

Józef Maria Ruszar

Instytut Literatury, Kraków

ORCID: 0000-0002-0321-8481

WIZERUNKI BOGA I CZŁOWIEKA W LITERATURZE POLSKIEJ OSTATNICH STU LAT¹

Streszczenie: Odczytanie ważnych dzieł modernistycznej i postmodernistycznej literatury polskiej z perspektywy filozofii religii, z możliwie szerokim zastosowaniem jej instrumentów badawczych, ale bez rezygnacji z metod wypracowanych przez współczesne literaturoznawstwo ukazało bogactwo teoretycznych możliwości. Należy podkreślić, iż ważną rolę odgrywa tutaj wielość problematyki — od „mistyki życia codziennego” poprzez postawy wąpiące, poszukiwanie i pragnienie Istoty Absolutnej po kontemplację i nastawienia apologetyczne i wyznawcze. Wśród rozpatrywanych zagadnień znalazły się rozpoznania i diagnozy funkcjonowania myśli religijnej w kulturze współczesnej, a także wątki antropologiczne uwzględniające opisy relacji człowiek–Bóg.

Pełne zbadanie różnorodnej wyobraźni odpowiedzialnej za obrazy Boga w polskiej literaturze ostatnich stu lat jest — co oczywiste — niemożliwe. Nie tylko dlatego, że przeżycie egzystencjalne, nawet we wspólnocie języka i kultury od stuleci judeochrześcijańskiej, musi być z natury indywidualizowane, a kształt wypowiedzi różny, choćby z powodu wyznawanej poetyki. Jeszcze większy wpływ na różnorodność postaw mają burzliwe dzieje polityczne Europy, w tym dwie wojny światowe i groza zarówno totalitarnych systemów, jak i przygody intelektu powodujące gwałtowne zmiany mentalne, w tym stosunek do Transcendencji. Przy tak rozległym materiale możliwe są wyłącznie badania punktowe, prowadzone z troską o różnorodność przypadków, aby rozpostarty wachlarz prezentował w miarę kompletną panoramę.

Słowa kluczowe: Literatura polska XX i XXI wieku, obrazy Boga, śmierć bliźniego, metafizyka, filozofia religii, mistyka życia codziennego, apologia, religia w kulturze współczesnej, relacja człowiek–Bóg, Biblia, Ewangelia

Images of God and Man in Polish Literature (Last Hundred Years)

Summary: Reading important works of modernist and postmodern Polish literature from the perspective of the philosophy of religion, with the widest possible use of its research instruments, but without giving up the methods developed by modern literary studies, showed a wealth of theoretical possibilities. It should be emphasized that an important role here is played by a multitude of issues — from “mysticism of everyday life”, through doubtful attitudes, the search and desire of the Absolute Being, to contemplation and apologetic and religious attitudes. Among the issues considered were the recognition and diagnosis of the functioning of religious thought

¹ Jest to zmienione sprawozdanie z badań grantu NPRH.

in contemporary culture, as well as anthropological threads including descriptions of the relationship between man and God.

Full examination of the various imaginations responsible for God's images in Polish literature of the last hundred years is — obviously — impossible. Not only because an individual existential experience, even in a language and culture community since Judeo-Christian centuries, must be inherently individualized, and the shape of expression varies, if only because of professed poetics. The turbulent political history of Europe, including two world wars and the horror of totalitarian systems, as well as the adventures of the intellect causing rapid mental changes, including attitudes towards Transcendence, have an even greater impact on the variety of attitudes. With such extensive material, only spot tests are possible, carried out with care for the diversity of cases, so that the outstretched fan presents a fairly complete panorama.

Keywords: Polish literature of the twentieth and twenty-first century, images of God, philosophy of religion, death of a neighbour, metaphysics, mysticism of everyday life, the defense of religion in contemporary culture, the relationship man–God, Bible, Gospel

W momencie pisania tego artykułu Biblioteka Pana Cogito liczy 47 tomów wydanych od roku 2004, ale rok 2019 był dla niej ważnym zwrotem z dwóch powodów. Pierwszy polega na tym, że seria została objęta patronatem Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego, a więc po piętnastu latach istnienia jako prywatne hobby jej redaktora otrzymała instytucjonalne wsparcie (jest jednym z programów powstałego Instytutu Literatury). Drugim wydarzeniem było zakończenie dużego projektu badawczego *Obrazy Boga, człowieka i świata w literaturze polskiej XX wieku* (grant NPRH dla Instytutu Myśli Józefa Tischnera). Był to projekt interdyscyplinarny, grupujący badaczy literatury i filozofów religii w celu sprawdzenia, na ile możliwy jest wspólny humanistyczny namysł nad obrazem transcendencji w literaturze.

