

**Marta Zając**

Uniwersytet Śląski w Katowicach

## **W perspektywie teologii kultury Paula Tillicha: o trosce (i powadze) w języku**

**From the perspective of Paul Tillich's theology of culture:  
on the ultimate concern in language**

### **ABSTRAKT**

W artykule odnoszę się do koncepcji teologii kultury Paula Tillicha, w szczególności, do jego rozważań na temat miejsca religii w sferze kulturowych funkcji człowieka. Traktując religię jako pewien wymiar duchowego (kulturotwórczego) życia człowieka, Tillich nazywa ów wymiar – głębią oraz łączy z pewną postawą, którą określa mianem *troski*. Taką koncepcję odnoszę do języka, i omawiam na wybranych przykładach z dziewiętnastowiecznej i dwudziestowiecznej filozofii, literatury i eseistyki (Soren Kierkegaard, John Henry Newman, G.K. Chesterton, Ronald Knox, Rosi Braidotti), aby wskazać mniej oczywiste formy troski i powagi w mowie lub tychże brak.

### **SŁOWA KLUCZOWE:**

Paul Tillich, teologia kultury, troska, powaga, religijność, język

### **ABSTRACT**

In this article I refer to Paul Tillich's conception of a theology of culture, namely, to his reflection on the place attributed to religion in the space of man's cultural endeavours. Tillich ultimately defines religion as a dimension of all forms of man's spiritual (cultural) activity, the aspect/dimension that he calls depth and which he combines with the attitude of *ultimate concern*. My aim is to present ultimate concern as a function of one's linguistic activity. Then, on the example of texts taken from 19th- and 20th-century philosophy and literature (Soren Kierkegaard, John Henry Newman, G.K. Chesterton, Ronald Knox, and Rosi Braidotti), I discuss less obvious forms of ultimate concern in speech or its absence.

### **KEYWORDS:**

Paul Tillich, theology of culture, ultimate concern, the religious, language

### **NA WSTĘPIE**

„As soon as one says anything about religion, one is questioned from two sides”<sup>1</sup> – tak Paul Tillich, niemiecki teolog i filozof protestancki, rozpoczyna swoje studium

---

<sup>1</sup> „W chwili, gdy pada jakaś wypowiedź na temat religii, wypowiedź taka może zostać podważona z dwóch stron jednocześnie”, P. Tillich, *Theology of Culture*, Robert C. Kimball (ed.), Oxford 1972, s. 3. Tłum. M.Z.

*Theology of Culture* (1959), w którym to dziele podejmuje się opisu oraz egzemplifikacji kulturowego fenomenu i obszaru badań, który określa mianem przywołanej w tytule – teologii kultury. Warto uświadomić sobie, że czas, w którym padają te słowa, to era sekularna i (wkrótce) post-sekularna, kiedy to mówienie o religii w przestrzeni publicznej (kulturowej) staje się coraz trudniejsze. Teologia kultury ma być z kolei przestrzenią spotkania, sposobem na nawiązanie relacji, uznaniem wzajemnych odniesień religii i kultury. Teologia kultury, ma bowiem – jak ujął to Tillich – odkrywać religijny wymiar różnorodnych form kulturowej aktywności człowieka<sup>2</sup>. Nie można jednak zapominać, że w praktyce, przy okazji tak ukierunkowanych rozważań, stają czasem naprzeciw siebie dwa obozy, nawet jeśli nie otwarcie wrogie, to jednak w dużej mierze przeciwstawne. I tak, zanim w ramach teologii kultury dojdzie do jakiegokolwiek debaty, to już pojęcie dla niej wyjściowe, czyli samo określenie „teologia kultury”, jako pierwsze domaga się dopowiedzenia, czyli doprecyzowania, w jakiej (czyjej) perspektywie debata owa będzie prowadzona: teologii czy kultury? Innymi słowy: zarówno „teologowie”, jak i „świeccy naukowcy”<sup>3</sup> dopytują: czy o teologii kultury, w ramach teologii kultury, będziemy prowadzić rozmowę w perspektywie (bardziej jednak) teologicznej czy może (bardziej) kulturowej, i wskazują na istotne różnice, jakie takie czy inne przekierowanie uwagi czy rozłożenie akcentów ostatecznie wnosi<sup>4</sup>. Tillich rozumie owe zastrzeżenia, nie neguje istotnych różnic powodowanych zmianą perspektywy z religijnej na świecką i odwrotnie, ale sam podejmuje się właśnie owego niemożliwego, czyli ukazania związków religii i kultury, a konkretnie miejsca religii w kulturze, w sposób światopoglądowo neutralny. A zatem z jednej strony chce przyznać religii właściwe jej miejsce, postuluje, że funkcja, jaką pełni, nie jest bynajmniej podrzędna, podporządkowana kulturowo określonym celom; pragnie, aby religia zachowała swoją autonomię, tożsamość (i godność); z drugiej

---

<sup>2</sup> „[T]he present volume attempts to show the religious dimension in many spheres of man's cultural activity”, tamże, s. v. Koncepcję teologii kultury Tillich sformułował na bardzo wczesnym etapie swoich teologicznych rozważań, już w pierwszym publicznie wygłoszonym wykładzie, a następnie przez lata ją dopracowywał i uzupełniał. Wspomina o tym na pierwszych stronach dzieła *Theology of Culture*, gdzie podkreśla też, jak trudne i jednocześnie potrzebne są podobne próby bezstronnego spojrzenia na oczywiste, choć problematyczne, związki kultury i religii. Zob. tamże, s. v, 4–5.

<sup>3</sup> To umowne określenia, które Tillich stosuje, odpowiednio, do obrońców i adwersarzy religii. Tamże, s. 3.

