

**N**a dookolny świat i na wszystko, czego doświadczam w codzienności życia, patrzę z perspektywy przygodności. Termin ten odnosi do zasobów językowych budujących podstawy realistycznej metafizyki i antropologii, którym od lat jestem wierny. Rozumiem przecież, że nikt z nas, ludzi, nie może powiedzieć, że jest ostateczną miarą tego, co istnieje, że potrafi całkowicie przewyciężyć nasuwające się niedogodności życia. Wie, że istnieje, ale nie jest samym istnieniem. Wystarczy nieco mocniejszy i groźniejszy powiew wiatru, by uświadomić sobie kruchość własnej obecności na tej ziemi, przyjąć, że śmierć przerywa każdą formę trwania, że bytujemy tutaj, by dojrzewać do nieuchronnego końca.

Ale tak właśnie być musi. Trzeba się zgodzić na ludzki charakter zamieszkiwania w doczesnych krajobrazach i nie wyobrażać sobie, że Bóg miał na celu powołanie do istnienia człowieka, który byłby bytem „gotowym”, to znaczy w pełni ukształtowanym pod względem emocjonalnym, moralnym i duchowym i mieszkałby poniekąd w złotej klatce jak w trwałym hedonistycznym raju. Tymczasem stworzony przez Niego świat okazał się pełen wyzwań i niebezpieczeństw<sup>1</sup>. Nie rozporządzamy wszak kosmicz-

---

<sup>1</sup> T. Pabjan, *Świat najlepszy z możliwych? O dobroci Boga i pochodzeniu zła*, Kraków 2018, s. 176–177.

nymi gestami, lecz tylko takimi, które są determinowane przez ograniczenia wynikające z uwikłania naszego ducha w proch materii. Jesteśmy swoistymi zwierzętami (*zoon logikon*), dysponującymi świadomością osobistej wyjątkowości, ale i przyziemności, stworzeniami, które Bóg obdarzył wolnością i godnością, włączył w krąg transcendentnego światła, zaprosił do współpracy z samym sobą. I wreszcie – jak wierzymy – poprzez zbawczą śmierć Chrystusa wyprowadził z doliny grzechu i śmierci, otwierając bramę prowadzącą do zmartwychwstania.

Pisząc w ten sposób, od razu przyznaję się do dwóch zasadniczych przeświadczeń określających mój styl życia i pisania. Mianowicie, do akceptacji chrześcijańskiego światopoglądu oraz klasycznej koncepcji filozofii, obramowanej między innymi dokonaniami Sokratesa, Platona, Arystotelesa, św. Tomasza z Akwinu, Étienne'a Gilsona, Jacques'a Maritaina, Josepha Owensa, Stefana Swieżawskiego i Mieczysława A. Krąpca. Nie znaczy to, że pozostaję głuchy na inne głosy filozoficzne, promujące odrębne od powyższych wzorce metafizycznych rozstrzygnięć. Staram się wszak czerpać z wielu intelektualnych źródeł, nie wyłączając takich propozycji, z którymi się zupełnie nie zgadzam. Wiele bowiem dróg prowadzi do punktu, gdzie odsłaniają się najróżniejsze aspekty prawdy, żaden też człowiek nie powinien uważać się za kogoś bezwzględnie doskonałego, pozbawionego ułomności i poznawczej niepewności.

Przyjmuję więc konieczność uznania pluralistycznego pojmowania kultury, gdzie odmienne poglądy, antynomie, a nawet sprzeczności tkają jej autentyczne warstwy. Odrzucam wszelkie sugestie zachęcające ludzi Kościoła do budowania zamkniętej w sobie „kultury kościelnej”. Opowiadam się natomiast za takimi postawami, których zwolennicy podkreślają, że Kościół ma być obecny wśród ludzi na zasadzie ewangelicznego zaczynu, powinien tworzyć podstawy zawsze możliwego dialogu i porozumienia między poszczególnymi osobami, jak i całymi społecznościami czy narodami. Jakakolwiek forma bycia przybierająca charakter wykluczający stanowi ogromne zagrożenie i musi być stale napiętnowana. Trwanie przy swoich pryncypiach nie oznacza przecież lekceważenia tego, co się z nimi nie pokrywa. Ale

też znamionuje pewną stanowczość reprezentowania światopoglądu, który nie powinien się rozmywać w „otwartości” kultury współczesnej, dopuszczającej wszelkie możliwe sposoby impresyjnego i subiektywnego myślenia.