Pytanie o Boga i człowieka

W swych głównych założeniach projekt obejmował nowe próby odczytania ważnych dzieł polskiej literatury XX i XXI wieku z perspektywy filozofii religii, refleksję o rodzajach i sposobach poszukiwania transcendencji w utworach literackich, namysł nad tym, jak w słowie artystycznym przekazywana jest obecność sacrum, i jak możliwe jest poszukiwanie oraz wyrażanie innej, ponadrealnej rzeczywistości. Uczestnicy projektu badawczego pragnęli zmierzyć się ze skomplikowanymi zagadnieniami związków religii i literatury, religijnego światoodczucia i poetyki, duchowego doświadczenia człowieka i dostępnych w praktyce społecznej dyskursów opisujących spotkanie z Tajemnicą.

Tak zakreślony horyzont naukowy spotykał się w tym projekcie z istotnymi pytaniami, na ile literaturoznawstwo potrafi skorzystać z inspiracji filozofii religii, i jak skuteczna w czytaniu tekstów jest ta aparatura. Oczywiście nie chodzi tutaj o mechaniczne przeniesienie instrumentarium z jednej dziedziny humanistyki do

drugiej, lecz o możliwie swobodny i twórczy dialog dwóch dziedzin, którego ważną częścią jest metodologiczna dyskusja.

Pomysł powstania zespołu interdyscyplinarnego, zainteresowanego badaniem obecności wątków religijnych (czy szerzej: egzystencjalnych) w literaturze powstał ze spotkania filozofów religii z badaczami literatury. Filozofia religii, stosunkowo młoda dyscyplina akademicka, zajmuje się fenomenem religii jako częścią kultury, „od strony człowieka”. Próbuje uchwycić, co stanowi istotę religii, co stanowi o jej osobliwości, jakie jest jej odniesienie do innych obszarów aktywności człowieka, jak filozofia, sztuka, literatura. Takie ujęcie oznacza w praktyce, że mowa nie tylko o metafizyce czy teologii, ale również o antropologii, skoro każde rozumienie Boga zakłada jakąś wizję człowieka.

Projekt posiadał cel metodologiczny i historycznoliteracki zarazem. Biorąc pod uwagę wielość metod i postaw badawczych zarówno po stronie filozofii religii, jak i współczesnego literaturoznawstwa, przeprowadzono konfrontację i dialog metodologiczny, który miał odpowiedzieć na pytanie o możliwość wypracowania humanistycznej refleksji nad obrazem transcendencji w literaturze. Wielu badaczy literatury zainteresowanych jest obecnością wątków religijnych (czy szerzej: egzystencjalnych, etycznych, metafizycznych) w dziełach literackich. Literaturoznawcy zdają sobie sprawę z tego, że ten delikatny obszar badań wymaga bardziej pogłębionej wiedzy o samym fenomenie religijnym. Nie wystarczą proste klucze w rodzaju „sacrum” czy „duchowość” — potrzebna jest bardziej dogłębna orientacja w zakresie filozoficznej refleksji nad religią.

Aktualna sytuacja w kulturze (w każdym razie europejskiej) określana jest przez niektórych badaczy i myślicieli (jak Jürgen Habermas) jako postsekularyzm, zaś Leszek Kołakowski już dawno przewidywał „powrót sacrum”. Co to jednak znaczy? W jaki sposób niepokój religijny (metafizyczny?) jest obecny w kulturze, w ludzkiej myśli? Tak więc projekt prowokował do przemyśleń o znaczeniu dotyczącym zarówno życia literackiego, jak i społecznego. Instytut Myśli Józefa Tischnera był dobrym miejscem dla takiego projektu, łączącego badaczy z różnych obszarów myśli humanistycznej, zatroskanych o kulturę i jej postać jako wspólnego domu człowieka.

