

ks. Jan Sochoń

## BEZCIELESNY SENS

1.

Patrzę na dookolny świat i na wszystko, czego doświadczam w codzienności życia z perspektywy przygodności. Termin ten odnosi do zasobów językowych budujących podstawy realistycznej metafizyki i antropologii, której od lat jestem wierny. Rozumiem przecież, że nikt z nas, ludzi, nie może powiedzieć, że jest ostateczną miarą tego, co istnieje, że jest w stanie 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, przyjąc, że śmierć przerywa każdą formę trwania, że bytujemy tutaj, by dojrzać 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 kosmicznymi 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, których 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 wieczności.

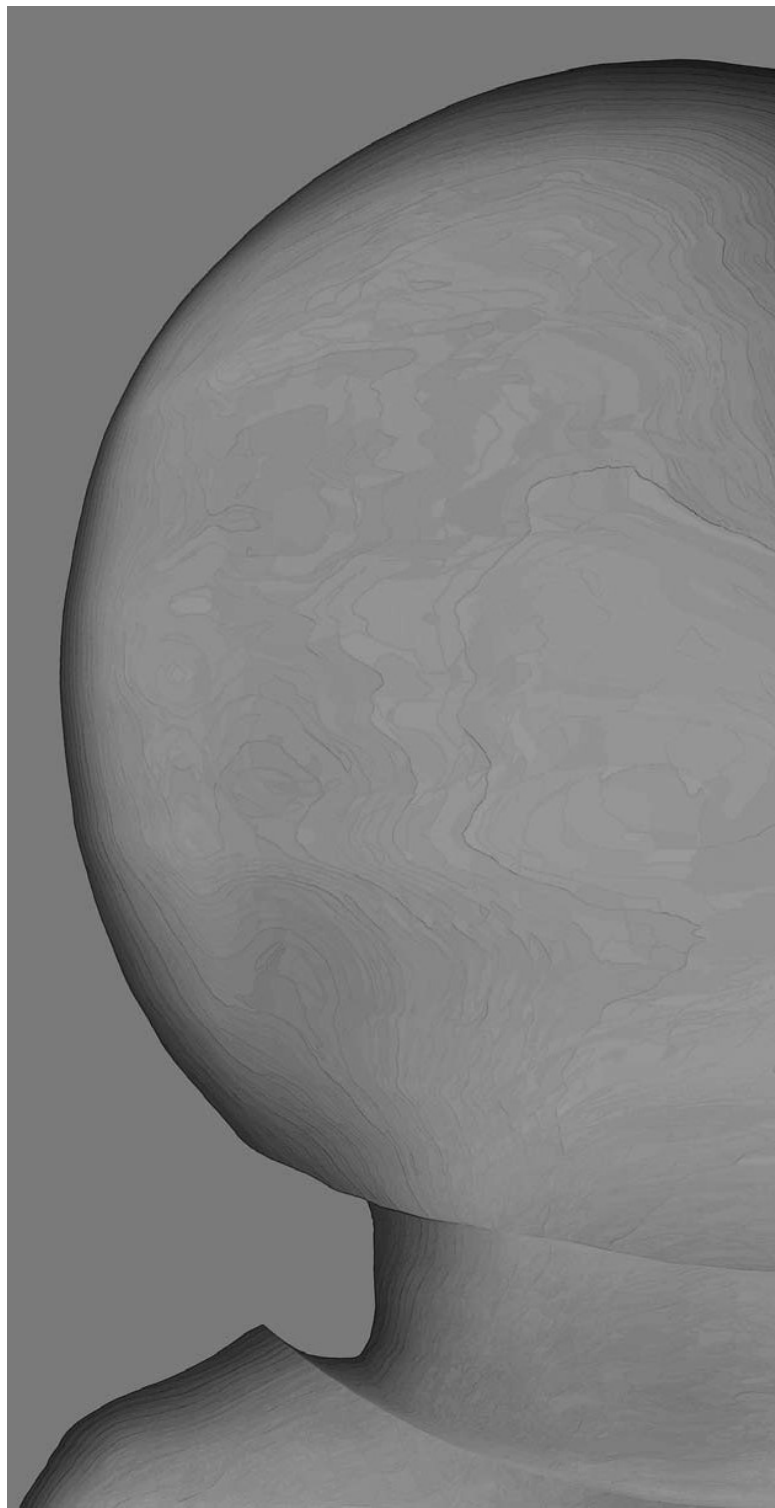
Pisząc w ten sposób, od razu przyznaję się do dwóch zasadniczych przeświadczeń, określających mój styl życia i pisania. Mianowicie, do akceptacji chrześcijańskiego światopoglądu oraz klasycznej koncepcji filozofii, obramowanej między innymi dokonaniami Sokratesa, Platona, Arystotelesa, św. Tomasza z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