W moim przypadku wspomniana kategoryczność uwidocznia się w następującej tezie: jeżeli zwolennicy jakiejś wersji filozofii istotnie nie uznają obiektywnej rzeczywistości świata, mogą mnie interesować tylko jako tworzący pewien wycinek historii filozofii, a ponieważ ich poglądy nie są zgodne z katolicyzmem, nie wchodzi w skalę mego rozumienia rzeczywistości. Zaprezentowane stwierdzenie opiera się na fakcie, że Bóg poprzez swoje czyny-znaki ujawnia, kim jest. Wypowiadając się bardziej precyzyjnie: Druga Osoba Trójcy, prawdziwy Bóg, stał się Człowiekiem w tym świecie, w konkretnym miejscu i czasie. To – przyznaję – bolesne uderzenie w naszą dumną świadomość. Poszukujemy wszak Boga, wypatrując kogoś wszechpotężnego, na wzór pogańskich wyobrażeń. Ale On nie daje się wciągnąć w ziemskie intrygi, jest pokorny, ubogi, peryferyjny, co nie znaczy pozbawiony majestatu, autorytetu, transcendencji i Opatrzności, która nieustannie „trzyma” cały wszechświat.

Napotykam tutaj na trudności. Najpierw więc sam siebie przestrzegam, żeby przydając Bogu pokory, nie popadać w podwójną skrajność, to znaczy nie dostrzegać w Nim chłodnego egoisty, wiecznie zaintrygowanego samym sobą, ani – tym bardziej – wyobrażać Go sobie jako kogoś wstydliwie ukrywającego się przed ludźmi, nieśmiałego, przesadnie unizonego. Taki obraz Boga pozostaje zwykłym urojeniem. Przestrzenia, w której rzeczywiście stykamy się z Bogiem, jest miłość, a Bóg dąży do spotkania z nami poprzez Wcielenie, w Chrystusie stanowiąc z nami jedno. Dzięki temu Bóg włącza się w ubóstwo człowieka. Oznacza to, że choć nie zostają naruszone ontologiczne więzi Boga ze stworzeniem, to jednak sam fakt Wcielenia należy rozpatrywać przede wszystkim w wymiarze duchowym, w porządku miłości, przechodząc od pojęcia Boga Wszechmogącego do pojęcia Boga Uwielbianego jako miłość. On wszakże kocha miłością pozbawioną splendoru wynikającego z boskości. Ujawnia, że świat pozostaje „terenem odkupienia”, gdzie rozstrzygają się ludzkie losy. Gdybyśmy zatem nie

mieli gwarancji, że świat istnieje albo że nasz umysł może pozostać w spójnej relacji do niego, nie zyskalibyśmy pewności, że Chrystus zamieszkał wśród nas. W ten sposób wszystko stałoby się przypuszczeniem i iluzją<sup>2</sup>.

Tym bardziej że treści naszego codziennego doświadczenia powinniśmy dać sobie powiedzieć, ponieważ dysponujemy czymś zgoła wyjątkowym, to znaczy naturalną zdolnością do mówienia i językowego zapisywania najbardziej wewnętrznych przeżyć. Oczywiście rzeczywistość, w której żyjemy, jest niesłychanie bogata i nigdy nie daje się zamknąć w słowie<sup>3</sup> – proces poznania ma profil bez przerwy rozszerzającej się przestrzeni, nieskończenie poznawalnej – mimo to dzięki językowi jesteśmy prawdziwie ludźmi i potrafimy oswajać rzeczywistość, postrzegać ją w określony sposób, odpowiadać na pytania, do jakich nas nieustannie zmusza.

Musimy przeto uzmysłwić sobie, czym w ogóle jest język. To powstały drogą normalnego rozwoju system, czyli uporządkowany zbiór konwencjonalnych znaków, które tworzymy o rzeczywistości, służący do porozumiewania się wewnątrz danych społeczności. Gdy widzę krzesło czy dom – spontanicznie poznaję owe rzeczy, przy czym jestem niejako zmuszony utworzyć o nich pewien znak, czyli zinterioryzować poznana rzeczywistość, by następnie móc zdobytą w ten sposób wiedzę przekazywać innym ludziom. Powinienem nadto wystrzegać się fatalnego błędu (popelnianego przez wielu filozofów od czasów greckiej starożytności), by nie mieszać przedmiotu poznania z samym językiem, w którym projektujemy znaki i poprzez który komunikujemy się z innymi osobami. Jakże to są znaki?