<sup>4</sup> Tamże, s. 3–5.

strony nie uważa, aby takie spojrzenie na religię było jednoznaczne z koniecznością uznania jej ponadnaturalnego i osobowego fundamentu i w ten sposób negowało tak zwany zwrot sekularny, którego strażnikiem współczesna kultura chce pozostać. Mówiąc krótko, teologię kultury można uprawiać bez wchodzenia w spór o istnienie Boga.

W artykule wyjaśnię, jak Tillich rozważa i przedstawia religię/religijność/postawę religijną<sup>5</sup> w ramach teologii kultury, czyli w sposób nienacechowany światopoglądowo, oraz jakie miejsce przyznaje ostatecznie religii w sferze kulturowej aktywności człowieka. Następnie wskażę, jak w ten sposób rozumiana religijność może przejawiać się w – języku, takich bowiem szczegółowych odniesień u Tillicha nie znajdziemy. Staram się więc odnieść koncepcję Tillicha, to, jak określa on postawę religijną jako wyróżnik kulturowej obecności i działalności człowieka, do – stylu i formuły naszych wypowiedzi, do różnorodnych form budowania relacji ze słowem. Relacja ze słowem, relacja do słowa, jest przecież oczywistą odsoną tego, jak sami siebie i innych postrzegamy przy okazji kulturowych interakcji. Ponieważ problem ten jedynie sygnalizuję, podam tylko kilka przykładów, omówiając wybrane wypowiedzi pochodzące z dziewiętnastowiecznej i dwudziestowiecznej filozofii, literatury i eseistyki.

## 1. RELIGIA JAKO ASPEKT ŻYCIA DUCHOWEGO

Jako punkt wyjścia dla swoich rozważań Tillich przyjmuje następujące stwierdzenie: religia stanowi pewien *aspekt* duchowego życia człowieka<sup>6</sup>. Życie duchowe przedstawia z kolei jako wiązkę czterech funkcji: poznawczej, moralnej, twórczej i uczuciowej<sup>7</sup>. Człowiek poznaje świat, wartościuje go, twórczo przekształca oraz nań odpowiada (reaguje za pomocą uczuć). Czyniąc założenie o dopuszczalnej religijnej formacji różnorodnych form naszej aktywności, Tillich nie zważa przy tym na sprzeciw ani „teologów”, ani „naukowców”. Dla obrońców religii takie

---

<sup>5</sup> Tillich uznaje oczywiście instytucjonalny wymiar religii, podobnie jak znaczenie podtrzymujących jej istnienie, w wymiarze zewnętrznym i wewnętrznym, rytuałów oraz wierzeń. Zadanie, jakie sobie stawia, polega jednak na wyabstrahowaniu pewnej uniwersalnej jakości, która łączyłaby religijne doświadczenia i zachowania człowieka jako takie. Stąd owa płynność pojęć, nieostre granice między przywołanymi przeze mnie terminami.

<sup>6</sup> Tamże, s. 5.

<sup>7</sup> Tamże, s. 5–7.

postawienie sprawy to jakby trochę za mało, dla religii przeciwników – jakby trochę za dużo. Ci pierwsi mogliby powiedzieć, że religia zostaje włączona w obszar, który w istocie swej tworzy; ci drudzy woleliby myśleć o religii raczej jako o etapie (który już się skończył) a nie widzieć w niej milczącą towarzyszkę ludzkich działań jako takich.

Tillich zmierza więc ku wyjaśnieniu, jakież to nieusuwalny wymiar różnorodnych ludzkich działań należałoby przypisać postawie religijnej niezależnie od wyznawanych poglądów. Zanim jednak to wyjaśnienie nastąpi, kreśli mapę najczęstszych w swoim przekonaniu nieporozumień dotyczących miejsca religii w kulturze. Czy to spychana do kąta, czy stawiana na piedestale, czy mile witana, czy przeganiana, tak czy inaczej zostaje jako realna siła/tendencja działająca w człowieku zafałszowana. Jak zatem kształtuje się owa nieudana relacja religii i kultury? Przechodząc do sedna swojego opisu, Tillich (co można było już odczuć w dotychczasowej prezentacji) sięga po antropomorfizację i przedstawia religię – tułającą się w kulturowej przestrzeni, szukającą tam swojego miejsca<sup>8</sup>.

W pierwszej kolejności religia puka do drzwi moralności, i niczym „uboga krewna” pyta, do czego mogłaby się przydać i w czym pomóc? O odpowiedź na tak zadane pytanie nie jest trudno, każda społeczność potrzebuje, przynajmniej od czasu do czasu, i przynajmniej w niektórych kwestiach, kręgosłupa moralnego, i ktoś lepiej niż religia nadaje się do realizacji takiego celu? Religia i kultura zawsze mogą więc zamieszkać pod wspólnym dachem, zawsze znajdzie się tam dla religii jakiś kąt. Potrzebni są nam przecież waleczni żołnierze, wierni mężowie, kochające dzieci i uczciwi sprzedawcy. Nie jest to jednak rozwiązanie i odpowiedź w pełni satysfakcjonująca, religia rusza więc dalej, aby odnaleźć swoje miejsce w sferze poznawczej. Tu również może się przydać, ale w dość wąskim zakresie. Ma sięgać tam, gdzie rozum nie sięga, stanowi więc formę poznania, ale „tylko” mistycznego. Jest to poznanie w praktyce drugorzędne, a w coraz popularniejszym skrajnym scjentyzmie zerowe. Dość obiecująco wygląda natomiast spotkanie religii ze sztuką, z twórczością, w polu oddziaływania wyobraźni. Tu religia, niczym gość z zaświatów, witana jest z entuzjazmem. Zarówno sztuka, jak i religia dążą przecież do