Odczytanie ważnych dzieł modernistycznej i postmodernistycznej literatury polskiej z perspektywy filozofii religii, z możliwie szerokim zastosowaniem jej instrumentów badawczych, ale bez rezygnacji z metod wypracowanych przez współczesne literaturoznawstwo ukazało bogactwo teoretycznych możliwości. Należy podkreślić, iż ważną rolę odgrywa tutaj wielość problematyki — od „mistyki życia codziennego” poprzez postawy wątpliwe, poszukiwanie i pragnienie Istoty Absolutnej po kontemplację i nastawienia apologetyczne i wyznawcze. Wśród rozpatrywanych zagadnień znalazły się rozpoznania i diagnozy funkcjonowania myśli religijnej w kulturze współczesnej, a także wątki antropologiczne uwzględniające opisy relacji człowiek–Bóg.

Pełne zbadanie różnorodnej wyobraźni odpowiedzialnej za obrazy Boga w polskiej literaturze ostatnich stu lat jest — co oczywiste — niemożliwe. Nie tylko dlatego, że indywidualne przeżycie egzystencjalne, nawet we wspólnocie języka i kultury od stuleci judeochrześcijańskiej, musi być z natury zindywidualizowane, a kształt wypowiedzi różny, choćby z powodu wyznawanej poetyki. Jeszcze większy wpływ na rozmaitość postaw mają zarówno burzliwe dzieje polityczne Europy, w tym dwie wojny światowe i groza totalitarnych systemów, jak i przygody intelektu powodujące gwałtowne zmiany mentalne, w tym stosunek do Transcendencji. Przy tak rozległym materiale możliwe są wyłącznie badania punktowe, prowadzone z troską o różnorodność przypadków, aby rozpostarty wachlarz prezentował w miarę kompletną panoramę.

Bóg i śmierć bliźniego

Gwałtowne wydarzenia historyczne i mentalne przeobrażenia w XX wieku — choć wzajemnie się warunkujące — muszą być wspomniane osobno jako tło dla powstałych utworów literackich. Pierwsza konstatacja dotyczy gwałtownych zmian historycznych w Europie XX wieku:

„Bóg umarł”, stwierdził Nietzsche, tworząc z dwu słów to swoje aż nadto sławetne zdanie. I dodał: „To myśmy go zabili”, w czym przejawiała się racjonalistyczna pycha, w czym można się dopatrzeć zaślepienia — niech mu Bóg wybaczy! — oświeceniowym fanatyzmem. Ale bogowie żyją w dalszym ciągu, przynajmniej niektórzy z nich. Dzieje się tak dlatego, że tamten Bóg „istniał” jako wieczny, że był lodowatym bóstwem, stworzonym, a potem unicestwionym przez rozum, bogowie natomiast „mają życie długie”, jak powiada Empedokles².

W porównaniu z wcześniejszymi epokami zasadniczo zmieniała się sytuacja człowieka w wymiarze antropologiczno-historycznym. Wcześniej, nawet w czasie zbrojnych konfliktów, mimo pospolitego okrucieństwa i powszedniej zbrodni, przynajmniej teoretycznie obowiązywała antropologia judeochrześcijańska, która w drugim człowieku, nawet wrogu, widziała bliźniego³. Postawa ta została zaniegowana dopiero w XX wieku⁴. Religijne uznanie w każdym człowieku „bliźniego swego” jest istotą przesłania Jezusa, wyrażoną w pouczeniu, które Chrystus skierował do ucznogo w Prawie, gdzie miłość do Jahwe i miłość do człowieka zostały zrównane (por. Łk 10, 25–29; Mt 22, 35–40; Mk 12, 28–34). Prawnym wcieleniem

² G. Colli, *Po Nietzsche*, tłum. i wstęp S. Kasprzysiak, Kraków 1994, s. 80.

³ Idea bliźniego ewoluowała w judaizmie, od bardzo szerokiej (obejmowała Izraelitów i obcych mieszkających w Izraelu) po wąską w epoce Jezusa (z wyłączeniem grzeszników i Samarytan), co stało się przyczyną złośliwej przypowieści o dobrym Samarytaninie, z której wynika, że bliżnim jest każdy człowiek jako osoba stworzona na obraz i podobieństwo Boga.

⁴ Na inny sposób idea ta negowana jest we współczesnej psychoanalizie wywodzącej się z myśli lacanowskiej, patrz: A. Bielik-Robson, *„Bliźni nie istnieje”, albo o granicach psychoanalitycznej parafrazy*, [w:] K. Reinhard, E. L. Santner, S. Žižek, *Bliźni*, tłum. E. Ulińska, Warszawa 2013.

tej idei były pierwsze Konwencje Genewskie (1864, 1906), określające humanitarne traktowanie żołnierzy i cywilów w czasie zbrojnych konfliktów.

