*, 2010, czy Tatiany Czerskiej *Między autobiografią a opowieścią rodzinną. Kobiecte narracje osobiste w Polsce po 1944 roku w perspektywie historyczno-kulturowej*, 2011). Próbowałabym usytuować lekturę polskiej feministycznej krytyki literackiej – jedną z lektur – właśnie wokół tej kategorii. Kategorii inaczej przecież rozumianej, niż kategoria doświadczenia czy projekt „krytyki osobistej” Miller.

Monika Cieślak-Greń, Izabela Forysiak, Karolina Kolasa  
[prace badawcze studentów ATH]

## **„Świadkowie Jehowy mordują dzieci” – stereotypy na temat członków Towarzystwa Biblijnego i Traktatowego „Strażnica”**

### **Wyznawcy Jehowy a reszta chrześcijan**

Świadkowie Jehowy posługują się własną wersją Pisma Świętego, która nosi nazwę „Przekładu Nowego Świata”. Jest to przekaz dopasowany do nauk Organizacji. W Nowym Testamencie świadkowie tłumaczą występujące w oryginale greckie określenie „Kyrios”- Pan na Jehowa. Nasuwa się pytanie: Skąd wzięło się słowo „Jehowa”? W Biblii hebrajskiej imię Boże zapisywano czterema spółgłoskami JHWH (alfabet hebrajski składał się wyłącznie ze spółgłosek). Czytając tekst biblijny, Żydzi używali takich określeń, jak Adonaj czy Elohim, aby uchronić się przed niegodnym wymawianiem imienia Bożego. W średniowieczu żydowscy masoreci wymyślili system oznaczania także samogłosek i dopisali do skrótu JHWH znaki samogłoskowe, zaczerpnięte z imion Adonaj i Elohim. Skróć został odczytany jako „Jehowah”. Obecnie nie znamy pierwotnego brzmienia imienia Bożego, ale najbardziej prawdopodobna jest wersja Jahwe. Świadkowie Jehowy wyznają jednoosobowego Boga Wszechmocnego, Jehowę, Stwórcę Nieba i Ziemi. Uważają, że Wszechświat jest odwzorowaniem przymiotów Boga, a okazują się nimi miłość, mądrość, moc i sprawiedliwość. Nie uznają nauki o Trójcy Świętej. Chrystus – Syn Boga to pierwsze Boże stworzenie. Umarł

na palu, nie na krzyżu. Dał swe ziemskie życia na okup za posłusznych ludzi, jego ofiara jest wystarczająca, a zmartwychwstanie „przeniosło” go do nieśmiertelnego życia duchowego. Określenie „ziemia trwa po wszystkie czasy” odnosi się z kolei do przekonania o wiecznym istnieniu ziemi. Wszyscy – żywi i umarli będą mogli żyć na niej wiecznie. Ciekawymi doktrynami są te, odnoszące się do Królestwa Chrystusa. Wyznawcy uważają, że w 1914 r. Chrystus otrzymał władzę w Niebie, którą będzie sprawował do Armagedonu, a następnie przez 1000 lat będzie królował w Niebie i na Ziemi. Po upływie wyznaczonego czasu, Chrystus ma ponownie oddać władzę Bogu. Królestwo zapewni na Ziemi idealne warunki życiowe; nigdy nie będzie ona zniszczona ani wyludniona. Człowiek nie powstał w wyniku ewolucji, lecz został stworzony. Każdy z nas dziedziczy po Adamie i Ewie niedoskonałości, co czyni ludzi grzesznymi. Doktryny związane z życiem wiecznym mówią o tym, że tylko ten, kto podoba się Bogu, będzie żyć na wieki. Do nieba trafi tylko „mała trzódka” (144 000), aby panować z Chrystusem. Jeśli chodzi o funkcjonowanie zboru, świadkowie również kierują się określonymi zasadami. Istnienie utytułowanej klasy duchowej jest niebiblijne. Podstawą wspólnoty jest Chrystus i to przez niego należy kierować swoje modlitwy do Jehowy. Wyznawcy uznają chrzest tylko poprzez całkowite zanurzenie w wodzie, nie używają obrazów. Chrześcijanin musi przestrzegać rygorystycznych zasad. Nie może uczestniczyć w ruchach ekumenicznych, ma trzymać się z dala od świata. Doustne lub dożyłne przyjmowanie krwi jest pogwałceniem prawa Bożego. Jedno z ważniejszych postanowień mówi o radosnym dawaniu publicznego świadectwa o prawdzie biblijnej. Świadkowie Jehowy są ludźmi poddanymi różnym rygorom. Nie wolno im odwiedzać psychiatry czy psychologa, gdyż, jak twierdzą, może to wprowadzać w błąd. Zdarzają się przypadki, w których wierni, będący pod olbrzymią presją samej Organizacji, zwyczajnie nie radzą sobie z problemami i popełniają samobójstwo. Wszelkie osoby spoza organizacji są traktowane jako „światowe towarzystwo”. Organizacja boi się utraty członków, stąd zabrania czytania książek i publikacji innych wyznań religijnych oraz przestrzega przed interesowaniem się znanymi osobistościami z świata kultury i polityki.

Biblia świadków Jehowy jest wydawana przez centralny zarząd Organizacji świadków Jehowy. Wyznawcy twierdzą, że jest to najdoskonalszy z możliwych przekładów, gdyż pisze o tym „Strażnica”. W rzeczywistości przekład Nowego Świata powstał po to, aby nauki świadków znalazły poparcie w Piśmie. Przeglądając tę Biblię, można zauważyć adnotację: „przetłumaczono z uwzględnieniem języków oryginału”. Brakuje nazwisk



tłumaczy, przez co opracowanie staje się anonimowe. Pismo Święte powinno być jednak tłumaczone z języków oryginalnych, polskie wydanie Biblii świadków Jehowy jest tłumaczone z języka angielskiego. Rozmawiając z wyznawcami, można zauważyć cechującą ich ogromną łatwość w odnajdywaniu biblijnych wersetów. Należy zdawać sobie sprawę, że jest to umiejętność wyuczona podczas szkoleń. W Biblii świadków Jehowy nie ma wyraźnego podziału na Stary i Nowy Testament, istnieje za to podział na pisma hebrajsko-aramejskie i pisma greckie. W skład Przekładu Nowego Testamentu nie wchodzi księgi apokryficzne. Na podstawie fragmentu z Ewangelii Jana 1; 1 można wyciągnąć wniosek, że wyznawcy to politeiści. W wersecie widać rozróżnienie między Bogiem Ojcem a mniejszym bogiem pisanym przez małe „b”.