wiek 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 światopoglądową, która nie powinna się rozmywać w „otwartości” kultury współczesnej, dopuszczającej wszelkie możliwe sposoby impresyjnego i subiektywnego myślenia.

W moim przypadku wspomniana kategoriowość uwidoczniła 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, choć jest niewidzialną istotą, ma naturę duchową, poprzez swoje czyny-znaki ujawnia to, 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. Popatrzmy na zachowania uczniów Jezusa, a więc tych, którzy naocznie rozoznali, kim jest i ku czemu zmierza. A jednak nie potrafili przewyciężyć ciśnienia płynącego z tradycji religijnych, obyczaju, oczekiwań politycznych. Bóg nie może cierpieć, nie może unieść się przed człowiekiem, po prostu musi być Bogiem „potężnych zastępów”, twierdzili z narastającym niepokojem. Musi dokonać rewolucji, przynieść nam i wszystkim Żydom, oczekiwany gospodarczy i społeczno-kulturowy cud.

Ale Bóg nie daje się wciągnąć w ziemskie intrzygi, o wyraźnym szatańskim wymiarze. Podąża drogą, która zaprowadzi Go



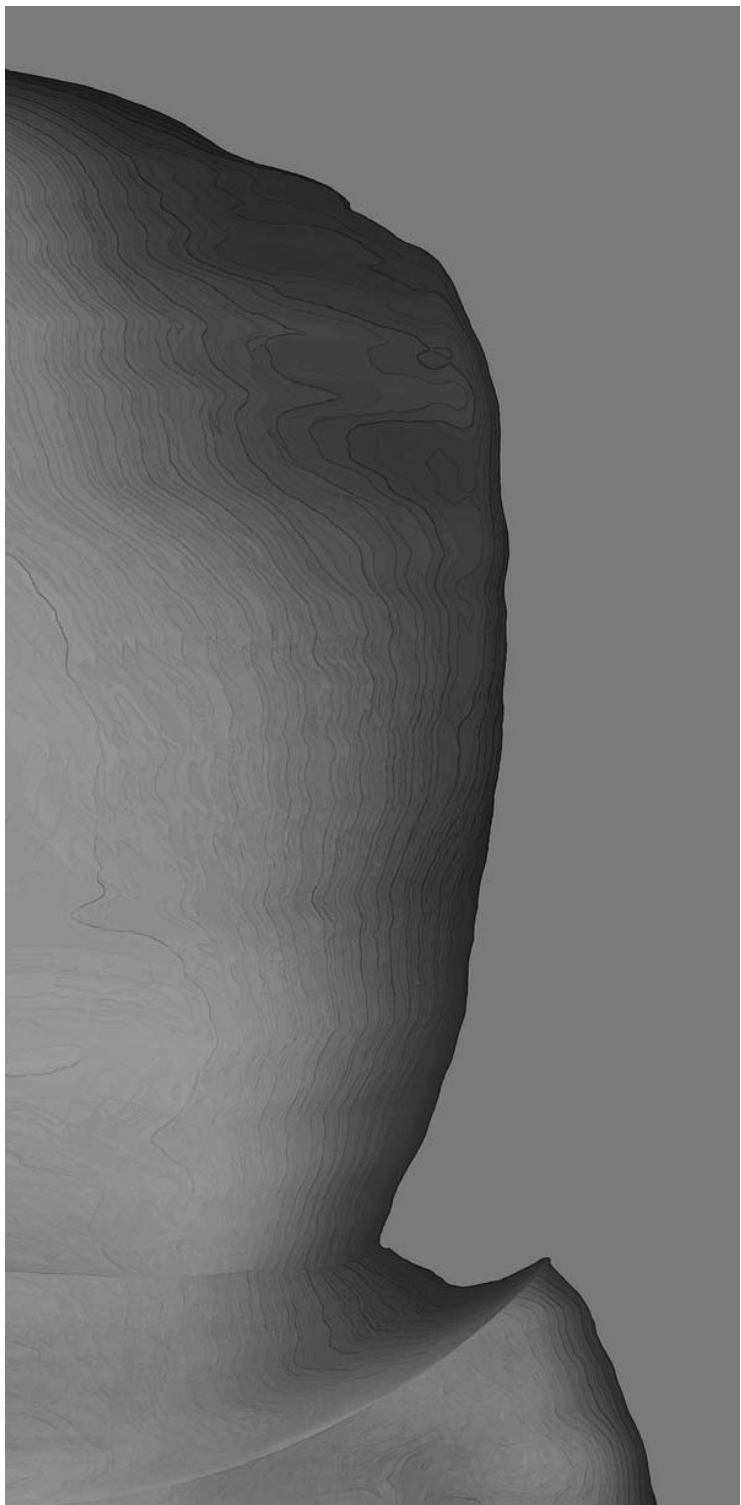
Erazm W. Felcyn z kolekcji „Fantasmagorie” (2017)