Najpierw: znaki naturalne. Gdy patrzę na człowieka, na butelkę wina albo na psa, funduję sobie o nich znaki w pierw-

---

<sup>2</sup> Por. J. V. Schall, *Drobny punkt doktryny*, tłum. M. Sobolewska, „Pastores” (2018) nr 4, s. 58–63.

<sup>3</sup> Być może w języku odbija się niedoskonałość ludzkiego myślenia: nasze bycie-w-świecie to przecież nic innego, jak niezdolność do znalezienia jakiegoś transcendentnego znaczenia. Por. U. Eco, *Interpretacja i historia*, w: U. Eco, R. Rorty, J. Culler, Ch. Brooke-Rose, *Interpretacja i nadinterpretacja*, red. S. Collini, przekł. T. Bieroń, Kraków 2008, s. 45.

szej chwili poznawczej nierozpoznawalne. Poznaje wszak psa, butelkę wina, a nie sam znak. Będzie on poznany wówczas, gdy podejmę nad nim namysł. Znak bowiem nie zatrzymuje uwagi na sobie (jest transparentny), od razu kieruje na rzecz poznawaną. Dlatego – powtarzam – znaki są w spontanicznym postrzeganiu niedostrzegalne. Dają się zauważyć dopiero w poznaniu refleksyjnym. Gdy natomiast chcemy komuś drugiemu przekazać nasze treści poznawcze, konstruujemy wówczas znaki umowne, konwencjonalne, opierające się na ustaleniach dokonywanych przez uczestników pewnej wspólnoty komunikatywnej. Chcąc właściwie odbierać treści tych znaków, musimy owe ustalenia obowiązkowo poznać. Tymczasem w nurcie określonym przez kartezjanizm filozofia zamknęła się w ludzkiej świadomości – miejscu kreowania znaków i popadła w doprawdy niebezpieczne ograniczenie<sup>4</sup>. Żeby go uniknąć, należy bezwzględnie uznać przedznakowy kontakt poznawczy z rzeczywistością, taki, w którym afirmujemy samo istnienie rzeczy.

Trzeba też pamiętać, że na okazałość i energię języka składają się: strona syntaktyczna, semantyczna i pragmatyczna. Pierwsza wiąże się z jego budową. W naszym kręgu kulturowym posługujemy się systemem języka indoeuropejskiego, podmiotowo-orzecznikowego, który najlepiej służy w procesie uwewnętrzniania rzeczywistości, w rozpoznaniu tego, co jest

---

<sup>4</sup> Kartezjusz, odróżniając przedmiot poznania od treści poznawczej (co było znaczącym osiągnięciem, zaakceptowanym przez teoretyków ludzkiego poznania), przekonywał, że nie tyle poznajemy rzeczy, ile raczej ich idee, poznajemy przykładowo nie samą gruszkę, tylko ideę gruszki. Nie może przeto dziwić, że w dwudziestowiecznej filozofii język zyskał autonomię zarówno wobec ludzkiej myśli, jak i samej rzeczywistości. Okazał się barierą oddzielającą podmiot poznający od poznawanego świata. W takim rozumieniu stał się czynnikiem kreującym nie tylko treści poznawcze, ale często także sam przedmiot poznania, będąc narzędziem poznawania jedynie własnych wytworów. Natomiast filozofię języka uznano za podstawową dyscyplinę filozoficzną. Na szczęście nie spełniły się przewidywania filozofów analitycznych, którzy ochoczo sugerowali, że krytyka języka zredukuje problemy filozoficzne do języka właśnie. Zob. É. Gilson, Th. Langan, *René Descartes*, w: *Modern philosophy: Descartes to Kant*, New York 1967, s. 55–86; M. Maciejczak, *Filozofia jako krytyka języka. Od Kartezjusza do Dummetta*, Warszawa 2015; J. Buczkowska, *Systemowe rozumienie języka*, Warszawa 2002.

podmiotem, a co jego właściwością. Dlatego podejście strukturalistyczne, sugerujące, że ludzkie poznanie jest tylko i wyłącznie działaniem na języku, że nie ma podmiotowości, że gramatyka stanowi podstawę rozumienia – nie zasługuje na szczególniejszą uwagę. Natomiast bez drugiej strony języka, strony semantycznej, nie byłoby też i tej syntaktycznej. Te wzajemnie się uzupełniają. Nie powstałby żaden słownik, gdybyśmy nie dysponowali semantyczną stroną języka, odsyłającą odbiorcę do jakichś zjawisk otaczającego świata.