---

<sup>8</sup> Argument Tillicha, który teraz przedstawię, znajduje się w rozdziale „Religion as Dimension in Man’s Spiritual Life”, tamże, s. 6–7. Moje przedstawienie ma jednak rys autorski. Przytaczam słowa Tillicha, ale pozwalam sobie także na daleko idące parafrazy. Moim celem pozostaje niemniej wierne przekazanie nie tylko treści ale i ducha argumentacji autora.

rozerwania zasłony rzeczywistości, sięgają wzrokiem dalej niż świat ograniczony przez moralne normy i racjonalne założenia. Ale i ta uprzywilejowana pozycja staje się w jakimś momencie dla religii niewygodna. Bo oto sztuka uzurpuje sobie miejsce religii, marzy jej się rząd dusz, a wyobraźnia dostępuje przebóstwienia. Religia – choć postawiona na piedestale – ostatecznie zostaje ponownie sprowadzona na ziemię. Pozostaje więc już tylko sfera uczuć, i w tej także religia króluje, ale uczucia, jak wiadomo, są subiektywne. Religia ma więc nieograniczoną władzę – w bardzo ograniczonym obszarze subiektywnych odczuć.

Po przedstawieniu owych niesatysfakcjonujących prób integracji religii z poszczególnymi formami duchowej (kulturowej) aktywności człowieka, Tillich powraca do wyjściowej myśli i przenosi pytanie o istotę religijności na inny poziom rozważań. Religia to nie obszar, ale pewna jakość, pewna postawa, która może charakteryzować każde bez wyjątku pole naszej aktywności. Religia ma trwałe miejsce w kulturze jako możliwy *aspekt*, czy też *wymiar* każdej formy kulturowej działalności człowieka. Czym konkretnie byłby jednak ów wymiar, aspekt, owa religijna jakość? Tillich posługuje się w tym miejscu określeniem *głębi*<sup>9</sup>, a głębię z kolei tłumaczy jako odniesienie do tego, *ostateczne, nieskończone, bezwarunkowe*<sup>10</sup>. Jednocześnie uzupełnia swój wywód o jedno jeszcze – kluczowe dla naszych rozważań – pojęcie. W jego rozumieniu odniesienie do tego, co ostateczne, nieskończone, bezwarunkowe, sprawia, że dana kulturowa funkcja/czynność/aktywność jest traktowana z – najwyższą *troską* (w oryginale „ultimate concern”)<sup>11</sup>.

Angielskie określenie „ultimate concern”, które dosłownie można by przetłumaczyć jako „troskę ostateczną”, bezwarunkowe przejście się czymś, w kontekście całości rozważań Tillicha wyraża moim zdaniem również troskę *najgłębszą, głębokie* przejście się czymś, *dogłębne* zaangażowanie. Religijny wymiar każdej z kulturowych form ludzkiej aktywności stanowiłaby zatem jej *głębia*, co w praktyce implikuje, że aktywność ową otacza troska. Niemniej jednak, ponieważ horyzont owej troski, o której pisze Tillich, i którą utożsamia z religią/religijnością/postawą religijną, stanowi jednocześnie to, co ostateczne/nieskończone/

<sup>9</sup> „Religion is the dimension of depth [...]”, tamże, s. 7.

<sup>10</sup> „What does the metaphor *depth* mean? It means that the religious aspect points to that which is ultimate, infinite, unconditional in man’s spiritual life”, tamże.

<sup>11</sup> „Religion, in the largest and most basic sense of the word, is ultimate concern. And ultimate concern manifests itself in all creative functions of the human spirit”, tamże, s. 7–8.

bezw warunkowe, uzupełniłabym swoje próby przybliżenia koncepcji Tillicha o jeszcze jedną cechę, a mianowicie – powagę, którą moim zdaniem w angielskiej frazie „ultimate concern” implikuje komponent „ultimate” („ostateczny”). „Ultimate concern”, troska ostateczna (nieskończona, bezwarunkowa), wskazywałaby na postawę, którą cechuje również powaga. A zatem uznajmy, że troska (i powaga) to dwa oblicza religijności w rozumieniu teologii kultury Paula Tillicha.

Określenia te wciąż jednak domagają się pozornie uzupełnień. Troszczymy się przecież o coś lub o kogoś, angażujemy w taką lub inną sprawę, przejmujemy czymś lub kimś. Tillich wydaje się niemniej pisać o pewnej duchowej dyspozycji, która przejawia się na powierzchni zdarzeń na wiele sposobów, i której nie można w związku z tym dopowiedzieć jako troskę o to lub tamto konkretnie (lub powagę dotycząca takich a nie innych spraw). Kiedy spojrzymy na rozwinięcia, jakie Tillich sam stosuje, to widać, że istotnie, pozostaje on w swoich wyjaśnieniach w kręgu wyrażen i określeń bardzo ogólnych. Na czym więc polega według Tillicha owo religijne (nacechowane troską) ukierunkowanie wspomnianych czterech duchowych funkcji?

Jeśli religia uobecnia się w sferze moralności, poznawczej, twórczej i uczuciowej, to oznacza to odpowiednio, że – pewne nakazy moralne uznane zostaną za ponadczasowe (bezwzględne); poznanie dopuści istnienie tego, co racjonalnie niepoznawalne; sztuka będzie między innymi wyrażać tęsknotę za Absolutem; a uczucia – przekraczać granice potrzeb subiektywnych i doraźnych, scentralizowanych na „ja”.

Jest przy tym rzeczą szczególną, że w swoich rozważaniach Tillich nie odnosi się bezpośrednio do podstawowego medium, w jakim człowiek realizuje swoją kulturową działalność i obecność, czyli do – mowy, do języka, jakim się posługujemy, do wyborów, jakich dokonujemy, wypowiadając się w taki czy inny sposób. Czy również w tym obszarze nie dokonuje się manifestacja troski i powagi w sensie, w jakim przedstawia je Tillich, rozwijając swoją koncepcję teologii kultury?