### Jedyni „ludrzy” Niemcy w obozie koncentracyjnym

Bycie świadkiem Jehowy już przed wojną było niewygodne dla Rzeszy przede wszystkim dlatego, że ze względu na jedną ze swoich doktryn – zakazu wykonywania kultu wobec ludzi – nie czcili oni w odpowiedni sposób osoby Hitlera. Już samo pozdrowienie skierowane do niemieckiego dyktatora było dla nich w pewnym sensie rezygnacją ze swoich przekonań; nie godzili się również na nazistowską edukację w szkołach, co stało się determinantem osadzenia ich w niemieckich obozach koncentracyjnych. Dlatego, jak wynika z książki Teresy Wontor-Cichy, większość więźniów KL Auschwitz – świadków Jehowy „[...] stanowiły Niemki z terenów Rzeszy bądź z obszarów wcielonych do Rzeszy po 1939 r. Drugą znaczącą liczebną grupą były Polki z terenów okupowanych. Osadzono także w Auschwitz więźniarki Holenderki, a także kilka Słowenek”<sup>1</sup>. Zostały one skierowane np. do prac w kasynach, w domach oficerów jak również stały się blokowymi w późniejszym już obozie dla kobiet w Brzezince (takie osoby dostały oznaczenie IVB – fioletowy trójkąt) – gdzie zostały zapamiętane jako te mające ‘ludzki stosunek’ do współwięźniarek. Jeśli chodzi o mężczyzn, wielu Niemców – świadków nie godziło się na bycie żołnierzami SS ze względu na doktrynę, która zabrania wyznawcom Jehowy sięgania po broń wobec drugiego człowieka<sup>2</sup>. Tacy Niemcy stali się więźniami politycznymi i otrzymali oznaczenie czerwonego trójkąta. Jak pisze Wontor-Cichy,

W pamięci wielu więźniów Świadkowie Jehowy zapisali się jako zawsze posłuszni wobec rozkazów zgodnych z ich sumieniem, nawet jeżeli wskutek

<sup>1</sup> T. Wontor-Cichy, *Więźni z wiarę. Świadkowie Jehowy w KL Auschwitz*, Oświęcim 2004, s. 17.

<sup>2</sup> Tamże, s. 14.

ich wykonania mieliby stracić życie. Sumiennie wykonywali nakazaną pracę, często ponad siły. Wobec innych współwięźniów byli życzliwi i wierzyli, że cierpiąc w niewoli dla Jehowy, zasłużą na zbawienie, stąd na ogół przyjmowali z pokorą swój los<sup>3</sup>.

## Stereotypy a prawda

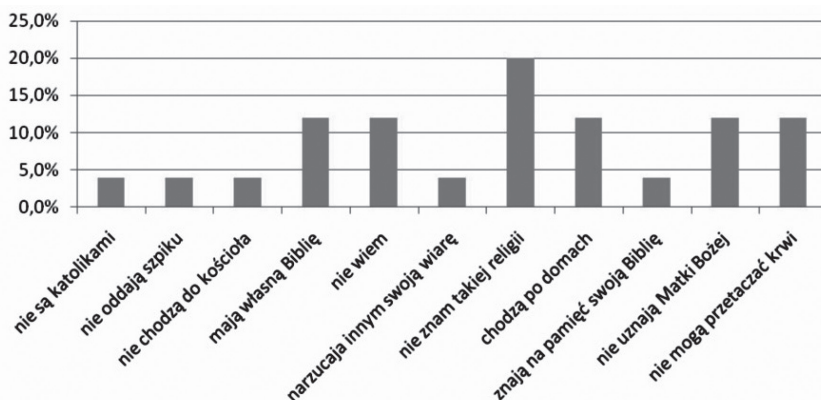
Niestety, świadkowie nawet mimo tego pozytywnego stereotypu, jaki został wyniesiony z ich przebywania w obozach zagłady, bardzo często są szykanowani, zastraszani, a nawet grozi się im śmiercią. Podczas wywiadu w zborze, który nazywa się „Sala Królestwa” okazało się, że mimo pozytywnego wzorca, jaki kieruje wyznawcami tegoż zgromadzenia, są traktowani jako ludzie „gorszej kategorii” – zarówno w środowiskach miejskich jak i wiejskich, a co najgorsze, również w szkołach ich dzieci są tak traktowane przez innych uczniów. Podczas posługi kaznodziejskiej (czyli chodzeniu od domu do domu w celu dawania świadectwa swoich przekonań i próby nawracania innych), nie tak dawno jeden ze świadków został dotkliwie pobity, innemu zaś grożono bronią. Starszy zboru opowiedział dwie historie; pierwsza dotyczyła człowieka, który był na samym dnie i dzięki poznaniu ludzi, którzy dali mu nową chęć do życia, wyszedł z alkoholizmu i narkomanii. Jego matka, gdy dowiedziała się, że wstąpił do organizacji „Strażnica” skomentowała jego przemianę słowami: „Wolę, żebyś nadal był narkomanem niż kociorzem”. Druga sytuacja dotyczyła kobiety – wyznawczyni Jehowy, której przyszła teściowa jej przynależność do Organizacji skwitowała „Lepiej, żebyś była prostytutką niż świadkiem Jehowy.”

Aby jaskrawiej ukazać problem stereotypów na temat świadków Jehowy, należy przywołać wynik anonimowych ankiet, które miały na celu ukazać to, jak i z czym kojarzeni są świadkowie Jehowy. Zostały one przeprowadzone w czterech grupach wiekowych, odpowiadających szkole podstawowej, gimnazjalnej i średniej oraz tzw. grupie „25 plus”. W każdej z nich brało udział piętnastu ankietowanych. Pytaniem zasadniczym było: kim według Ciebie są świadkowie Jehowy? Biorący udział w badaniu nie mieli narzuconej maksymalnej ilości odpowiedzi. Tak przedstawiają się jej wyniki.

---

<sup>3</sup>Tamże, s. 19.