Wreszcie pragmatyczna strona języka wiąże się ze sposobem, w jaki się go używa. Przywołajmy greckich sofistów, którzy ten właśnie wymiar języka uznawali za węzłowy. Byli przekonani, że ateńską młodzież trzeba nauczyć posługiwania się słowami, tak jak szewca uczy się robienia butów. Pojawiło się tu wszak niebezpieczeństwo, że przez odpowiednie manipulacje lingwistyczne będzie można tworzyć nowe sensy rzeczywistości, fakty prasowe, jak je współcześnie określamy. Tymczasem sensy językowe są nam po prostu dane. Tę pełnię stałych sensów językowych przejął od Sokratesa Platon i natychmiast ją zabsolutyzował. Odtąd filozofia stała się semiologią, zwracając człowieka przede wszystkim ku treściom danym w poznaniu noetycznym, sugerując możliwość osiągnięcia stanów czystego, duchowego bycia w „niebie idei”.

Natomiast Arystoteles i św. Tomasz z Akwinu nie wyolbrzymiali żadnej ze stron (syntaktycznej, semantycznej i pragmatycznej) języka, lecz wiązali je integralnie ze sobą. Przestrzegali, że docieramy do rzeczywistości poznanej przez spontanicznie tworzone znaki językowe, a nie przez treść i sens samych tych znaków. Trzeba, byśmy sobie uświadomili tę bardzo ważną sprawę. Najłatwiej nam bowiem wyrażać się jednoznacznie, posługując się wyrażeniami, dla których wspólna jest nie tylko nazwa, ale i sens znaczony tą nazwą, realizowany jednoznacznie we wszystkich podmiotach orzekania<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> M. A. Krapiec, *Język i świat realny*, Lublin 1985, s. 215; zob. też: Gilson, *Lingwistyka a filozofia. Rozważania o stałych filozoficznych języka*, przekł. H. Rosnerowa, Warszawa 1975; P.-A. Cahne, *Linguistique et philosophie*,

Na ogół jednak mamy do czynienia z rzeczywistością jednostkową, nazywaną w języku analogicznym, a więc taką, która wyraża się w pewnych proporcjach, relacjach, gdyż jest w sobie zdeterminowana, jako tożsama i zarazem zmienna w różnych aspektach. Wskazuje na to powszednie doświadczenie. Nie spotykamy dwóch ludzi identycznych; są byty niejednolite, dające się poznawać, gdyż zachowując przynależne sobie odmienności, pozostają jakoś tożsame. Mówimy *skrzydła* ptaka i *skrzydła* samolotu, rozpoznając, że te nazwy zawierają w sobie obszary treściowe wspólne i różne zarazem. To właśnie stanowi o analogiczności językowej. Gdybyśmy o czymkolwiek i kimkolwiek wyrażali się w sposób jednoznaczny, wówczas nasze widzenie stałoby się niezgodne z faktycznym stanem rzeczy, byłoby krzywdzące, oddalające od prawdy. Dlatego „sprawa języka” powinna wciąż leżeć nam na sercu.

Szkoda więc, że obecnie stykam się z czymś, co nazwałbym fetyszyczacją języka. Z jednej strony bowiem czyni się z niego „osobny świat”, w którym i dzięki któremu kształtujemy rozumienie samych siebie i rzeczywistości społecznej i poza który nie jesteśmy w stanie wykroczyć (bo to przecież język panuje nam nami, żyjemy wewnątrz niego), z drugiej zaś – akceptując tezę o niemożliwości niezapśredniczonego kontaktu z realnym światem – traktujemy język w sposób dowolny, czyniąc zeń semantyczną magmę, z którą można robić, co się tylko chce<sup>6</sup>. Tym

---

w: *Étienne Gilson et nous: la philosophie et son histoire*, réunis et publiés par M. Couratier, Paris 1980, s. 123–129; A. Mamcarz-Plisiecki, *Realizm w lingwistyce i filozofii języka. Étienne Gilson i Mieczysław A. Krąpiec OP*, „Człowiek w Kulturze” (2018) nr 28, s. 151–172.