Jak już wspomniałam, w niniejszym artykule chcę pokazać, czym mogłaby być łączona przez Tillicha z postawą religijną – egzystencjalna troska – w obszarze językowej aktywności człowieka. Ponieważ w moim rozumieniu owa troska implikuje także swoistą powagę, w moich analizach cechy te traktuję łącznie, a czasem wymiennie. Nie chodzi bowiem w tej części o systematyczne ujęcie danego pojęcia („ultimate concern”), ale raczej o intuicyjny test jego możliwych aplikacji.

## 2. O TROSCE I WADZE POWAGI. CZEMU SŁUŻY SŁOWO?

Zacznę od przykładu negatywnego, który ma posłużyć jako tło kontrastujące z później przytoczonymi wypowiedziami. Jest to jednocześnie najbardziej subiektywne miejsce w moim argumencie i wyraz, jak sądzę, bardzo osobistej niechęci do pewnego typu dyskursu. Decyduję się ów przykład podać nie po to jednak, aby promować moje w tym względzie spojrzenie i sposób wartościowania. Chcę wskazać raczej, jak szerokie może być *spectrum* naszych relacji ze słowem, a za słowa pośrednictwem także i z odbiorcą/czytelnikiem.

W prologu do *Metamorphoses* (2002), książki autorstwa znanej postmodernistycznej feministki Rosi Braidotti, znajdujemy kilka określeń i zarazem porównań, które (jak sądzę) są formą autopromocji i mają stanowić zachętę do aktu lektury. „The acrobat walking a tight-rope across the postmodern void”; „a bungee-jumper”; „a map that draws the trajectory of changes”; „a journey that has no set destinations”; „a book of explorations and risks, of convictions and desires”; „For these are strange times and strange things are happening”<sup>12</sup>. Linoskoczek, kroczenie nad przepaścią, skok na bungee, mapa, która nie odwzorowuje rzeczywistości, podróż bez celu i bez punktu dojścia. Za pomocą takich obrazów autorka stara się zachęcić czytelnika (czytelniczkę) do lektury, przekonać, że czeka go (ją) niezapomniana intelektualna przygoda. Pytanie jednak, czy coś więcej? I czy „dziwne czasy” i „dziwne rzeczy”, które się w tych dziwnych czasach dzieją, rzeczywiście wymuszają aż tak uduchowioną formę ich opisu?

Do tekstu Braidotti jeszcze wrócę, a przechodząc teraz do właściwych przykładów, chcę pokazać, jak słowo może być traktowane w sposób skrajnie odmienny, z innym zestawem celów, w innej perspektywie, czasem z niezrozumiałą wręcz powagą. Nie jest to jednak powaga oczywista. Nie będą to wypowiedzi, które można by porównać do słów miotanych przez starotestamentowych proroków, grzmiących do niepokornych tłumów o Bożym gniewie i palącej zemście, która zmiecie w pył utkany z ludzkiej próżności i wyniosłości świat ułudy. Prorocy wypowiadali się z wielką powagą i nie dbali o *decorum*, ponieważ zasadniczo mówili tylko o dwóch sprawach: o życiu i o śmierci, a nie ma nic co razem wzięte brzmiałoby poważniej. Prorocy nie byli poetami, i nie dbali o kunszt słowa. Ich

---

<sup>12</sup> R. Braidotti, *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*, Cambridge 2002, s. 10.

słowa miały być jak grom z nieba. Ich powaga była oczywista ale dość bezosobowa. Trudno mówić poza tym o relacji proroków z wypowiedzianym przez nich słowem, ponieważ ich słowa należały do Boga. Prorocy nie mówili ani o sobie, ani od siebie<sup>13</sup>. Moje przykłady ukazują natomiast bardzo osobistą relację ze słowem. A powaga, jaka wypowiedzi te cechuje, nie wynika ani z doboru słów, ani z wyboru tematyki. Troska i powaga mają w mowie, jak pokażę, różnorakie realizacje.

## 2.1. Filozofia jako „mówienie przy łóżku chorego”

Pierwszy przykład pochodzi ze skromnej objętościowo książeczki o przejmująco bolesnej treści, z dzieła *Choroba na śmierć* (1848) autorstwa Sorena Kierkegaarda, które traktuje o rozpacz. Chcę zwrócić uwagę przede wszystkim na przedmowę, w której Kierkegaard wyjaśnia, dlaczego pisze o rozpacz tak, jak pisze, gdzie omawia formułę swojego wywodu, i wskazuje tym samym, jak w jego mniemaniu należy pisać o rzeczach ważnych (bo o nieważnych pisać nie warto). Przy czym już w owej przedmowie występuje również znacząca dla naszych rozważań kombinacja. Kierkegaard przyznaje, że jego „punkt widzenia”, jego perspektywa, jest chrześcijańska, i łączy postawę religijną, którą reprezentuje, z – troską oraz powagą<sup>14</sup>. Jak jednak rozumie te pojęcia? Czy jego rozważania wnoszą coś nowego? Co będzie stanowiło troski i powagi przeciwieństwo?

„[S]amotn[y] wobec Boga, samotn[y] w okropnym napięciu i okropnej odpowiedzialności”<sup>15</sup>, Kierkegaard podejmuje temat rozpacz, „najstraszliwszej nędz[y] duchow[ej], z której wyleczyć może tylko śmierć, śmierć dosłowna”<sup>16</sup>. W przedmowie wyjaśnia, jak i dlaczego właśnie tak będzie pisał o rozpacz. Broni się tym samym przed możliwymi zarzutami. Zdaje sobie bowiem sprawę, że forma jego wywodu może dziwić, może się wydać nie dość adekwatna do wybranej tematyki, w odniesieniu do głębi problemu, jaki porusza. Jaką zatem formę wywodu obiera i co może w niej dziwić?