## SZKOŁA PODSTAWOWA

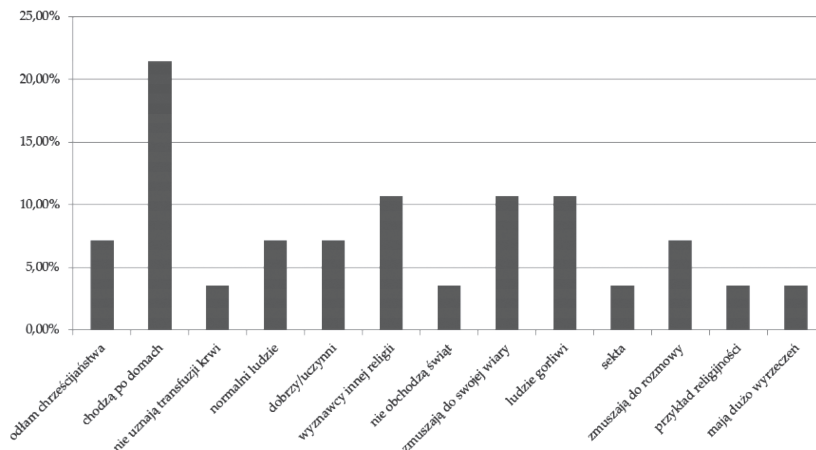


Grupa odpowiadająca szkole podstawowej w przedziale wiekowym 11–12 lat uzmysławia, że uczestnicy ankiety wiedzą, że Jehowi posiadają własną Biblię (3 odpowiedzi), a także, że ich wiara zabrania przetaczania krwi (3 odpowiedzi). Uczniowie kojarzą świadków Jehowy z ludźmi chodzącymi po domach (3 odpowiedzi) oraz nieuznającymi Matki Bożej (3 odpowiedzi), duża część ankietowanych podawała odpowiedź: nie wiem, kim oni są (3 odpowiedzi), choć najczęściej podawana brzmiała: nie znam takiej religii (5 odpowiedzi). Na podstawie takich odpowiedzi można wywnioskować, że uczniowie klasy 5 i 6 są podzieleni pod względem posiadanej wiedzy: część zupełnie z niczym nie kojarzy świadków Jehowy, reszta zna ich podstawowe doktryny.

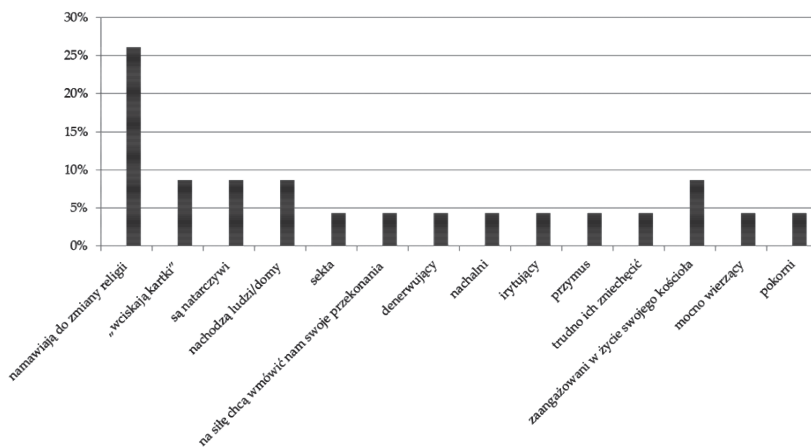
## GIMNAZJUM

Ankieta przeprowadzona na grupie gimnazjalistów (głównie 14 i 15-latków) ukazuje, że świadkowie Jehowy zdecydowanie są kojarzeni z chodzeniem po domach (6 osób). Z jednej strony traktowani są jako osoby gorliwe (2 osoby), mające inną religię (2 osoby), z drugiej identyfikowani są ze zmuszaniem do swojej wiary (2 osoby). Wśród uczniowskich odpowiedzi widać pozytywne postrzeganie tej grupy (odpowiedzi typu: normalni ludzie, dobrzy/uczynni, gorliwi, przykład religijności), jak również da się zauważyć irytację wynikającą ze zmuszania do rozmowy (2 osoby). Zauważalne jest, że uczniowie w gimnazjum mają większą wiedzę na

temat odmienności religijnych; jednak łatwo dostrzec, że stereotypy są tutaj obecne.



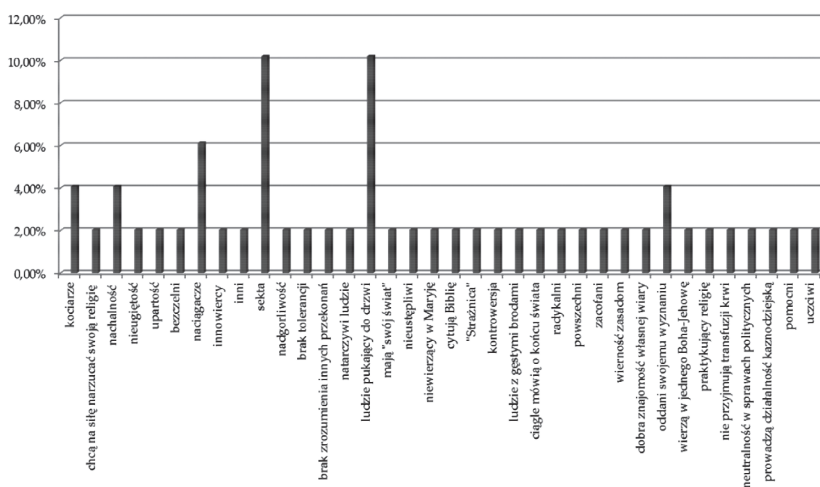
## LICEUM



W grupie licealistów (głównie 16- i 17-latków) zauważalne jest, że świadkowie Jehowy są postrzegani jako osoby namawiające innych do zmiany religii (tak odpowiedziało 6 osób), jako ci natarczywi (2 osoby),

nachalni (1 osoba) i nachodzący ludzi (2 odpowiedzi). Z jednej strony, są postrzegani jako mocno zaangażowani w życie swojego Kościoła, a z drugiej – przymuszani przez swoje przekonania do pewnych czynności – chodzenia po domach. W odpowiedziach uczniów z jednej strony widać zrozumienie dla odmienności religijnej, gdyż świadkowie są również postrzegani jako osoby pokorne i mocno wierzące (po 1 odpowiedzi), z drugiej okazuje się, że stają się irytujący (po 1 odpowiedzi) i „wciskają kartki” – co w tym wypadku można interpretować jako określenie pejoratywne.

## WIEK 25 +



Kolejny wykres ukazuje wyniki ankiety wykonanej w grupie osób w wieku powyżej 25 roku życia. Widać, że osoby, które weszły w dojrzały wiek, posiadają większą styczność ze świadkami Jehowy – stąd ogromna ilość odpowiedzi, począwszy od pozytywnie, do negatywnie nacechowanych. Najczęściej pojawiające się odpowiedzi to: sekta (5 odpowiedzi), ludzie chodzący po domach lub pukający do drzwi (5 odpowiedzi), naciągacze (3 odpowiedzi), nachalni i „kociarze” (po 2 odpowiedzi). Co istotne, powtarzają się przede wszystkim te negatywne stereotypy, a nie pozytywne lub neutralne. Świadkowie są postrzegani jako osoby nieakceptujące innych wyznań, na siłę próbujący przekonać innych do tego, aby zostali członkami Organizacji „Strażnica”. Z drugiej strony, są uważani jako ci ‘znający swo-

ją wiarę' i cytujący Biblię, co przedstawia ich już w pozytywnym świetle. Wiele z zanotowanych stereotypów okazuje się prawdą – choćby ten dotyczący transfuzji, neutralności w sprawach politycznych czy odbywania przez nich służby kaznodziejskiej. Okazuje się także, że są postrzegani jako osoby pomocne i uczciwe, co jest związane z ich przekonaniami religijnymi i obowiązującą doktryną.