Pod koniec XIX wieku ideę bliźniego powoli zaczęła zastępować darwinowska koncepcja doboru naturalnego, nazywana walką o byt, ale przeniesiona z dziedziny biologii na nauki społeczne. Odtąd, wbrew europejskiej tradycji, drugi człowiek przestał być „bliźnim”, a stawał się członkiem wykluczonej grupy: rasy czy klasy, albo wrogiej partii i — jako taki — podlegał odczłowieczeniu. Optyka ta rozpowszechniła się zarówno w walce politycznej („walka klas”) jak i w uzasadnianiu konfliktów zbrojnych lub eksterminacji („wyższość ras”, „rasa panów”, „rasa podludzi”, „wróg klasowy”, „biełoruczka”, „kułak” itp.). Nowość sytuacji polegała nie tylko na rozmiarach zbrodni (różnicy ilościowej, czysto arytmetycznej i częściowo wynikającej z wyrafinowanych możliwości technologicznych), ale na nieznanym wcześniej stopniu zdehumanizowania rywali i nieprzyjaciół. W społeczeństwach opanowanych przez ideologie totalitarne (komunizm, faszyzm i nazizm) oraz naturalistyczną, opartą m.in. na deterministycznej koncepcji człowieka, nastąpiła powszechna, choć milcząca, akceptacja dla śmierci, cierpienia, terroru i upokorzeń, ponieważ udało się zaszczerpić społeczeństwu antyhumanistyczną ideę odczłowieczenia wrogów.

Realne wcielenie darwinowskiej walki o byt w polityce nie było praktykowane równomiernie. Europa Zachodnia doświadczyła skutków totalitaryzmu głównie w czasie drugiej wojny światowej, ale nie widziała masowych mordów na taką skalę, co Europa Wschodnia, a poza tym nierówno traktowano eksterminacje, uzależniając potępienie od polityki i ideologii. Rewolucyjne, a potem sowieckie ludobójstwo, skalą znacznie przewyższające dokonania nazistów, było skrywane przez partyjny aparat Związku Radzieckiego oraz współpracujących z ZSRR lewicowych intelektualistów na Zachodzie, którzy zapewniali o budowaniu raju na ziemi w ojczyźnie światowego proletariatu i krajach satelickich⁵. Polskie (i wschodnioeuropejskie) doświadczenia trwały znacznie dłużej i obejmowały zarówno zbrodnie hitlerowskie, jak i komunistyczne.

⁵ Wielu zachodnich intelektualistów, w szczególności pisarzy, wydawców i dziennikarzy, było tzw. „agentami wpływu” zwerbowanymi przez sowieckie służby wywiadowcze. Te wykorzystywały rozbuchane ego, niespełnione ambicje, pragnienie zrobienia kariery oraz dawały twórcom odpowiedni zastrzyk finansowy, aby wpływać na kształtowanie zachodniej opinii publicznej, w szczególności elit (o sposobach werbunku zob. A. Orlov, *Handbook of Intelligence and Guerrilla Warfare*, Ann Arbor 1963, s. 93–94). Między innymi dzięki tym działaniom zdołano ukryć wielki głód na Ukrainie z lat 30. i inne masowe zbrodnie. Moskiewski korespondent „The New York Times” Walter Duranty w 1932 roku otrzymał Nagrodę Pulitzera za reportaże z Rosji, w których zapewniał, że informacje o głodzie to antysowiecka propaganda, i podważał wstrząsające doniesienia brytyjskiego dziennikarza Garetha Jonesa (T. Snyder, *Skrwawione ziemie. Europa między Hitlerem a Stalinem*, tłum. B. Pietrzyk, Warszawa 2011, s. 69, 78). W kłamstwie wzięli udział zarówno prominentni twórcy i politycy, jak i irlandzki pisarz George Bernard Shaw czy francuski premier Édouard Herriot. Bibliografia przedmiotowa dotycząca sowieckich operacji propagandowych jest gigantyczna — jedna z podstawowych pozycji to R. Deacon, *A History of the Russian Secret Service*, London 1972.