<sup>6</sup> Dlatego w dzisiejszej rzeczywistości niemal do roli absolutu wzrasta informacja, natomiast uczestnictwo w tzw. mediach społecznościowych traktuje się jako warunek „prawdziwego istnienia” oraz obecności w szerszej niż rodzina wspólnocie, pojmowanej jednak dosyć specyficznie. Olga Tokarczuk w swojej mowie noblowskiej gorzko stwierdziła: „Internet, poddany zupełnie bez refleksji procesom rynkowym i oddany graczom-monopolistom, steruje gigantycznymi ilościami danych, które wykorzystywane są całkiem nie »pansoficznie«, ku szerokiemu dostępowi do wiedzy, ale przeciwnie, służąc przede wszystkim programowaniu zachowań użytkowników, czego dowiedzieliśmy się po aferze Cambridge Analytica. Zamiast usłyszeć harmonię świata, usłyszeliśmy kakofonię dźwięków, szum nie do zniesienia, w którym rozpaczliwie próbujemy dosłuchać

bardziej że już chyba bezpowrotnie straciliśmy szansę, jaką niosła łacina, zastępowana obecnie przez wciskającą się w każdy zakamarek życia angielszczyznę. Gorsze wydaje się jednak to, że zaczynamy boleśnie odczuwać nieobecność podłoża duchowego łączącego społeczności o różnej dramaturgii kulturowej.

Zmiana tej sytuacji zależy od wielu czynników, pośród których właściwe podejście do języka odgrywa niebagatelną rolę. Ciesząc się przeto z możliwości, jakie on daje, nie oczekujemy, że kiedykolwiek nadejdą czasy języka uniwersalnego, doskonałego<sup>7</sup>, zamiast tego lepiej nie traćmy kontaktu z dotykalną rzeczywistością, bo to ona, nie zaś sam język, pozostaje, wraz ze światem kultury, naszym naturalnym środowiskiem. Zbudowaliśmy oto wielobarwny gmach nauk humanistycznych i przyrodniczych, wzbogacamy się wartościami, jakie niosły i nadal niosą zdobycze ludzkich cywilizacji, lecz pamiętajmy, że jakaś część naszych egzystencjalnych doświadczeń nie podlega dyskursywnemu opisowi. Cała sfera poezji na przykład opiera się na sugerowaniu. Poeta nie po to pisze, by być przede wszystkim zrozumianym. To, co proponuje, może mieć jakiś sens; ale kto sądzi, że rozgryzł jego poezję, bo ten sens uchwycił, myli się w tej samej mierze, co ten, kto mniema, że jej nie rozumie, bo tego sensu nie pojął. Słownikowe użycie słów służące przekazywaniu informacji jest z gruntu obce w stosunku do celu, do którego zmierza poeta. Tworzy on własną krainę czystych znaczeń, w której słowo jest samo dla siebie celem i w której „rzeczywiste rzeczy” są usprawiedliwione tylko poetycko<sup>8</sup>. Dlatego poetyckie widzenie świata pozostaje ważne, choć ani w przeszło-

---

się jakiejś najcichszej melodii, najsłabszego chociaż rytmu. Parafraza Szekspirowskiego cytatu jak nigdy pasuje dzisiaj do tej kakofonicznej rzeczywistości: Internet to coraz częściej opowieść idioty pełna wściekłości i wrzasku”. Cytuje za: taż, *Czuły narrator*, „Gazeta Wyborcza” 9.12.2019, nr 286, s. 5.

<sup>7</sup> Utopia języka doskonałego nie opuszczała chyba nigdy ludzkiej kultury. Zob. U. Eco, *W poszukiwaniu języka uniwersalnego*, przekł. W. Soliński, Gdańsk–Warszawa 2002; A.-M. Mercier-Faivre, *Langue*, w: *Dictionnaire critique de l’utopie au temps des Lumières*, dirigé par B. Baczeko, M. Porret, F. Rosset, Genève 2016, s. 633–658.

<sup>8</sup> Gilson, *Lingwistyka a filozofia*, s. 163–171.



ści, ani współcześnie nie zyskało – poza wyjątkami – wielkiej popularności.