Świadkowie Jehowy we wszystkich grupach wiekowych zdecydowanie kojarzeni są z chodzeniem po domach (z wyjątkiem szkoły podstawowej, co wynika z wieku i niewiedzy dzieci). Chodzenie po domach wiąże się z odbieraną przez badanych natarczywością, ale jest też realizacją podstawowej doktryny organizacji. To misja świadków, trudno więc mówić, że stereotyp ten jest pejoratywny.

### **Stereotypy i kontrowersje a prawa człowieka**

Aby uzyskać pełny obraz doktryn i założeń Organizacji „Strażnica” i skonfrontować je ze stereotypami i uprzedzeniami, należy przyrzeć się im przez pryzmat obowiązujących konwencji. Każdy z nas jest człowiekiem i z tego tytułu przysługują nam pewne prawa. Powszechnie znanym i obowiązującym dokumentem, który te prawa ma na celu regulować, jest *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*. Fakt, że została ona umieszczona w Księdze Rekordów Guinnessa, jako najczęściej tłumaczony dokument na świecie, nie jest przypadkowy.

Przez *Powszechną Deklarację Praw Człowieka* gwarantowane jest jedno z podstawowych praw: prawo do życia. Każda istota ludzka ma zatem prawo do życia. W ramach tego prawa możemy swobodnie korzystać z opieki medycznej. Przyglądając się jednak uważniej zasadom, jakie wyznają świadkowie Jehowy, nie sposób przeoczyć tej, która budzi wiele kontrowersji. Powszechnie wiadomo, że świadkowie oficjalnie nie mogą przetaczać krwi, nawet w momencie zagrożenia życia. Było to jednym z tematów poruszonych podczas wywiadu; wątpliwość dotyczyła więc tego, co by się stało, gdyby od decyzji o przetoczeniu zależało życie i śmierć ich dziecka. Starszy zboru powiedział, że wolałby nie stanąć przed tym wyborem, jednak sytuacja byłaby dla niego jasna – nie zgodziłby się na zabieg. Dodał, że przez tę doktrynę ludzie postrzegają ich jako tych, którzy ‘mordują dzieci’.

Dla innych takie podejście wydaje się co najmniej dziwne, jednak świadkowie Jehowy twardo uzasadniają swoje stanowisko. Idąc za nauką apostołów, nie wolno im czcić innych bogów, nie wolno im dopuszczać się rażącej niemoralności, a unikanie tych grzechów pod względem moralnym

jest dla nich równie ważne jak stronienie od krwi. W jednej ze *Strażnic*<sup>4</sup> przeczytać można, że taki biblijny zakaz używania krwi obejmuje też stosowanie jej w medycynie, np. właśnie do transfuzji. Bo kto „szanuje życie jako dar od Stwórcy, ten nie próbuje go podtrzymać przyjmowaniem krwi”<sup>5</sup>. Świadkowie Jehowy wierzą, że krew innego człowieka nie jest wolna od chorób, które w momencie przetaczania krwi przedostają się z nią do organizmu. Podają nawet przykład Jana Pawła II, który po nieudanym zamachu i w związku z tym wizycie w szpitalu, podczas zabiegu transfuzji zaraził się wirusem cytomegalii, co rzekomo ostatecznie przyczyniło się do jego śmierci. Jehowi mają świadomość, że oprócz transfuzji istnieją w medycynie inne sposoby ratowania życia, jednak w momencie postawienia ich w sytuacji bez wyjścia muszą podjąć właściwą im decyzję. W takim przypadku prawo do życia wchodzi w korelację z innym nadanym nam wszystkim prawem: prawem do wolności myśli, sumienia i wyznania.

Wśród świadków Jehowy występują także zakłócenia w sposobie realizacji kolejnego z przyjętych praw: prawa do wolności wyrażania własnych opinii. W trakcie swoich zgrupowań wyznawcy czytają fragmenty Biblii umieszczone w *Strażnicy*. Opatrzony są one komentarzami tworzonymi przez tzw. ciało kierownicze odpowiedzialne za redakcję pisma. Nie tworzy się samodzielnych przemyśleń, zostają one odczytane. Świadkowie znani są także ze swoich przepowiedni końca świata, chyba żadne wyznanie na świecie nie miało ich aż tylu. Mają jednak usprawiedliwienie na częste ich zmiany, bo jak twierdzą, Chrystus nie obiecał nikomu nieomyślności. Każda zaś wątpliwość i wypytywanie o błędy, kończy się usunięciem adepta, a w najlepszym wypadku podejrzeniem go o nieufność wobec organizacji. Świadkom Jehowy zakazuje się czytać publikacji krytykujących ich nauki.

„Mężczyźni i kobiety w wieku małżeńskim mają prawo do zawarcia małżeństwa i założenia rodziny zgodnie z ustawami krajowymi regulującymi korzystanie z tego prawa” – podaje *Konwencja o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności*. Ślub u świadków jest pożądaną częścią życia, która jest wpisana w życie zboru. Dla wyznawców Jehowy najważniejsze jest życie rodzinne; jednak kontrola życia we wszystkich jego aspektach dotyka nawet tej sfery – do drugiej połowy XX wieku małżonkowie<sup>6</sup> mieli obowiązek zgłaszać, jeśli pragnienia seksualne ich współmałżonka były niezgodne z doktrynami. Wgłębiając się jednak w życie świadków, widoczne staje się to w historii małżeństwa, w którym kobieta była wyznawczynią

<sup>4</sup> *Jak krew może ocalić Twoje życie*, New York, 1996.

<sup>5</sup> Tamże., s. 6.

<sup>6</sup> Franz R., *Crisis of Conscience*, Atlanta 1992, wyd. polskie: R. Franz, *Kryzys sumienia*, Gdynia 1997.