Kierkegaard z jednej strony decyduje się pisać o rozpacz „jak seminarzysty”: w sposób ścisły, klarowny i logiczny. Definiuje, klasyfikuje, zbiera w grupy i podgrupy. Porządkuje i systematyzuje wszystko to, co intuicja podpowiada mu

<sup>13</sup> Zob. A.J. Heschel, *Prorocy*, A. Gorzkowski (tłum.), Kraków 2014.

<sup>14</sup> S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, J. Iwaszkiewicz (tłum.), Poznań 1995, s. 9–10.

<sup>15</sup> Tamże.

<sup>16</sup> Tamże, s. 10.



o rozpacz – tym najbardziej mrocznym i dotkliwym z ludzkich schorzeń. Wyrzeka się jednocześnie stylu „uroczystego”, ponieważ ten z kolei zbyt łatwo i zbyt szybko skupia uwagę czytelnika na samym sobie i przysłania właściwy problem, a wywód o rozpacz winien przekraczać granice języka i być „budujący”. Rozpacz zabija. Rozpacz trzeba leczyć. Filozof jest zatem jak „lekarz przy łóżku chorego”. Ma wspierać, ma „budować”, ma pomagać pokonać chorobę<sup>17</sup>. Owo budowanie wpisane w chrześcijańską filozofię rozumie niemniej Kierkegaard na wiele sposobów.

---

### ...troska o związek z „rzeczywistością osobowej egzystencji...

---

W jaki sposób język, styl wyводу, „buduje”, zostało już częściowo powiedziane – za pomocą klarownej i starannej struktury. Wszystkie definicje, klasyfikacje, wszelakie formy porządkujące argument stanowią swoiste wsparcie dla przekazywanej myśli. Ale „budować”, wspierać, można również na poziomie treści. Takie właśnie budowanie, wzmacnianie argumentu dokonuje się przez tegoż argumentu związek z – życiem. Prawdziwie chrześcijański, czyli „budujący”, wywód charakteryzuje troska o związek z „rzeczywistością osobowej egzystencji”<sup>18</sup>, której to rzeczywistości nie należy porzucać, którą trzeba nieustannie budować, czyli podtrzymywać ów związek nawet wówczas, gdy wydaje się to sprawą beznadziejną. Mówić (pisać) jak „lekarz przy łóżku chorego”, czyli – właśnie – podtrzymywać związek z życiem, które boli, może nawet już męczy, ale nie wolno od tego „łóżka”, od miejsca, w którym toczy się walka, odstąpić, uciec w abstrakcję lub zabawę („nie jest chrześcijańskim bohaterstwem oszukiwać siebie ideą czystego człowieczeństwa lub traktować jak zabawę dzieje świata”<sup>19</sup>). Dlatego też paradoks wpisany w formę przekazu, na jaką się decyduje, Kierkegaard określa następująco: „Ta mała książeczka w pewnym sensie jest tak skomponowana, że mógłby ją napisać seminarzysta; w innym sensie może jednak jest tak, że nie każdy profesor mógłby ją napisać”<sup>20</sup>. Paradoksalne jest to, kto i w jakim sensie jest w stanie lub nie

---

<sup>17</sup> Tamże, s. 9–10.

<sup>18</sup> Tamże, s. 10.

<sup>19</sup> Tamże.

<sup>20</sup> Tamże.

udźwignąć ciężar wymagań, jakie stawia pisanie o rozpaczach. O rozpaczach, na tematy ważne i poważne, może się wypowiadać w sposób właściwy (budujący) nawet „seminarzysta” (uczeń, ktoś, kto dopiero się szkoli, wprawia w pisanie), ale nie każdy – profesor. Nie każdy bowiem „profesor”, człowiek uczony, wykształcony i dojrzały, pojmuje, czym są chrześcijańska troska i powaga, i potrafi zachować ów związek z życiem, który tak bardzo w tym względzie jest istotny. Aby pisać o sprawach ważnych, ważne jest coś więcej niż intelekt i sprawne posługiwanie się słowem. Troska i powaga niekoniecznie przychodzą też z wiekiem. Troski i powagi nie należy utożsamiać z wyczerpaniem sił witalnych właściwym wiekowi dojrzałemu, czy wręcz starości. Powaga jako związek z „rzeczywistością osobowej egzystencji” chroni i afirmuje życie w jego prawdzie i istocie, i dlatego może być bliższa życiu niż celowe jej podważanie. Powaga nie wyklucza zaproszenia do zabawy, i nie stanowi zabawy przeciwieństwa. Respektuje jednak ramy, które zabawa, jak i każda inna ludzka czynność i aktywność, potrzebuje. Respektuje również tę część ludzkiej egzystencji, której nie wolno i nie sposób traktować w sposób lekki i bez-troski.