Niech to nas jednak nie smuci. Warto martwić się raczej moralnym stanem naszej teraźniejszości, w której nie tylko zanikają znaki religii chrześcijańskiej, nie tylko święci tryumfy Gauchetowski projekt „wyjścia z religii”<sup>9</sup>, przy równoczesnym wzroście znaczenia islamu, błędnie potrzeba odwoływania się do tradycji, ale, o zgrozo, ulegają zawieszeniu najprostsze relacje międzyosobowe pozbawione pragmatyzmu i chęci panowania. Zdarza się przecież niemal nagminnie, że z różnych racji, także politycznych, wśród ludzi gasną dawne przyjaźnie, znika wzajemny szacunek i międzyosobowa serdeczność. Nie potrafimy już dzisiaj wyznaczyć strefy, którą nazywamy dobrem wspólnym. Podziały urastają do rangi niedających się umniejszać<sup>10</sup>, a w szerokiej perspektywie idee państw ojczyźnianych zdają się pękać pod wpływem europejskich dążeń zjednoczeniowych. Termin „Europejczyk” powoli zastępuje określenie „Polak” czy „Francuz”. Z tej racji należy wciąż doprecyzowywać, do jakich wartości i obyczajów, do jakich matryc duchowych ma się odnosić pojęcie Europy, chcącej stanowić, przynajmniej formalnie, geopolityczny monolit? Moim zdaniem w obecnej, dosyć kryzysowej sytuacji<sup>11</sup>, trzeba się będzie jednak definitywnie opowiedzieć albo za chrze-

---

<sup>9</sup> Zob. M. Gauchet, *Apogeuem i śmierć Boga. Chrześcijaństwo i rozwój Zachodu*, tłum. M. Warchala, „Kronos” [Polityczna historia religii] (2019) nr 2, s. 17–98. Alain Badiou stanowczo oznajmił: „Traktuję formułę »Bóg jest martwy« całkowicie dosłownie. To się stało; albo, jak mówi Rimbaud: to już za nami. Bóg – to już skończone. I religia także – to już skończone”. Zob. tenże, *Krótki traktat o ontologii przejściowej*, przekł. M. Karaś, Warszawa 2018, s. 10.

<sup>10</sup> Czego zewnętrznym wyrazem są mury graniczne, których na świecie jest coraz więcej. Czy są one symbolicznym powiedzeniem „nie” procesom globalizacji, a może wskazują tylko na psychologiczną chęć „bycia z samym sobą”, na swego rodzaju ruch natywistyczny, oddzielający jednostki od innych, obcych, niechcianych przybyszów?

<sup>11</sup> Zob. na ten temat: R. Tarnas, *Dzieje umysłowości zachodniej. Idee, które ukształtowały nasz światopogląd*, przekł. M. Filipczuk, J. Ruszkowski, Poznań 2002; M. Szulakiewicz, *Czas i to, co ludzkie. Szkice z chronozofii i kultury*, Toruń 2011, s. 192–229; J. Grzybowski, *Szukając światła w nocy świata. Rozważania o religii, kulturze i polityce*, Kielce 2019; B. Jastrzębski, *Światło Zachodu*, Warszawa 2019.

ścijańską wizją życia, albo za ideologią tych środowisk czy grup społecznych, które uważają chrześcijaństwo za zestaw cmentarnych idei, właściwie skazanych na zapomnienie.

W tej książce wszelako najwięcej uwagi poświęcam pewnym zagadnieniom, w ostatnich latach bardzo mnie intrygującym, spiętym w edytorską całość czterema kręgami tematycznymi, tworzonymi przez filozofię, teologię, literaturę i sztukę. W przywołanych dziedzinach bowiem porusza się mój umysł, opromieniony nadzieją, że myślenie, poznawanie oraz kontemplacja przynoszą największą z możliwych radości, a obcowanie z arcydziełami literatury i sztuki uwrażliwia na najbardziej tajemnicze i niewyraźalne stany życia w ogóle, jak i zagadki losu, dając przy tym niebywałą przyjemność i estetyczne zadowolenie.

Stąd w początkowych partiach zbioru skupiam się na problemach ściśle filozoficznych, przekonując, że pytania stawiane przez wielu myślicieli w przeszłości, szczególnie te o wydzwieku antropologicznym, wcale nie straciły na znaczeniu i wprost domagają się, żebyśmy się z nimi zmierzyli. Jako że na fundamentalne trudności życia zawsze reagujemy z bagażem indywidualnych doświadczeń i przemyśleń. Rozumienia świata nie otrzymujemy dzięki dziedzictwu rodzicielskich genów, lecz w ramach kulturowego przekazu. Dobijamy się doń, włączając się w trwałą od wieków debatę, wypowiadając swoje „za” lub „przeciw”, ukazując racje osobistych wyborów i objaśnień rzeczywistości. Ucząc się od innych, głębiej poznajemy samych siebie, umacniamy własną tożsamość oraz kulturowe więzy wewnątrz wspólnot, pośród których funkcjonujemy.