Jehowy, mężczyzna zaś katolikiem. Para postanowiła wziąć ślub w duchu wyznania katolickiego, przez co 'była' wyznawczyni Jehowy została wykluczona ze zboru. Jednak przez to, że nie mogła się kontaktować nawet ze swoją najbliższą rodziną (gdyż ci mieli obowiązek udawania, że jej nie znają), powróciła na łono „Strażnicy”, postanawiając tym samym zachęcić swojego męża do zmiany jego wyznania. Kiedy po wielu próbach zabieg ten się nie udał, małżeństwo się rozpadło a dziecko zostało przyznane ojcu, który miał dla niego więcej czasu (matka poza obowiązkiem pracy musiała jeszcze wykonywać działalność kaznodziejską, która zabierała jej kilka godzin tygodniowo). Zauważalne jest więc, że małżeństwa z osobami 'z zewnątrz' są praktycznie niemożliwe, jeśli ta druga strona nie chce wstąpić do Organizacji. Dodatkowo podczas wywiadu przeprowadzonego w zborze okazało się, że praktyka kojarzenia par wewnątrz organizacji jest obecna, i takie małżeństwa spotykają się z największą aprobatą całej społeczności.

Znamienne jest, że wiele stereotypów okazuje się prawdą – choćby te naruszające podstawowe prawa i wolności człowieka. Towarzystwo Biblijne i traktatowe to hermetyczna organizacja, która broni swojej suwerenności narzucając pewne mniej lub bardziej kontrowersyjne obowiązki swoim członkom. Nie należy jednak uciekać się do uprzedzeń i stereotypów, bo osoby „pukające do drzwi” mocno wierzą, że ich celem życia na Ziemi jest uchronienie jak największej liczby osób przed wiecznym potępieniem.

Artykuł nie miał na celu wskazywania błędów popełnianych przez świadków Jehowy, czy jakiegokolwiek oceny Organizacji. Służył jedynie refleksji nad strukturą i doktrynami Organizacji w kontekście praw człowieka. Każdy bowiem zgodnie z Konwencją – ma prawo do „swobodnego, pokojowego zgromadzania się oraz do swobodnego stowarzyszania się, włącznie z prawem tworzenia związków zawodowych i przystępowania do nich dla ochrony swoich interesów”<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> *Konwencja o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności*, rozdz. I, art. 11.



Arkadiusz Gardaś  
[prace badawcze studentów ATH]

## **Współczesne czarownictwo, czyli odrodzenie kultu Wielkiej Matki**

„Religia stara czy nowa, która kładzie nacisk na odkrytą przez współczesną naukę wspaniałość wszechświata, może wyciągnąć rezerwy szacunku i zachwyty, z jakich konwencjonalne religie rzadko korzystają. Prędzej czy później, taka religia powstanie”.  
Carl Sagan

### **Wprowadzenie**

Niniejsza praca dotyczyć będzie współczesnego odrodzenia pogańskiego kultu Bogini Matki, zwłaszcza w kontekście czarownictwa, które stoi na czele odrodzenia kultów pogańskich w ogóle. Czarownictwo dzieli się na kilka nurtów, z których największym jest Wicca. Obok niej istnieją jeszcze tradycje takie jak Feri, Stregheria, Czarownictwo Dianiczne, Klan Tubal Kaina i wiele różnych mniejszych tradycji oraz grup. Praca będzie skupiać się wokół Wicca, choć znajdują się w niej również pewne informacje na temat pozostałych tradycji. Proszę uwzględnić to, że nie jest ona pisana z perspektywy antropologa ani badacza religii czy kultury, ale osoby czyn-

nie zaangażowanej w praktykowanie współczesnego czarownictwa, co – jak sądzię – może działać na korzyść.

Tytuł pracy jest swego rodzaju skrótem myślowym. Odrodzenie kultu Bogini nie było wydarzeniem nagłym, choć z perspektywy historycznej, zdarzenia składające się na nie wystąpiły w bardzo zbliżonym czasie. Nie jest to jednak również odrodzenie z martwych, wskrzeszenie; kult Bogini nigdy przecież nie umarł. Częstochowska, Ostrobramska, Fatimska – to nowe przydomki żeńskiej boskości, wszystkie przypisane do kultów maryjnych. Męskie, patriarchalne religie nie odniosły więc sukcesu w usuwaniu starych pogańskich wierzeń, a raczej wchłonęły je i przetworzyły na własny użytek. Nie trzeba również nawet wspominać o indyjskim kulcie wielopostaciowej Śakti, obejmującej sobą przeróżne formy od dobrotliwej Lakszmi i Parwati, aż po straszną Kali. Podobnie Amaterasu wciąż jest królową bóstw religii shinto. Odrodzenie kultu Wielkiej Matki ma więc sens tylko w perspektywie powrotu części, dziś stosunkowo jeszcze niewielkiej, zachodniego społeczeństwa do pogańskich praktyk przedchrześcijańskich. Nie jest to więc powrót do Boskiej Matki *sensu stricto*.

Na początek przybliżę krótką historię ruchów neopogańskich, potem zajmę się kwestią pierwiastka kobiecego, a wreszcie przejdę do właściwych praktyk i wierzeń współczesnych czarownic. Idąc za radą pogańskiej pisarki, T. Thorn Coyle, którą zawarła w książce *Ewolucja czarów*, będę zapisywać słowa „Bóg”, „Bogini”, „Bogowie” oraz „Boginie” z wielkiej litery, aby nie implikować wyższości monoteizmu nad politeizmem. Podobnie potraktuję słowa „Przyroda” i „Natura”, które w wizji pogańskiej niosą w sobie pierwiastek boski.

### **Bóg Matka, Córka oraz Dusza Świata**

Powiedzenie, że Bóg jest kobietą, wcale nie jest pozbawione sensu, a już twierdząc, że przynajmniej kiedyś nią był, nie minęlibyśmy się z prawdą. Do dziś archeolodzy znajdują figurki otyłych kobiet, wytwarzane jeszcze w czasach, gdy kultura i religia dopiero zaczynały się tworzyć. Nie wiemy wiele na temat relacji społecznych panujących w tamtym okresie. Niektórzy badacze wysuwają hipotezę o matriarchacie, inni stanowczo ją odrzucają. Bez względu na to, czy istniał, czy nie, żeńska siła była widziana przez naszych przodków jako potężna i boska. Kobiety rodziły, a jeśli w społecznościach zbieracko-łowickich pełniły rolę zbieraczek, dostarczały swojemu племieniu produktów ważniejszych od mięsa. Nic więc dziwnego, że to kobiece figurki odnajdujemy podczas wykopalisk.