Przeżycie systemów totalitarnych miało znaczący wpływ na wizję Boga i człowieka, a w szczególności koncepcję Opatrzności i Teodyceę. Zwłaszcza Holocaust spowodował poważne przebudowanie obrazu Boga, także wśród chrześcijan, a nie tylko Żydów (tu istotnym dla polskiej literatury jest udział polskich Żydów w literaturze II RP oraz PRL)⁶, ponieważ został podważony jeden z istotnych boskich atrybutów, to znaczy wszechmoc, a także Przymierze z Narodem Wybranym i wiarę w Opatrzność. Stąd na przykład gnostyckie poszukiwania Hansa Jonasa, idące w kierunku odseparowania historii od stworzenia, co pozwala na wyjaśnienie autonomii zła:

Opcja Platowska w najlepszym razie rozwiązuje problem niedoskonałości i przyrodniczej konieczności, ale nie problem zła pozytywnego, które implikuje wolność plenipotentną nawet względem jej Stwórcy; judaistyczna teologia musi się dziś zmagać z faktycznym istnieniem i powodzeniem zamierzonego zła, w znacznie większym stopniu z nim niż z plagami ślepej przyczynowości przyrodniczej — z wydarzeniem Auschwitz, a nie z trzęsieniem ziemi w Lizbonie. Tylko stworzenie z nicości implikuje je d n o ś ć boskiej zasady oraz jej o g r a n i c z e n i e s a m e j s i e b i e, które użyczyło *miejsca* istnieniu autonomicznego świata⁷.

W Polsce po wojnie został nawet ukuty termin „pokolenie zarażone śmiercią” — tak Kazimierz Wyka nazwał grupę doświadczoną przez długotrwałe i powszechne obcowanie ze śmiercią i nieustanne nią zagrożenie⁸, co zresztą „procentowało” w wojnie domowej, znieczulając na mordowanie współobywateli przez nowych okupantów i ich polskich współpracowników⁹.

⁶ Obszerna literatura przedmiotu m.in. w publikacjach grantowych: A. Hajduk, *Poezja Henryka Grynberga a spór o Boga po Zagładzie — wprowadzenie*, [w:] *Widziałem Go. Literatura wobec doświadczenia religijnego*, red. E. Goczał i J. M. Ruszar, Instytut Myśli Józefa Tischnera i JMR Trans-Atlanty, Kraków 2018; eadem, „Nie mogę przebaczyć Ci, Panie”. *Obraz Boga w poezji Henryka Grynberga*, [w:] *Obrazy Boga w literaturze polskiej XX wieku*, red. J. M. Ruszar i D. Siwor, Instytut Myśli Józefa Tischnera i JMR Trans-Atlanty, Kraków 2019, t. 2.

⁷ H. Jonas: *Idea Boga po Auschwitz*, Kraków 2003, s. 44.

⁸ Termin ten stał się w pewnym momencie liczmanem, który denerwował Różewicza tak bardzo, że ostro wystąpił przeciw temu żyjącemu własnym życiem frazesowi: „W czasie wojny i okupacji kochaliśmy życie, walcziliśmy z faszyzmem o życie i płaciliśmy życiem. W samej istocie tej walki o godność człowieka, o życie, tkwił optymizm, nie pesymizm i nihilizm, o który (tak łatwo) oskarżano T. Borowskiego, i nie tylko Borowskiego” (PR III, s. 291).

⁹ Światło na postawę literatów rzuca książka Jacka Trznadła, *Hańba domowa*, w której znieprawieni pisarze uczestniczący w stalinowskiej propagandzie opowiadają sami o sobie (J. Trznadel, *Hańba domowa. Rozmowy z pisarzami*, wyd. 1, Paryż 1986), a szczególne znaczenie ma słowna i znieprawiona przez dawnych stalinowców wypowiedź Zbigniewa Herberta (*Wypłuć z siebie wszystko*, WYW 119–164). Podobny do pozycji Trznadła cykl rozmów (tym razem przeprowadzonych z naukowcami) wydała Magdalena Bajer (M. Bajer, *Blizny po ukąszeniu*, Warszawa 2005). Zaraz po 1956 roku powstał zbiór krytycznych wypowiedzi pisarzy na temat udziału w stalinowskiej propagandzie, ale ukazał się dopiero w wolnej Polsce (*Rachunek pamięci*, red. P. Kądziała, Warszawa 2012). Literatura dotycząca życia i karier pisarskich w komunizmie jest stosunkowo świeżej daty i z powodu opinii (negatywnie lub pozytywnie) oceniających postawy twórców budzi spore emocje: P. Bem, *Kariera pisarza w PRL-u*, Warszawa 2014; K. Budrowska, *Literatura i pisarze wobec cenzury PRL 1948–1958*, Białystok 2009, eadem, *Konkursy literackie organizowane przez MKiS w latach 1949–1950 w świetle dokumentów archiwalnych*, [w:] „Acta Universitatis Lodzensis, Folia Litteraria Polonica” 2013, nr 1 (19); A. Krajewski, *Miedzy współpracą a oporem. Twórcy kultury wobec systemu politycznego PRL (1975–1980)*, Warszawa 2004; *Ofiary czy współwinni. Nazizm i sowietyzm w świadomości historycznej*, red. J. Łukasiak-Mikłasz, Warszawa 1997; PRL. Świat (nie)