## **2.2. Cóż gorszego niż „chytra dwuznaczność”?**

Kolejny przykład troski i powagi będzie stanowić dla nas postawa J.H. Newmana (świętego Kościoła katolickiego i kardynała). Jak wiadomo, jako jeden z bardziej znaczących reformatorów anglikanizmu dokonał on głośnej konwersji na katolicyzm, co wstrząsnęło życiem publicznym w Anglii. Newman stracił wówczas niemal wszystko: pracę, pozycję, przyjaciół, akceptację rodziny, dobre imię. Takie konsekwencje swojej decyzji przyjął jednak z zadziwiającym spokojem i pokorą. Wycofał się z życia publicznego, przez ponad dwadzieścia lat nie odczuwał potrzeby, aby bronić się przed zarzutami, niczego publicznie nie próbował tłumaczyć czy uzasadniać. Punktem zwrotnym okazała się natomiast polemika z Charlesem Kingsleyem, protestanckim pisarzem i profesorem historii w Cambridge, który w roku 1864 skomentował konwersję Newmana i jej skutki następująco: „Odtąd [...] mam tak samo, jak każdy uczciwy człowiek, wątpliwości i obawy co do każdego słowa, jakie dr Newman może napisać. Jakże mogę powiedzieć, że nie stanę się ofiarą jakiejś chytrej dwuznaczności [...]”<sup>21</sup>. Dla Newmana takie postawienie sprawy było wstrząsem, który porównuje do ataku na podstawy własnej

---

<sup>21</sup> J.H. Newman, *Apologia pro vita sua*, S. Gąsiorowski (tłum.), Fronda, Warszawa 2009, s. 38.

egzystencji. Widać to choćby wówczas, gdy nazywa wypowiedź Kingsleya zatrucaniem studni<sup>22</sup> czy też próbą usunięcia gruntu spod nóg<sup>23</sup>. Po czymś takim życie nie jest niemożliwe. Chyba że atak uda się odeprzeć ... I to właśnie Newman uczynił, kiedy, wbrew swoim wcześniejszym postanowieniom, decyduje się napisać książkę „o sobie samym”, upublicznić swoje „najbardziej osobist[e] myśli i uczucia”<sup>24</sup>. *Apologia pro vita sua* (1864, *W obronie mojego życia*) to duchowa autobiografia, gdzie krok po kroku, z zadziwiającą starannością i dbałością o szczegóły, Newman, wyzwany na pojedynek, tłumaczy meandry podjętej kilkadziesiąt lat wcześniej decyzji.

---

### ...troska o wiarygodność naszych słów...

---

Zapytajmy jednak: cóż szczególnego, wyjątkowego było w tej akurat wypowiedzi? Co aż tak bardzo poruszyło Newmana i skłoniło go do działań, których nie planował, więcej, którym się wcześniej wewnątrznie sprzeciwiał? Jak sam tłumaczy, Kingsley podważył wiarygodność *jakichkolwiek* słów wypowiedzianych przez niego publicznie, teraz i później. Jego adwersarz zapragnął wsączyć w umysły słuchających i czytających Newmana przekonanie, że bawi go „igranie słowami”, że stara się on zwieść, przechytryć swojego odbiorcę, że stosuje uniki, niedopowiedzenia, a czyni to na tyle zręcznie, że może jednocześnie zachować wszelkie pozory prawdziwości swojego argumentu. Już samo sformułowanie tytułu polemicznej broszury Kingsleya jest wiele mówiące. *Cóż więc ma na myśli dr Newman?* – takie pytanie ma teraz towarzyszyć czytelnikom i słuchaczom Newmana, jako subtelna (lub nie) sugestia, że jego celem co do metody jest „chytra dwuznaczność”. Newman słusznie zauważa, że takie postawienie sprawy uniemożliwiłoby jakkolwiek uczciwą komunikację. Taki obraz jego osoby, takie przyjęte na jego temat założenie, równałoby się pewnemu rujnującemu zaufanie uprzedzeniu, przekonaniu odbiorcy, że „gdy [jego] rozumowanie jest przekonujące, to jest ono tylko sprytne,

---

<sup>22</sup> „Usiłował on popełnić wielkie wykroczenie. Usiłował (tak to mogę nazwać) zatruci studnię”, tamże, s. 37.

<sup>23</sup> „[N]iemęskie usiłowanie usunięcia mi gruntu spod nóg”, tamże, s. 38.

<sup>24</sup> Tamże, s. 29.

a gdy [jego] twierdzenia są nie do odparcia, to zawsze jest coś, co usunięto z oczu lub ukryte zostało w rękawie [...]”<sup>25</sup>.

W życiu, zdaje się mówić Newman, możemy stracić i oddać wszystko poza troską o wiarygodność naszych słów. Słowa, które wypowiadamy, niezmacone nadmiarem formalnych gier, winny sięgać osobowej głębi i wiernie ją odzwierciedlać. Muszą zachować swoją czystość i przejrzystość, nikt nie może zatem systemowo podważać ich związku z (afirmowaną też przez Kierkegaarda) „rzeczywistością osobowej egzystencji”.

### 2.3. O pułapkach paradoksu

Zarówno wywód Kierkegaarda, jak i Newmana cechuje powaga, także ta dosłowna i zrozumiała w sensie potocznym. Doświadczenie rozpacz, podważenie wiarygodności czyichś słów to sprawy poważne same w sobie, trudno kwestionować ich wagę i powagę. Inaczej pisze o życiu angielski dziennikarz, publicysta, pisarz, obrońca chrześcijańskiej ortodoksji, i podobnie jak Newman, konwertyta – Gilbert Keith Chesterton, nazywany też „radosnym prorokiem”. Ową postawę wobec życia widać wyraźnie w jego znanym dziele *Ortodoksja* (1905). Chesterton zna ciemne strony życia, ale życie afirmuje. Pisząc w perspektywie chrześcijańskiej, postrzega rzeczywistość po grzechu pierwotnym jako świat „w kawałkach”. Świat rozpadł się na części. Poszczególne części są dobre, ale razem nie mają sensu, nie układają się w sensowną całość. Świat trzeba na nowo poskładać i nadać mu sens. Pisze o tym jednak Chesterton, i takiego zadania się podejmuje, w typowym dla siebie stylu. Lekkim piórem, za pomocą ciętego języka, miejscami w sposób niemal barokowy, przeładowany metaforami, iskrzący się zabawnymi powiedzeniami. Ten sam Chesterton deklaruje jednakże z całkowitą powagą, że – paradoksalnie? – nie ma w jego mniemaniu nic bardziej godnego pogardy niż „paradoks stworzony dla samego paradoksu”<sup>26</sup>. Nie znosi także sofistyki, owej „błyskotliw[ej] obron[ę] tego, czego naprawdę obronić nie sposób”<sup>27</sup>. Siebie samego przedstawia z kolei jako „głupka”, który z „rozdziawioną gębą” przygląda się życiu, i robi to, co mu się każe<sup>28</sup>, a za największy życiowy autorytet uważa swoją nianię, która w dziecięcym

---

<sup>25</sup> Tamże, s. 46.