Wizerunek Bogini wciąż się zmieniał. Zazwyczaj kojarzono ją z miłością i wojną. Przykładem takiej właśnie Bogini jest sumeryjska Inanna oraz fenicka Astarte, którą nawet monoteistyczni Żydzi lubili czcić jako Aszerę. Obie te Boginie są kojarzone z płodnością, ale niekoniecznie ma to zawsze związek z miłością, lub odwrotnie: to miłość nie zawsze związana jest z płodnością w kultach Bogiń. Właśnie dlatego kapłanki i kapłani Inanny uprawiali prostytutkę sakralną, tak hetero- jak i homoseksualną. Jeśli zaś chodzi o inną Boginię, pochodzącą z Frygii Kybele, warto napomknąć, iż sprawujący jej kult kapłani kastrowali się i również oddawali prostytutce. Dziś oczywiście zwyczaj ten zaniknął, a prostytutka nie jest już kojarzona z duchowością, jednak wyznawcy Bogini są zazwyczaj otwarci w kwestii seksu (Tekst nazywany „Pouczeniem Bogini” autorstwa Doreen Valiente mówi, że „wszystkie akty miłości i rozkoszy są moimi [Bogini] rytuałami”) i jest to jeden z powodów, dla których tak wiele osób, odrzuczanych przez wielkie religie, łączy do kultu Wielkiej Matki.

Wielka Matka wśród swoich licznych dzieci posiada również córkę, którą można uznać za jej wcielenie. Fred Lamond pisze, że dzisiejszy świat potrzebuje powrotu do kultu Matki-Ziemi oraz jej córki, Bogini Miłości. Archetyp boskiej matki i córki odnajdujemy przede wszystkim w micie o Demeter i Korze, stanowiącym kanwę, na której osnuto symbolikę misterii eleuzyjskich. Misterium jest podstawą wielu tradycji współczesnego czarownictwa, choć niekoniecznie buduje się je wokół wspomnianego greckiego mitu.

Wreszcie Bogini staje się duszą wszechświata, *anima mundi*. To ona, jako twórcza moc Śiwy, Śakti, sprawia, że wszystko istnieje i porusza się. Bez niej Śiwa jest nazywany „szawą”, czyli martwym ciałem. To ona stoi też na jego ciele, gdy jako Kali sprawia, że świat trzęsie się w posadach. Ona jest śmiercią, zniszczeniem i porządkiem kosmicznym. Hinduski tekst *Dewimahatmja* mówi o niej: „Ty dajesz zarówno pragnienie, jak i dharma [odwieczne prawo]”. Dziś, kiedy zachodnia cywilizacja oduczyła nas rozumieć śmierć, taka Bogini, ukryta w niszczącej Naturze, jest nam szczególnie potrzebna. Dusza Natury ma jednak także inną, mniej straszliwą twarz. Dziś naukowcy mówią o niej jako o hipotezie Gai. Zgodnie z nią, wszystkie organizmy naszej planety są połączone wspólnym umysłem i podobnie jak w „Avatarze” Camerona, mogą się ze sobą kontaktować. W dobie ekologii, który jest nie tylko modny, ale także wyjątkowo istotny, stara mądrość zawarta w kulcie Natury wydaje się szczególnie aktualna.

O Bogini często mówi się też jako o Potrójnej: Pannie, Matce i Starej. Koncepcję tę (wprowadzoną przez Roberta Gravesa) przybliżyła Anna Kohli

w książce *Trzy kolory Bogini*, w której opisuje historyczne i kulturowe znaczenie Bogini. Ta właśnie koncepcja przeniknęła do eklektycznej formy czarownictwa i dziś każdy już wie, że Bogini ma trzy postacie, niewielu jednak zagłębia się w historię tego zjawiska. Okazuje się bowiem, że owszem, wiele Bogiń miało potrójny charakter, ale niekoniecznie chodziło o różnorodność wieku. Rzymskie czarownice czciły, wg Apulejusza; Ceres, Hecate i Dianę. Być może to z tej koncepcji ewoluowała współcześnie rozumiana Triada Bogini.

Współczesne czarownice wskazują na to, że chcą czcić Boginię jako pełnię, istotę, posiadającą wiele twarzy i ukazującą kobiecość bez nadawania jej ram. Wspomniano już wcześniej o kulcie Maryi, który jednak przestał wystarczać człowiekowi XXI wieku, a może nawet nigdy nie spełnił swojej roli. Erica Jong w książce *Czarownice* pisze:

Nigdy nie przestaliśmy poszukiwać wzorców człowieczeństwa w boskości, dlatego Bogowie, jakich tworzymy, mają cechy antropomorficzne. Zgodnie z magiczną teorią o egregorach, bytach energetycznych wytwarzanych poprzez ludzką psychę, sami tworzymy Bogów na swój obraz. Oni oddziałują na nas, a my na nich. Właśnie dlatego chcemy, aby Bogowie obejmowali sobą pełen obraz tego, jacy jesteśmy.

## Rola Boga

Powszechnie występujący błąd głosi, że czarownictwo umniejsza rolę męskich bóstw, stawiając Boginię ponad nimi. Co ciekawe, często wynika to jedynie z faktu, że czarownice uważają kobiety za równoprawne istoty ludzkie, mające te same prawa religijne co mężczyźni. Mogą więc być kapłankami i sprawować kult; mogą być doradczyniami duchowymi i kapelankami w więzieniach lub szpitalach (zdarza się to w Stanach Zjednoczonych). Istnieją oczywiście powody, dla których na Boginię kładzie się nacisk. Jest tak przede wszystkim dlatego, że naturalnym ludzkim instynktem jest odczuwanie większej bliskości z matką niż z ojcem. Ponadto, wiele czarownic mówi, że w pewien sposób najpierw odnajdują Boginię, a dopiero potem przychodzi do nich wizja Boga. Dodać do tego można, że Bóg czarownic nie zawsze jest widziany jako ten, który interesuje się ludźmi. Ba! W jednym z rytuałów, które obchodzi się podczas święta Lammas (Lughnasad lub Święta Zbiorów) Bogini musi prosić Boga, aby przejął opiekę nad ludźmi, ponieważ przez długi czas wcale się do tego nie kwapił. Powiedzieć jednak, że to ona jest ważniejsza, ponieważ interesuje się ludźmi bardziej niż on, byłoby aktem egoizmu. Jednym z celów pogaństwa jest widzenie

człowieka jako części Natury. Bóg czarownic jest panem zwierząt, podobnie jak hinduski Śiwa Paśupati. Niekoniecznie musi przy tym przejmować się losem ludzi, chyba że to oni sami zechcą zbliżyć się do niego, gdy występuje w formie Pana, i podobnie jak bachantki tańczyć ekstatyczny taniec, w którym jaźń przekracza granice istoty człowieczeństwa.

Wspomniana wyżej praktyka to domena dionizyjskiego podejścia do religii. Bóg czarownic jest jednak także Panem Słońca: celtyckim Lughem i greckim Apollinem. Jako taki kontrastuje z podejściem dionizyjskim, a więc po części kontrastuje z samym sobą. Nie ma jednak nic dziwnego w walce Apollina z Dionizosem, a patrząc na pochodzenie obu Bogów, wydaje się, że wcale nie są od siebie tak różni. Apollo jest, oprócz bycia opiekunem muzyki, także panem nagłej śmierci i chthonicznym Bogiem, przemawiającym ustami odurzonej Pytii.