wprost na Golgotę. Wie przecież, że miłość oznakowana egoizmem nie może być autentyczną miłością. A Bóg jest Miłością, jest zatem pokorny, ubogi, peryferyjny. Oczywiście, w ten sposób nie pozbawiamy Boga rysu „Wszechmocności”, do którego odnosimy się w naszym chrześcijańskim

Credo. Pojmujemy tylko, że w tym nazewnictwie nie chodzi o zdolność do czynienia wszystkiego, czego się zapragnie. Wskazany termin wskazuje na aktualizację owej zdolności w perspektywie królewskiej władzy, majestatu, autorytetu, transcendencji i Opatrzności, która nieustannie „trzyma” cały wszechświat.

## 2.

Napotykam tutaj na trudności. Najpierw



go, przesadnie uniżonego. Taki obraz Boga pozostaje zwykłym urojeniem. Przestrzenią, 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 Wszchemogącego do pojęcia Boga uwielbianego jako miłość. On wszakże kocha miłością pozbawioną splendoru wynikającego z boskości.

Wystarczy przyjrzeć się reakcjom Jezusa, który lituje się, wzrusza na widok cierpiącego człowieka, współłlitościwy z nim, współbolejący, aż do granic wyobrażenia. W głębi miłości możliwe jest jednak wszystko, nawet i to, że w Bogu cierpienie staje się źródłem miłości. Cierpienie i upokorzenie znajdują uzasadnienie w osobistym wyborze Chrystusa. I nawet u św. Jana, który podkreśla majestat wiecznego Słowa, znajdujemy wyraźny akcent położony na kenozę Chrystusa (J 13, 27-30). Chciał On bowiem – wyrażając swoim działaniem najgłębiej tajemnicę miłości – wraz z człowiekiem przejść drogę cierpiącego Sługi Jahwe. Wcielenie otwiera zupełnie niespodziewane perspektywy przed człowiekiem. Uświadamia mu jego godność, niezbywalne związanie ze Stwórcą, wpisuje w jego krwioobieg nadzieję na życie wyzbyte ościenia grzechu. I co najbardziej zdumiewające i umacniające, skraca dystans pomiędzy porządkiem transcendentnym a ziemską przygodnością, sytuując człowieka bezpośrednio w polu oddziaływania Boga. Dobrowolne wejście Chrystusa w uniżoność i całkowitą pokorę (dla nas tylko do wyobrażenia) sprawiło, że zyskałmy punkt orientacyjny na naszej życiowej drodze. Już wiemy, że Bóg, choć w istocie niepojęty, chce być z nami w sposób bez reszty wyrazisty, wkomponowany w nasz krajobraz, nieodróżnialny od naszej nędzy i biedy.

więc sam siebie przestrzegam, żeby przydając Bogu pokory nie popadać w podwójną skrajność, to znaczy, nie dostrzegać w Nim chłodnego egoisty, wiecznie intrygującego się samym sobą, ani – tym bardziej – wyobrażać Go sobie jako kogoś wstydliwie ukrywającego się przed ludźmi, nieśmiała-

Ujawnia, że świat jest „terenem odkupienia”, gdzie rozstrzygają się ludzkie losy. Gdybyśmy zatem nie mieli gwarancji, że świat istnieje albo że nasz umysł może pozostać do niego w spójnej relacji, nie zyskamy pewności, że Chrystus zamieszkał

wśród nas. I w ten sposób wszystko stałoby się przypuszczeniem i iluzją?