<sup>26</sup> G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, M. Sobolewska (tłum.), Warszawa 2012, s. 13.

<sup>27</sup> Tamże.

<sup>28</sup> Tamże, 93.

pokoiku otworzyła przed nim świat baśni<sup>29</sup>. Chesterton utożsamia bowiem chrześcijaństwo z rzeczywistością baśniową. Nie dlatego, że w jego przekonaniu chrześcijaństwo to świat zmyślony, ale dlatego że w obu tych światach prawidłowe funkcjonowanie opiera się na zaufaniu. Oba zakładają też zawieszenie ludzkiej pychy i przekonania o własnej samowystarczalności. Twierdzi przy tym Chesterton, że nieodłączną składową zaufania jest wdzięczność: wdzięczność za to, co dzięki zaufaniu otrzymujemy. W chrześcijaństwie (i baśniach) dochodzi więc do głosu, a przynajmniej powinna wybrzmieć, także wdzięczność. Za życie, które jest przygodą trudną, ale taką, która może mieć dobre zakończenie. Życie jest paradoksem, ale nie: formalnym, nie: językowym; ten paradoks trzeba przezwyciężyć, dążąc niemniej do jego uproszczenia, czyli zrozumienia, troszcząc się zatem o „poskładanie świata na nowo”, zamiast dalszego dzielenia i kawałkowania.

---

**Życie jest paradoksem, ale nie: formalnym,  
nie: językowym; ten paradoks trzeba  
przezwyciężyć, dążąc niemniej do jego  
uproszczenia, czyli zrozumienia, troszcząc się  
zatem o „poskładanie świata na nowo”, zamiast  
dalszego dzielenia i kawałkowania.**

---

#### **2.4. W ciemnym pokoju**

Ostatni przykład pochodzi z pism Ronalda Knoxa, syna anglikańskiego biskupa, który także dokonał konwersji na katolicyzm, co więcej, został katolickim księdzem. To fragment dzieła *Ukryty strumień* (*The Hidden Stream*, 1952), a dokładnie rozdziału, w którym Knox podejmuje się rozważań na temat wątpliwości, jakie mogą towarzyszyć wierze w Boga. To ważna dla nas refleksja. Z jednej strony Knox postuluje bowiem konieczność podejmowania debaty na najbardziej wymykające się poznaniu i słowom tematy, z drugiej – odcina się od manieri prowadzenia dysputy niejako „w ciemno”, bez jasnego określenia jej przedmiotu. Pisze

---

<sup>29</sup> Tamże, s. 81, 97.

o takim podejściu do trudnych do uchwycenia kwestii w sposób żartobliwy ale i plastyczny:

niepokoi mnie, kiedy cały [...] argument przeradza się w dyskusję nad tym, czy metafizyka w ogóle istnieje, bo zwykle wtedy ludzie zaczynają mówić o ślepych człowieku w ciemnym pokoju, który szuka czarnego kota, którego tam nie ma. Jest to taki moment w dyskusji, w którym wymykam się, twierdząc, że muszę sobie odprasować koszulę na jutro<sup>30</sup>.

---

### ...brak troski o jednoznaczność i klarowność...

---

Tego rodzaju brak troski o jednoznaczność i klarowność, „szukanie w ciemnym pokoju czarnego kota, którego tam i tak nie ma”, wyrażać może między innymi brak troski o ustalenie treści prowadzonej rozmowy. Czy wiemy, o czy mówimy? Czy *chcemy* wiedzieć? Czy uważamy to za bezwzględnie konieczne? A może sama przyjemność prowadzenia debaty zastępuje pytanie o jej temat i celowość? Sytuacja, jaką kreśli Knox, przypomina rozmowę podejmowaną dla samej przyjemności rozprawiania o nieuchwytności wyznaczonego celu. Odnoszę przy tym wrażenie, że takie podejście staje się współcześnie coraz bardziej popularne. A ci, których urzekły bezcelowość i enigmatyczność jako takie, powiedzieliby zapewne, że nie ma lepszej zabawy niż ta opisana przez Knoxa (i założyli do niej najlepszą, wcześniej już wyprasowaną koszulę).

### 3. O TROSCE (I POWADZE) RAZ JESZCZE

„Męstwo bycia to akt etyczny, w którym człowiek afirmuje własny byt wbrew tym elementom swego istnienia, które sprzeciwiają się podstawowej afirmacji człowieka”<sup>31</sup>, napisał Tillich na początku innego swojego dzieła, o tytule *Męstwo bycia* (1952). Wypowiada się tam ogólnie, o kondycji ludzkiej. Nie jest łatwo życie afirmować, ponieważ wiele elementów ludzkiej egzystencji takiej afirmacji się sprze-

---

<sup>30</sup> R.A. Knox, *Ukryty strumień*, K.K. Koehlerowie (tłum.), Warszawa 2005, s. 43.

<sup>31</sup> P. Tillich, *Męstwo bycia*, H. Bednarek (tłum.), Poznań 1994, s. 9.

ciwia. Mimo to afirmować trzeba. Co to oznacza? Na czym taka afirmacja polega? Czy nie byłaby to forma zaprzeczania faktom, zafałszowywania rzeczywistości?