Tak, jak Bogini jest widziana jako potrójna, tak Bóg ma dwie twarze. Czasem mówi się o Królu Ostrokrzewu i Królu Dębu. Walczą oni ze sobą o względy Bogini, ale z góry wiadomo, który wygra, ponieważ postacie te zależą od zmian zachodzących w Przyrodzie. Jeden z królów wygrywa więc na wiosnę, drugi na jesień. Każdy musi umrzeć o określonej porze roku, a śmierć jest domeną Boga. Tak jak Chrystus, Bóg czarownic musi umrzeć, po czym albo się odradza w formie Dziecka-Obietnicy, młodego Boga-Słońce, albo zmartwychwstaje jako Attis, Adonis lub Ozyrys. Śmierć i odrodzenie wyraża też taniec Śiwy. Śiwa co prawda nie umiera, ponieważ ma władzę nad śmiercią (pokonał przecież jej Boga, Jamę), jednak wciąż przypisuje mu się cechy destruktora. Co więcej, kult Śiwy jest stary (starszy nawet niż samo imię tego Boga, bo wywodzi się z czasów wedyjskich, a sięga prawdopodobnie nawet jeszcze dalej). Bóg czarownic również jest uważany za starego i to z nim utożsamia się szamanów i rogate zwierzęta z rysunków naskalnych.

Dwójnia występuje także w przypadku innej postaci boskiej związanej z czarownicami. Tradycja Feri czi Boga imieniem Melek Taus (imię i wizerunek przejęte z wierzeń Jazydów). Nazywany jest on Pawim Bogiem, a na jego postać składają się Boskie Bliźnięta, wyobrażane w formie ptaka i węża lub dwóch postaci ludzkich. Mimo że jest nazywany Bogiem, postacie te niekoniecznie są mężczyznami. Jedna z nich może być kobietą; mogą to też być dwie kobiety. Mitologia tradycji Feri podaje, że piękno i duma Pawiego Boga były tak ogromne, że mogłyby zniszczyć świat, gdyby Bóg spadł z niebios. Właśnie dlatego Gwiazdna Bogini w formie węża oplata jego nogę, zatrzymując go przy sobie. Ponownie można tu wskazać na mity hinduskie, mówiące o tym, jak Śakti zmienia się w węża, by opleść szyję Śiwy i zatrzy-

mać rozchodzenie się po jego ciele trucizny, którą musiał wypić, by uchronić świat przed katastrofą.

Bóg jest wspomnianym już wcześniej Dzieckiem-Obietnicą, młodym Słońcem. Bogini rodzi go podczas przesilenia zimowego, a potem opiekuje się nim aż do kolejnego święta, przypadającego na 1/2 lutego Imbolc. Matczyną miłość Bogini do Boga można zobaczyć na figurach Izdy, karmiącej piersią młodego Horusa, które przetrwały w formie Częstochowskiej Maryi. Podkreśla to istotę archetypowych odczuć ludzkich, które zmieniają wprawdzie formy i imiona, nigdy jednak całkowicie nie znikają. Najbardziej „trwali” Bogowie to ci, którzy potrafią się do nich dostosować.

### Wierzenia i praktyki

Czarownictwo jest zbiorem religii ortopraksyjnych. W przeciwieństwie do ortodoksji, wiara nie jest tu istotna. Jeśli się pojawia, to wynika z praktyki i jest sprawą bardzo indywidualną. Właśnie dlatego wśród współczesnych czarownic można znaleźć ateistów, politeistów, duoteistów, monistów, panteistów etc. W kwestii moralności większość przyjmuje zasadę „Czyń co chcesz, tylko nie szkodź”. W oryginale brzmi ona: „Do what you will, if it harms none”, co tłumaczy się często na „Póki nikogo nie krzywdzisz, rób, co chcesz”. Wynika to jednak z braku rozróżnienia między słowami „krzywda” i „szkoda”, inaczej mówiąc: czasem można krzywdzić, nie szkodząc, ale nigdy nie można szkodzić, nie krzywdząc. Krzywda z emocjonalnego punktu widzenia może przecież doprowadzić do przebudzenia, szkoda natomiast – całkiem praktycznie – zawsze obwarowana jest negatywnymi skutkami. Nie prowadzi do rozwoju, a w dodatku powoduje zastój.

Istotna w czarownictwie jest karma. Nie chodzi jednak o to, aby się jej pozbyć i osiągnąć moksę lub nirwanę. Czarownice chcą się reinkarnować (o ile oczywiście wierzą w reinkarnację), ponieważ świat materialny jest dla nich równie ważny co świat duchowy. Karma jest tu rozumiana bardziej w znaczeniu przysłowiowego „co zasiejesz, to zbierzesz”. Wiele więdźm wierzy w Zasadę Trójpowrotu, która mówi, że wszystko wraca do ludzi po trzykroć. Koncepcja ta jest powszechna, ale nie uznawana przez wszystkich.

## INFORMACJE DOTYCZĄCE PROCEDURY RECENZOWANIA ORAZ ZAPOBIEGANIA NIEPOŻĄDANYM ZJAWISKOM

1. Każda złożona publikacja poddawana jest ocenie zgodnie z procedurą określoną w wytycznych Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego. Przewiduje ona m.in. recenzowanie tekstu przez co najmniej dwu niezależnych recenzentów, ich anonimowość oraz anonimowość recenzowanego tekstu, w innych wypadkach zaś wyklucza istnienie konfliktu interesów. Lista recenzentów podawana jest do publicznej wiadomości raz w roku (na stronie internetowej pisma oraz w jego wersji drukowanej). Po zapoznaniu się z oceną autor artykułu wyraża swoją opinię oraz – w przypadku recenzji kończącej się formułą aprobującą – podejmuje decyzję co do dalszych kroków.

2. W celu uniknięcia niepożądanych zjawisk związanych z naruszaniem własności intelektualnej oraz nierzetelnością badawczą (zjawiska: „*ghostwriting*”, „*guest authorship*”) Redakcja wdrożyła stosowny program. Przewiduje on m.in. informowanie odpowiednich instytucji o przypadkach ujawnienia ww. zjawisk oraz dokumentowanie ich. W związku z tym prosi się także autorów o jasne i jednoznaczne określenie wkładu w powstanie tekstu (w przypadku, gdy autorów jest więcej – określenie wkładu każdego autora z osobna) oraz sposobów finansowania działań związanych z pracą nad nim.