Tym bardziej, że treści naszego każdonowego doświadczenia, powinniśmy dać sobie powiedzieć, ponieważ dysponujemy czymś zgoła wyjątkowym, to znaczy naturalną zdolnością do mówienia i językowego zapisywania najbardziej wewnętrznego 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 oswoić rzeczywistość, postrzegać ją w określony sposób, odpowiadać na pytania, do jakich nas nieustannie zmusza.

## 3.

Musimy przeto uzmysłowić sobie, czym jest w ogóle 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 zdobyta w ten sposób wiedzę przekazywać innym ludziom. Powiniennem 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. Jakie to są znaki?

Najpierw: z n a k i n a t u r a l n e. Gdy patrzę na człowieka, na butelkę wina albo na psa funduję sobie o nich znaki, w pierwszej poznawczej chwili nierozpoznawalne. Poznaję však psa, butelkę wina, a nie sam znak. Będzie on poznany wówczas, gdy podejmuję nad nim namysł. Znak bowiem nie zatrzymuje na sobie uwagi (jest transparentny), od razu kieruje na rzecz poznana. Dlatego – powtarzam – znaki są w spontanicznym spostrzeżeniu niedostrzegalne. Dopiero w poznaniu refleksyjnym one się „zauważają”. Gdy natomiast chcemy komuś drugiemu przekazać nasze treści poznawcze, konstruujemy wówczas z n a k i u m o w n e, konwencjonalne, opierające się na ustaleniach dokonywanych przez uczestników pewnej wspólnoty komunikatywnej. Chcąc właściwie odbierać treści tych znaków, musimy owe ustalenia obowiązkowo poznać. Tymczasem filozofia, w określonym przez kartezjanizm nurcie, zamknęła się w ludzkiej świadomości – miejscu kreowania znaków i popadła w doprawdy niebezpieczne ograniczenie<sup>4</sup>. Żeby go uniknąć, należy bezwzględnie uznać poznawczy kontakt przedznakowy z rzeczywistością, w którym afirmujemy samo istnienie rzeczy.

Trzeba też pamiętać, że na okazałość i moc języka składają się: strona s y n t a k t y c z n a, s e m a n t y c z n a i p r a g m a t y c z n a. Pierwsza wiąże się z budową języka. W naszym kręgu kulturowym postępujemy się systemem języka indoeuropejskiego, podmiotowo-orzecznikowego, który najlepiej służy w procesie uwewnętrzniania rzeczywistości, w rozpoznaniu tego, co jest podmiotem, a co jego właściwością. Dlatego strukturalistyczne podejście 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,

cd. ze str. 9

ESEJ WYZNAMIA

strony semantycznej nie byłoby też i tej syntaktycznej. One wzajemnie się uzupełniają. Nie powstałby żaden słownik, gdybyśmy nie dysponowali semantyczną stroną języka, odsytającą odbiorcę do jakichś zjawisk otaczającego świata.

Wreszcie pragmatyczna strona języka wiąże się ze sposobem, w jaki się go używa. Przywołajmy greckich sofistów, którzy pragmatyczny wymiar języka uznawali za węzłowy. Byli przekonani, że ateńską młodzież trzeba nauczyć używania języka, tak jak uczy się szewca robienia butów. Pojawilo się tu wszak niebezpieczeństwo, że przez odpowiednie manipulacje słowne będzie można tworzyć nowe sensory rzeczywistości, fakty prasowe, jak współcześnie określamy. Tymczasem sensory językowe są nam po prostu dane. Tę pełnię stałych sensów językowych przejął od Sokratesa Platon i ją natychmiast 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 wiąжали 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 byłymy 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 znaczący tą nazwą, realizowany jednoznacznie we wszystkich podmiotach orzekania<sup>3</sup>.