„Dziwne czasy, w których dzieją się dziwne rzeczy” – przypomnijmy przywołane wcześniej słowa Braidotti odnoszące się do naszej współczesności. Zapytałam wówczas, czy fakt, że żyjemy (żyje się) w „dziwnych czasach” usprawiedliwia/wymusza/uzasadnia aż tak udziwnioną formę nad tymi dziwnymi czasami refleksji jak ta, którą proponuje i promuje Braidotti? Dla mnie osobiście to ważne pytanie. Uważam bowiem, że jeśli coś w istocie wyróżnia nasze czasy to nie jest to ich aż tak szczególne skomplikowanie. A zatem forma wyrazu, która zmierza ku deformacji i odrealnieniu rzeczywistości, która ignoruje potrzebę ładu i celowości<sup>32</sup>, gdzie indziej być może znajduje swoje uzasadnienie.

---

### ...brak troski o ustalenie treści prowadzonej rozmowy...

---

Na przywołane przeze mnie przykłady można spojrzeć w innej jeszcze perspektywie – poszukując w nich – choćby zarysu – pewnego obrazu świata. Okazuje się, że nawet pojedyncze wypowiedzi mogą nas na taki zarys naprowadzić. Twierdzę, że obraz globalny koresponduje z obrazami częściowymi; obraz globalny świata, jaki w sobie nosimy, współbrzmi i współgra z symbolami, jakimi się posługujemy, owym metaforycznym tworzywem myśli. Jednocześnie obraz świata może stanowić też pewną odpowiedź, czym jest, jak jest przez nas rozumiane, owo niepodlegające dyskusji skomplikowanie („dziwność”) ludzkiej egzystencji.

W paradygmacie chrześcijańskim świat, po wstrząsie, jakim był (jest) grzech pierworodny, jest dziwny/skomplikowany u swych podstaw. Świat rozpadł się, jest w „kawałkach” (Chesterton), pogrążony „w ciemnościach” (Knox); wszyscy „chorujemy” (Kierkegaard); „fundamenty” ludzkiej egzystencji zostały zachwiane, a jego „głębina” zatruta (Newman). Taki świat można uratować, taki świat należy i można poskładać na powrót w sensowną całość, i taki właśnie świat domaga się afirmacji pomimo swojej niedoskonałości, bo jest jedynym światem, jaki mamy, i jedynym naszym zadaniem. Taki świat cechuje też różnorodność,

---

<sup>32</sup> A tak właśnie odbieram styl Braidotti.

niejednorodność, dynamizm, zmienność – „dziwność”, skomplikowanie. I taki właśnie świat, rozumiany także w mikroskali jako jednostkowe pogmatwane wnętrze, domaga się afirmacji, ale i troski, aby owa skomplikowana i bolesna przygoda, jaką jest życie, okazała się ostatecznie przygodą udaną.

---

...troski, aby owa skomplikowana i bolesna  
przygoda, jaką jest życie, okazała się  
ostatecznie przygodą udaną

---

U Braidotti z kolei, nawet w tak krótkiej wypowiedzi, odnajdujemy skrajnie odmienne, ale równie znajome tropy. „Przepaść” – a zatem nicość zamiast istnienia; „mapa” – symulacja (symulakra) zamiast rzeczywistości. W tym świecie również jest pole do działania (i pisania), ale tylko tu i teraz (co Braidotti sama podkreśla), bez odniesień do tego, co *ostateczne, nieskończone, bezwarunkowe*.

## BIBLIOGRAFIA

- Braidotti R., *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*, Cambridge 2002.  
Chesterton, G.K., *Ortodoksja*, M. Sobolewska (tłum.), Warszawa 2012.  
Heschel A.J., *Prorocy*, A. Gorzkowski (tłum.), Kraków 2014.  
Kierkegaard S., *Choroba na śmierć*, J. Iwaszkiewicz (tłum.), Poznań 1995.  
Knox R.A., *Ukryty strumień*, K.K. Koehlerowie (tłum.), Warszawa 2005.  
Newman J.H., *Apologia pro vita sua*, tłum. S. Gąsiorowski (tłum.), Warszawa 2009.  
Tillich P., *Theology of Culture*, Robert C. Kimball (ed.), Oxford 1972.  
Tillich P., *Męstwo bycia*, H. Bednarek (tłum.), Poznań 1994.

## Biogram

Marta Zając, literaturoznawca, doktor habilitowana, profesor Uniwersytetu Śląskiego, od ukończenia studiów związana z kierunkiem: filologia angielska. Jest autorką dwóch monografii: *The Feminine of Difference. Gilles Deleuze, Hélène Cixous and Contemporary Critique of the Marquis de Sade* (Frankfurt 2002) oraz *Przestrzeń kobiety w chrześcijańskiej koncepcji Boga. Głosy teologów XX-wiecznych a (kon)teksty feminizmu* (Katowice 2013), jak również kilkudziesięciu artykułów w języku polskim i angielskim. Zainicjowała i zredagowała interdyscyplinarne tomy: *Figury i znaczenia mądrości* (Katowice 2016) oraz *Studia hebraica* (Katowice 2019). Prowadziła badania naukowe w takich ośrodkach jak



Uniwersytet Stanforda, University of Manchester, University of North London. Uczestniczyła w krajowych i zagranicznych konferencjach w Polsce, Europie, Kanadzie i Australii. Przez kilka lat kierowała *Gender Studies Centre*. Obecnie zajmuje się teologią kultury. Interesuje się również śladami judaizmu w chrześcijaństwie i kulturze Zachodu, w latach 2016–2018 uczestniczyła w spotkaniach Seminarium Wiedzy o Hebrajszczyźnie Biblijnej. ORCID 0000-0003-3190-7759