Ten rodzaj przeżyć nie mógł pogodzić idei dobrego, sprawiedliwego i wszechmocnego Boga z doświadczeniem pogardy dla człowieka i jego życia, potwornego bestialstwa jednych i niewysłownego cierpienia innych. Można powiedzieć, że w XX wieku spełnienie się proroctwa Friedricha Nietzschego nabrało charakteru ponurej groteski: nadczłowiek stał się morderczym bydlęciem, a „śmierć Boga” uobecniła się jako śmierć bliźniego. Dla pokoleń, które doświadczyły wojny i okupacji, intelektualne rozważania niemieckiego filozofa przyjęły realną formę kosztu wojny totalnej, a „spór o religię, o jej rozumienie nie był tylko sporem o Boga, Jego istnienie czy istotę, lecz także o człowieka i jego miejsce we wszechświecie”¹⁰.

Filozofia religii traktuje obraz Boga łącznie z obrazem człowieka, stąd — oczywisty dla niej — związek obu wizerunków nie jest dla niej zaskoczeniem. Postawa ta znajduje swoje uobecnienie również w literaturoznawczych badaniach, ponieważ obecna w dziełach literackich immanentna teologia ściśle współlistnieje z jakąś antropologią. Nic więc dziwnego, że przemiany samooceny człowieka wpływały na rozumienie Boga (i Transcendencji jako filozoficznego kształtu boskości) oraz wzajemnego stosunku Boga i człowieka. Tak jak w innych epokach, też i w wieku XX łatwo przenoszono międzyludzkie relacje na stosunki Bóg–człowiek, bo wydaje się niemal pewne, że antropologia jest jednym z kluczy do teologii.

Charakterystyczny pod tym względem jest nie tylko wpływ doświadczenia masowych mordów, ale generalnej wizji stechnicyzowanej cywilizacji uznawanej za przyczynę duchowej śmierci człowieka, jak w wierszu Tadeusza Różewicza, który pozornie mówi tylko mentalnych przeobrażeniach dusz artystycznych, ale przecież dotyczy wizji człowieka, jego samorozumienia:

Rembrandt Velásquez
no tak oni wierzyli w zmartwychwstanie
ciała oni się modlili przed malowaniem
a my gramy

przedstawiony, red. A. Czyżak, J. Galant, M. Jaworski, Poznań 2010; K. Rokicki, *Literaci. Relacje między literatami a władzami PRL w latach 1956–1970*, Warszawa 2011; B. Urbankowski, *Czerwona msza czyli uśmiech Stalina*, t. 1–2, Warszawa 1998; G. Wołowicz, *Nowocześni w PRL. Przyboś i Sandauer*, Wrocław 1999; *Zanurzeni w historii — zanurzeni w kulturze. Literatura czasów PRL-u o PRL-u*, red. M. Karwala, B. Serwatka, Kraków 2011; *Zapisywanie historii. Literaturoznawstwo i historiografia*, red. W. Bolecki, J. Madejski, Warszawa 2010; S. Jankowiak, *Rozliczenie z socrealizmem — VII Zjazd ZLP, „Biuletyn Instytutu Pamięci Narodowej” 2002, nr 10 (21); O kulturze w PRL z Jerzym Eislerem i Ryszardem Terleckim rozmawia Barbara Polak, „Biuletyn Instytutu Pamięci Narodowej” 2002, nr 10 (21); D. Jarosz, *Polacy a stalinizm 1948–1956*, Warszawa 2000; J. Błażejowska, *Czołowy oddział pracowników kultury, „Biuletyn Instytutu Pamięci Narodowej” 2011, nr 3 (124)*. Do najobszerniejszych książek, które tłumaczą bądź usprawiedliwiają zaangażowanie pisarzy w komunizm, należą: A. Bikont, J. Szczęsna, *Lawina i kamienie. Pisarze wobec komunizmu*, Warszawa 2006; M. Wojtczak, *Wielką i mniejszą literę. Literatura i polityka w pierwszym ćwierćwieczu PRL*, Warszawa 2014. Od kilku lat pojawiają się opracowania dotyczące poszczególnych autorów i ich twórczości z tego okresu, np. A. Zarzycka, *Rewolucja Szymborskiej 1945–1957. O wczesnej twórczości poetki na tle epoki*, Poznań 2010; *Raporty dyplomatyczne Czesława Miłosza 1945–1950*, red. M. Morzycka-Markowska, Warszawa 2013.*