#### 4.

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 niejedynolite, 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 stycam się z czymś, co nazwałbym fetyszyczą 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. Tym bardziej że już chyba bezpowrotnie straciliśmy szansę, jakie niosła łacina, zastępowana obecnie przez wiskającą się w każdy zaulek życia angielszczyznę. Gorsze wydaje się jednak to, że zaczynamy boleśnie odczuwać nieobecność podłoża duchowego łączącego społeczeństwa o różnej dramaturgii kulturowej.

Zmiana tej sytuacji zależy od wielu czynników, spośród których właściwe podejście do języka odgrywa niebagatelną rolę. Ciesząc

się przede z możliwością, jakie on daje, nie oczekujemy, że kiedykolwiek nadejdą czasy języka uniwersalnego, doskonałego<sup>4</sup>, prędzej nie tracimy 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>5</sup>. Dlatego poetyckie widzenie świata pozostaje ważne, choć ani w przeszłości, ani współcześnie nie zostało – poza wyjątkami – wielkiej popularności.

#### 5.

Niech to nas jednak nie smuci. Warto martwić się raczej moralnym stanem naszej teraźniejszości, w której zanikają nie tylko znaki religii chrześcijańskiej, przy równoczesnym wzroście znaczenia islamu, błędnie potrzeba odwoływania się do tradycji, ale, o zgrozo, ulegają zawieszeniu najprostsze relacje międzyludzkie, pozbawione pragmatyzmu i chęci panowania. Podziały polityczne ustają do rangi niedających się umniejszać, a idee państw ojczyznianych 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 odnosić pojęcie Europy, chcąc stanowić przynajmniej formalnie geopolityczny monolit? Moim zdaniem, intuicje dotyczące powyższej kwestii, zgłoszone swego czasu przez Jana Pawła II, warto są obecnie ponownego i zarazem odpowiedzialnego namysłu.

W swoich książkach najwięcej uwagi poświęcam pewnym zagadnieniom, w ostatnich latach bardzo mnie intrygujących, spiętym w edytorską całość czterema kęgami tematycznymi stworzonymi przez filozofię, teologię, literaturę i sztukę. W przywołanych wszakże dziedzinach porusza się mój umysł, opromieniony nadzieją, że myślenie, poznawanie oraz kontemplacja przynioszą największą z możliwych radości, a obcowanie z arcydziełami literatury i sztuki uwarzą dla na najbardziej tajemnicze i niewyraźne stany życia w ogóle, jak i zagadki losu, dając przy tym niebywałą przyjemność i estetyczne zadowolenie.

Stąd skupiam się na problemach ściśle filozoficznych, przekonując, że pytania stawiane przez wielu myślicieli w przeszłości, wcale nie straciły na znaczeniu i wprost domagają się, żebyśmy się z nimi zmierzili. Jako że na fundamentalne trudności, zwłaszcza te o egzystencjalnym zabarwieniu, powinniśmy reagować 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 trwającą od wieków debatę, wypowiadając swoje „za lub przeciw”, ukazując racje osobistych wyborów i objaśnien rzeczywisto-

ści. Ucząc się od innych, głębiej poznajemy samych siebie, umacniamy własną tożsamość oraz kulturowe więzy wewnątrz wspólnot, oprócz których funkcjonujemy.

Filozofia daje poczucie uczestnictwa w historycznie różnorodnym i wielowymiarowym spektaklu, jakim wydają 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 pierwszym rzędzie tego, co się nam narzuca ze strony otaczającej rzeczywistości<sup>6</sup>. Im bardziej myśl filozoficzna do niej zbliża, tym bardziej godną jest życzyliwego przyjęcia. Nie może przede dziwić, że specjalną estymą darzę twórcę dokonania św. Tomasza z Akwinu i jego autentycznych następców.

Podobną postawę, rzetelność i szczerą, 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 tego, 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 ma przedziwny i nieco tajemną moc odstania tych obszarów, które kryją się pod powierzchnią czy skórą rzeczywistości, wyprowadza mnie (i zapewne nie tylko mnie) z jaskini złudzeń, z metaforycznych tańców, którymi przykułem się do samego siebie i wygodnego obrazu życia, jaki z lubością ustawicznie fabrykuje. I co najbardziej zdumiewające: czyni to mnie kogoś otwartego 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>7</sup>.