Filozofia daje poczucie uczestnictwa w historycznie różnorodnym i wielowymiarowym spektaklu, jakim zdają się być próby wyjaśnienia świata i człowieka, lecz najbardziej interesujący jej model wiąże się, w moim ujęciu, z postawą realistyczną, głosem zdrowego rozsądku i uwzględnianiem w pierwszej kolejności tego, co się nam narzuca ze strony otaczającej rzeczywistości<sup>12</sup>. Im bardziej myśl filozoficzna do niej zbliża, tym bar-

---

<sup>12</sup> S. Swieżawski, *Prawda i tajemnica. Pisma filozoficzne*, Warszawa 2007, s. 37.

dziej godna jest życzliwego przyjęcia. Tedy nie może dziwić, że specjalną estymą darzę twórcze dokonania św. Tomasza z Akwinu i jego autentycznych następców.

Podobną szczerą postawę prezentuję wobec literatury i sztuki. Czytam utwory wielu pisarzy i poetów, oglądam rzeźby i obrazy, oczekując, że wprowadzą mnie one w aurę szczególnego wzruszenia, niemal aż do łez, że świat przez nie prezentowany, lub tylko sugerowany, zespoli się z moim światem, czyniąc mnie samego człowiekiem pełniej rozumiejącym, duchowo bogatszym, kto wie, może w jakimś sensie szczęśliwszym. Literatura i sztuka mają przedziwną i nieco tajemną moc odsłaniania tych obszarów, które kryją się pod powierzchnią rzeczywistości, wyprowadza mnie (i zapewne nie tylko mnie) z jaskini złudzeń, z metaforycznych łańcuchów, którymi przykułem się do samego siebie i wygodnego obrazu życia, jaki z lubością ustawicznie fabrykuję. Czyni ze mnie po prostu osobę otwartą na różne sposoby radzenia sobie ze światem, przynosząc takie chwile lektury, w których „moje ciało rusza w ślad za własnymi myślami – bo moje ciało nie ma tych samych myśli, co ja”<sup>13</sup>. Być może więc sztuka, poezja w szczególności, bierze się z odczuwania jakiegoś fundamentalnego braku, jest niejako reakcją na radykalne zło, na jakąś kosmiczną skazę. W każdym razie zdaje się być cudowną umiejętnością opisaną tajemnicy świata. Zjawia się po trosze jak filozofia, ze zdziwienia, że „coś” istnieje, że domaga się ostatecznych racji, że, jak powiedzieliby starożytni Grecy, wymaga usprawiedliwienia. I że można próbować świat oswoić, gdyż daje się ogarnąć i wyrazić tak, jak to po ludzku możliwe.

Wreszcie w sprzyjających warunkach sztuka, nie wyłączając literatury, stanowi tzw. miejsce teologiczne. Podprowadza pod próg konfesyjnych doznań. Nie zastępuje co prawda modlitwy

---

<sup>13</sup> R. Barthes, *Przyjemność tekstu*, przekł. A. Lewańska, Warszawa 1997, s. 22. W związku z powyższym obca mi jest dekonstrukcjonistyczna perspektywa preferowana przez Jacques'a Derridę, który wobec potęgi pisma przepowiedział koniec książki jako takiej. Nie ma już bowiem, jego zdaniem, potrzeby encyklopedycznego zabezpieczenia teologii i logocentryzmu przed rozbiciem przez pismo (*disruption de l'écriture*) i przed różnicą w ogóle (*la différence en général*). Zob. tenże, *De la grammatologie*, Paris 1967, s. 30–31 [wyd. polskie: *O grammatologii*, tłum. B. Banasiak, Łódź 2011, s. 43].

ani uczestnictwa w kościelnej liturgii, nie ukazuje piękna, które mogłoby przynosić zbawienie (Bóg w Chrystusie daje wieczną błogość), ale potrafi tak głęboko przenikać do ludzkiej świadomości, nakierowywać ją na ukryte gesty Bożej obecności, wyzwalać poczucie duchowej harmonii i estetycznego ładu, że uczciwie możemy włączać ją w porządek przynależny teologicznemu widzeniu rzeczy.