¹⁰ J. A. Kłoczowski OP, *U źródeł nowoczesnego myślenia o religii. Szkice z filozofii religii dla humanistów*, cz. II, Instytut Myśli Józefa Tischnera i JMR Trans-Atlantyck, Kraków 2018, s. 12.

sztuka współczesna stała się grą
od czasów Picassa wszyscy gramy
lepiej gorzej

czy widziałeś rysunek Dürera
dłonie złożone do modlitwy
oczywiście pili jedli mordowali
gwałcili i torturowali
ale wierzyli w ciała zmartwychwstanie
w żywot wieczny

(Francis Bacon, czyli Diego Velásquez na fotelu dentystycznym, [w:] *Zawsze fragment*, 1996)

Historia XX wieku uznana została za katastrofę. Nieważna jest sama literacka nazwa — „czas marny” (Hölderlin), „ziemia jałowa” (Eliot), „ziemia Ulro” (Miłosz za Blakiem) czy „śmieciový svět” (Różewicz) — istotne jest samo traktowanie natury i siebie jako elementu produkcji. W polskiej literaturze końca XX wieku największą karierę zdobył literacki termin „recycling”, wprowadzony przez Tadeusza Różewicza. Jak pisze Joanna Adamowska:

[r]ecycling jest pojmowany przez poetę „na sposób Heideggerowski” — nie jako jedna z pożytecznych, ekologicznych metod ochrony środowiska naturalnego, lecz jako przejaw nowoczesnej woli mocy, jako forma techniczno-naukowego rozumienia świata w kategoriach użyteczności *Bestand*¹¹. Rzeczywistością opisywaną przez autora *Niepokoju* rządzi Heideggerowski „ze-staw” — rodzaj poznania kwestionujący autonomię rzeczy, „nie-pozwalający bytom być”, sprawiający, że zarówno natura, jak i sam człowiek podlegają uprzedmiotowieniu. Nowoczesna technika — w przeciwieństwie do starożytnej *techné*, służącej samoujawnieniu się tego, „co już obecne”, będącej „przyzwoleniem na nadejście”, „powołaniem do bycia” — dąży przede wszystkim do eksploatacji przyrody w celu osiągnięcia praktycznych korzyści: w horyzoncie „ze-stawu” rzeka „odślania się jedynie jako źródło energii”, las jest wyłącznie dostarczycielem drewna, a człowiek staje się „materiałem (zasobem) ludzkim”¹².

Zwłaszcza eksploatacja użytecznych „zasobów ludzkich” w postaci dwudziestowiecznego niewolnictwa (łagry i lagry), a nawet przetwarzanie „odpadków ludzkich”, wpłynęły na samopostrzeganie i samorozumienie siebie przez człowieka XX wieku, a tym samym na ewolucję obrazu Boga w twórczości literackiej. A że ewolucja dziejów współczesnych ma charakter dynamiczny, a miejscami wręcz rewolucyjny — tempo następujących po sobie obrazów Boga jest oszałamiające. Nic więc dziwnego, że są to wyobrażenia nieprzystające do siebie i trudno znaleźć jakies elementy ciągłości.

¹¹ J. Young, *Heidegger, filozofia, nazizm*, tłum. H. Szlapka, Warszawa–Wrocław 2000, s. 175–178, 193.

¹² J. Adamowska, *Różewicz i Herbert. Aksjologiczne aspekty twórczości*, Kraków 2012, s. 112/123. Autorka przywołuje znaną wypowiedź Martina Heideggera *Pytanie o technikę*, tłum. K. Wolicki, [w:] idem, *Budować, mieszkać, myśleć*, red. K. Michalski, Warszawa 1977.