Wreszcie w sprzyjających warunkach wszelaka sztuka, nie wyczążając literatury, stanowi tzw. miejsce teologiczne. Podprowadza pod próg konfesyjnych doznań. Nie zastępuje co prawda modlitwy, ani uczestnictwa w kościelnej liturgii, nie ukazuje piękna, które mogłoby przynosić zbawienie (Bóg w Chrystusie daje wieczną radość), ale potrafi tak głęboko przenikać do ludzkiej świadomości, nakierowywać ją na ukryte gęsty Bożej obecności, wyzwalając poczucie duchowej harmonii i estetycznego ładu, że uczciwie możemy włączyć ją w porządek przynależny teologicznemu widzeniu rzeczy.

#### 6.

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 wewnętrzznego niepokoju, rozdarcia czy żalu albo niosty przesłanie obrazoburcze, zabarwione negatywnością bądź skrajnym pesymizmem. Pisarstwo powinno prowadzić raczej do scalania rozspływającego się lustra życia, do tworzenia ładu w najszerzym sensie tego słowa. Co oczywiście 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. Teksty w nim zawarte są niewyobrażalnie piękne, nieziemsko mądre. I mimo, że powtarzam je niemal codziennie, to 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 modlitwach poetyckich. Jest to najczęściej Bóg osobowo pojęty. Poeci mają tę niesamowitą zdolność wypowiedzenia tego, co trudno wyrażalne w relacjach Bóg-człowiek. Często świat kreowany przez wiersz okazuje się naszym, czyli odbiorcy światem. Tekst artykułuje nasze doświadczenia, marzenia, pragnienia. Warto zatem korzystać z możliwości, jakie daje literatura i sztuka, a zwłaszcza poezja o modlitewnym posmaku.

## 7.

Filozofia, teologia, literatura i sztuka nie muszą więc stronić od tego, co wywiedzione z religijnego myślenia. Przedstawione tutaj uwagi, niebawale prywatne i niekiedy jawnie stronnicze, chcą być żarliwym świadectwem właśnie tego rodzaju przekonania.

WARSZAWA-BIELANY, LISTOPAD 2019 R.

KS. JAN SOCHOŃ

1. T. Pabjan, *Świat najlepszy z możliwych? O dobroci Boga i pochodzeniu zła*, Kraków 2018, s. 176-177.
2. Por. J. V. Schall, *Drobny punkt doktryny*, tłum. M. Sobolewska, „Pastores” 2018 nr 4, s. 59-60.
3. 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.
4. 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 idee 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. M. Maciejczak, *Filozofia jako krytyka języka. Od Kartezjusza do Dummetta*, Warszawa 2015; J. Buczkowska, *Systemowe rozumienie języka*, Warszawa 2002.
5. M. A. Krąpiec, *Język i świat realny*, Lublin 1985, s. 215.
6. 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. Baczkowski, M. Porret, F. Rosset, Genève 2016, s. 633-658.
7. E. Gilson, *Lingwistyka a filozofia. Rozważania o stałych filozoficznych języka*, przekł. H. Rosnerowa, Warszawa 1975, s. 163-171.
8. S. Świeżawski, *Prawda i tajemnica. Pisma filozoficzne*, Warszawa 2007, s. 37.
9. R. Barthes, *Przyjemność tekstu*, przekł. A. Lewarińska, Warszawa 1997, s. 22. W związku z powyższym obca mi jest dekonstrukcyjna perspektywa preferowana przez Jacques'a Derridę, który wobec potęgi pisma przepowiadał koniec książki jako takiej. Nie ma już bowiem, jego zdaniem, potrzeby encyklopedycznego zabezpieczenia teologii i logocentryzmu przed roz biciem przez pismo (*disruption de l'écriture*) i przed różnicą w ogóle (*la différence en général*). Zob. tegoż, *De la grammatologie*, Paris 1967, s. 30-31 [wydanie polskie w przekładzie B. Banasiaka, *O grammatologii*, Łódź 2011, s. 43].



Erazm W. Felbryn „Akt” - z kolekcji „Rosartium” (2015)