Oczywiście, mam świadomość granic wypowiedzi artystycznej. Po pierwsze dlatego, że wolność artysty nie ma boskich wymiarów, jako ludzka, determinowana przez najróżniejsze czynniki, a po drugie, żyję w świetle Ewangelii i Bożych przykazań. One mnie swoiście ograniczają, ale ku wolności. Ponieważ poza wiarą w realne owoce zbawczego czynu Chrystusa nie widzę żadnej innej drogi prowadzącej ku szczęściu. Właśnie ten fakt buduje granicę moich, zwłaszcza literackich, wypowiedzi. Nie piszę tekstów, które by prowadziły i mnie, i odbiorców do wewnętrznego niepokoju, rozdarcia czy żalu albo niosły przesłanie obrazoburcze, zabarwione negatywnością bądź skrajnym pesymizmem. Pisarstwo powinno prowadzić raczej do scalania rozsypującego się lustra życia, do tworzenia ładu w najszerszym sensie tego słowa. Co z pewnością nie znaczy, że nie pokazuję ciemnych stron doświadczenia życiowego. Sztuka wszak, jak już wspomniałem, nie może zastępować doświadczenia religijnego, modlitwy, szerzej – liturgii. Natomiast jest w stanie sugerować odbiorcy taki obraz świata, doprowadzać do tego rodzaju przeżyć, że będzie się on kierował w stronę sekretów pojętych konfesyjnie.

Z tego tytułu tradycja chrześcijańska jest głęboko zanurzona w poezji. Bóg przecież zwierza się człowiekowi w języku artystycznym. Rdzeń języka biblijnego stanowi dukt symboliczny. Trudno wręcz sobie wyobrazić naszą religijną wrażliwość na przykład bez psalmów. A odmawiając brewiarz, stykam się z żywo pulsującą poezją. Za wielką poezję uważam też Mszal polski. Modlitwy w nim zawarte są niewyobrażalnie piękne, nieziemsko mądre. I mimo, że powtarzam je niemal codziennie, wcale mi się nie nudzą; wciąż pobudzają do religijnego namysłu oraz dziękczynienia za wszelkie dary płynące od Boga i ludzi. Jeżeli zaś

chodzi o literaturę w ścisłym sensie, odnajdujemy wielu twórców, którzy odnoszą się do Boga w modłach poetyckich. Jest to najczęściej Bóg osobowo pojęty. Poeci mają tę niesamowitą zdolność wypowiedania tego, co w relacjach Bóg–człowiek trudno wyrażalne. Często świat kreowany przez wiersz okazuje się światem naszym, czyli odbiorcy, wypowiada nasze doświadczenia, marzenia, pragnienia. Warto zatem korzystać z możliwości, jakie daje literatura i sztuka, a zwłaszcza poezja o konfesyjnym posmaku.

Filozofia, teologia, literatura i sztuka nie muszą więc stronić od tego, co wywiedzione z religijnego myślenia. Zestaw esejów, który przedkładam Czytelnikom, to żarliwe świadectwo właśnie tego przekonania.

\* \* \*

Większość tekstów składających się na tę książkę była już wcześniej publikowana na łamach różnych czasopism (miedzy innymi „Toposu”, „Człowieka w Kulturze”, „Filozofii Chrześcijańskiej”, „Teologii Politycznej”, „Migotań”, „Nowych Książek”) oraz roczników i uniwersyteckich prac zbiorowych. W obecnej wersji stanowi jednak całość zupełnie inną, przejrzaną, skorygowaną i uzupełnioną o najnowszą literaturę przedmiotu. Dedykuję ją KSIĘDZU BISKUPOWI JACKOWI GRZYBOWSKIEMU ze stałą przyjaźnią i cierpliwą nadzieją na umacnianie się ewangelicznej strony Kościoła oraz otwartej na poszukiwanie prawdy wizji Uniwersytetu. Razem wszak ufamy, że nasza Ojczyzna, Rzeczpospolita, nie zostanie złamana przez narastające ciemności lewicowo-liberalnych ideologii, których zwolennicy – nie zważając na nic – niosą w swych rękach śmiercionośne pochodnie nihilizmu i samozagłady.

*Autor*

Warszawa–Bielany, 30 listopada 2020 roku