## WYMOGI DOTYCZĄCE FORMALNEJ STRONY TEKSTÓW PRZEZNACZONYCH DO PUBLIKACJI W PIŚMIE „ŚWIAT I SŁOWO”

### 1. Wydruk komputerowy

1.1. Czasopismo „Świat i Słowo. Filologia. Nauki społeczne. Filozofia. Teologia” składa się z działów: *Studia i szkice* oraz *Materiały, komentarze, recenzje*.

1.2. Autor dostarcza do redakcji „ŚiS”:

- wydruk komputerowy pracy w dwóch egzemplarzach (tekst z przypisami dolnymi). Wdruk powinien być wykonany na papierze formatu A4, zadrukowanym jednostronnie. Preferowany edytor tekstu Microsoft Word (pliki o rozszerzeniu \*.doc lub \*.rtf), czcionka: Times New Roman CE, wielkość czcionki: 12 pkt (przypisy 10 pkt), odstęp między wierszami 1,5. Marginesy standardowe 2,5 cm (górze, dół, lewy, prawy). Formatowanie tekstu należy ograniczyć do minimum: wcięcia akapitowe, środkowanie, kursywa. Objętość tekstów z przeznaczeniem do działu *Studia i szkice* nie powinna przekraczać 15 stron znormalizowanego wydruku, łącznie z przypisami;
- nośnik cyfrowy z nagrany artykułem;
- streszczenie w języku angielskim (maksymalnie pół strony znormalizowanego druku). Streszczenie powinno zawierać także tłumaczenie tytułu artykułu;
- na osobnej stronie Autor podaje: imię i nazwisko, zakład naukowy i uczelnię, którą reprezentuje, oraz adres kontaktowy (najlepiej adres poczty e-mailowej).

1.3. Artykuły będące recenzjami książek powinny być zaopatrzone w szczegółowe dane wydawnicze, dotyczące omawianej pozycji: imię, nazwisko autora, tytuł (ew. podtytuł), wydawnictwo, miejsce, rok wydania (w przypadku kolejnych wydań – numer edycji), ilość stron.

1.4. Redakcja „ŚiS” przyjmuje do druku teksty, które nie były wcześniej drukowane.

## 2. Przypisy

2.1. Numer przypisu w tekście umieszczamy przed znakiem interpunkcyjnym kończącym zdanie lub jego część (np. W ostatnim swoim liście z roku 1654, napisanym 14 marca<sup>1</sup>, próbuje wytłumaczyć się z zarzutów tegoż miasta<sup>2</sup>).

2.2. Opis publikacji zwartej (książki) powinien zawierać następujące elementy: inicjał imienia, nazwisko (-a) autora (-ów) bez spacji, tytuł dzieła, podtytuł (oddzielone kropką), części wydawnicze (np. t. 2) miejsce i rok wydania, wykaz cytowanych stron (numery stron należy oddzielić myślnikiem bez odstępów, lub przecinkiem jeśli strony nie następują po sobie). Tytuł dzieła zaznaczamy kursywą – bez cudzysłowu. Tytuły czasopism umieszczamy w cudzysłowie (nie stosując kursywy), podając (bez przecinka) rok, następnie numer.

2.3. Przypis, który bezpośrednio powtarza się, oznaczamy: Tamże, s. ... (bez kursywy). Dzieło wcześniej cytowane zapisujemy: inicjał imienia i nazwisko autora, tytuł dzieła lub jego skrót (za każdym razem jednakowy), s. ... . Jeżeli w jednym przypisie następują bezpośrednio po sobie więcej niż jedno dzieło tego samego autora, to przy cytowaniu drugiego dzieła (i następnych – jeśli występują) zamiast inicjału imienia i nazwiska autora piszemy: Tenże, tytuł lub skrót dzieła, s. ...

2.4. Przykłady zapisu przypisów:

<sup>1</sup> A. Folkierska, *Kształcząca funkcja pytania. Perspektywa hermeneutyczna*, [w:] *Odmiany myślenia o edukacji*, red. J. Rutkowiak, Kraków 1995, s. 172–173.

<sup>2</sup> Tamże, s. 174.

<sup>3</sup> A. Folkierska, *Kształcząca funkcja pytania*, s. 28.

<sup>4</sup> M. Adamiec, *Odejsie Pana Cogito*, „Tytuł” 1991, nr 4.

## 3. Cytaty

3.1. Cytaty w tekście i w przypisach należy ujmować w cudzysłów (bez kursywy). Większe cytaty (powyżej trzech wersów) mogą być umieszczone w tekście w formie bloku, wyróżnionego większym wcięciem z lewej strony. Cytaty pochodzące z książek tłumaczonych powinny w odnośniku zawierać nazwisko tłumacza.

3.2. Przy cytowaniu poezji lub dramatu należy zachować układ graficzny oryginału (podział na strofy, wcięcia wersetów). W cytatach z prozy i z prac naukowych należy również zachować wcięcia akapitowe i wyróżnienia oryginału. Wszelkie zmiany w cytacie i dodatkowe wyróżnienia powinny być opatrzone adnotacją w nawiasie kwadratowym.

3.3. Cytaty powinny być opatrzone notką bibliograficzną (w przypisie).

3.4. Fragmenty opuszczone w cytatach należy zaznaczyć trzema kropkami w nawiasach kwadratowych.



## Recenzenci (2014)

Maria Popczyk (Uniwersytet Śląski w Katowicach)  
Bożena Witosz (Uniwersytet Śląski w Katowicach)  
Krzysztof Wieczorek (Uniwersytet Śląski w Katowicach)  
Marek Rembierz (Uniwersytet Śląski w Katowicach)  
Jacek Warchała (Uniwersytet Śląski w Katowicach)  
Ryszard Koziołek (Uniwersytet Śląski w Katowicach)  
Sławomir Zawada (Instytut Teologiczny im. Jana Kantego w Bielsku-Białej)  
Tomasz Markiewka (Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej)  
Aleksandra E. Banot (Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej)  
Ireneusz Gielata (Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej)  
Leszek Łysiński (Instytut Teologiczny im. Jana Kantego w Bielsku-Białej)  
Robert Pysz (Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej)  
Józef Stala (Uniwersytet Papieski im. Jana Pawła II w Krakowie)  
Stanisław Gębala (Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej)  
Jolanta Szarlej (Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej)  
Marek Rembierz (Uniwersytet Śląski w Katowicach)  
Michał Kopczyk (Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej)  
Tomasz Stępień (Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej)  
Szymon Tracz (Uniwersytet Papieski im. Jana Pawła II w Krakowie)  
Piotr Kroczyk (Uniwersytet Papieski im. Jana Pawła II w Krakowie)  
Monika Miczka-Pajestka (Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej)