Po „śmierci Boga”

Poza historią w XX wieku zasadniczo zmieniła się filozofia, a jej umownym punktem zwrotnym jest Fryderyk Nietzsche, którego radykalna wizja zburzyła wszelkie dotychczasowe fundamenty europejskiej filozofii¹³. Nietzsche przekonał europejskie elity intelektualne, że nie istnieje świat, poza widzialnym, a jego wszelkie metafizyczne fundamenty są ułudą. Ogłoszone czy raczej zdiagnozowane przez filozofa nadejście epoki nihilizmu należało zarazem rozumieć jako kres wartości najwyższych, takich jak całość, sens, czy cel¹⁴. Nie dość na tym. Absolutna immanencja tego świata (który można przecież poznać dzięki nauce) została zakwestionowana dzięki podważeniu wiary w formy naszego naukowego poznania, a następnym krokiem było zakwestionowanie realności rzeczy i kategorii, jak ruch, jedność i pozostałe pojęcia wypracowane przez europejską filozofię. Skoro również warunki naszego poznania zostały podważone w swej obiektywności, to i radykalizm sceptycyzmu osiągnął swoje maksimum w tzw. mocnym nihilizmie, rozumianym jako utrata wartości absolutnych¹⁵. Ostatnim — logicznie — krokiem była likwidacja samego podmiotu jako „podmiotu twardego”.

Tak zwany przewrót nietzscheański rozumiany jest jako koniec platońsko-chrześcijańskiej wizji świata, co najdobitniej sformułował Martin Heidegger¹⁶. W literaturze przełomu XIX i XX wieku obawa przed światem bez Boga (a więc nihilistycznym) zaowocowała sławną formułą Dostojewskiego: „Jeśli Boga nie ma,

¹³ Był to w rzeczywistości proces dłuższy, a nawet samo pojęcie nie należy do Nietzschego — o „śmierci Boga” pierwszy pisał Hegel, w zaniku religijnie rozumianej transcendencji widząc szanse dla uwolnienia filozofii od religii (patrz: idem, *Wykłady z filozofii religii*, t. 1, tłum. Ś. F. Nowicki, Warszawa 2006, s. 18.).

¹⁴ M. Januszkiewicz, badacz współczesnego nihilizmu (w rozdziale *Nihilizm i nowoczesność*, [w:] idem, *W poszukiwaniu sensu. Hermeneutyka i phronesis*, Poznań 2017) przytacza najważniejsze formuły, które rządzą współczesnym myśleniem europejskim, a które uważa za równo-ważne; są to: „Wszystko co stałe rozplywa się w powietrzu, a to co święte desakralizuje się” (K. Marks), „Bóg umarł” (F. Nietzsche), „Jeżeli Boga nie ma, to wszystko wolno” (F. Dostojewski), „Odczarowanie świata” (M. Weber). Wspomniany badacz, przywołując opinie takich myślicieli jak Gilles Deleuze czy Karl Jaspers, twierdzi, że słowa Nietzschego nie mają charakteru spekulatywnego (nie chcą objawić ostatecznej prawdy o istnieniu bądź nieistnieniu Boga), ale mają charakter „dramatyczny” i objawiają stan ducha nowoczesności (patrz: G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, tłum. B. Banasiak, Warszawa 1998, s. 162 i n.; K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, tłum. D. Stroińska, Warszawa 1997, s. 194 i n.). Na temat różnych form nihilizmu patrz: T. Gadacz SP, *Myślenie z wnętrza nihilizmu*, [w:] „ZNAK” 1998/12, <https://opoka.org.pl/biblioteka/F/FH/z_wnetrza_nihilizmu.html> [dostęp: 2019.02.12]; V. Possenti, *Filozofia po nihilizmie*, tłum. J. Merecki, Lublin 2003.

¹⁵ F. Nietzsche, *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki, Kraków 2003, s. 11. J. Wasiewicz, *Oblicza nihilizmu. Z dziejów nihilizmu europejskiego w XIX w.*, Wrocław 2010; M. Januszkiewicz, *Horyzonty nihilizmu*. Gombrowicz, Borowski, Różewicz, Poznań 2009.

¹⁶ Heidegger powiada: „miana w myśli Nietzschego używane są do oznaczenia świata nadzmysłowego w ogóle. Bóg to miano sfery idei i ideałów. Owa sfera tego, co nadzmysłowe, od czasu Platona, a dokładniej mówiąc, od późno-greckiej i chrześcijańskiej wykładni filozofii platońskiej, uchodzi za prawdziwy i rzeczywiście autentyczny świat. W odróżnieniu od niego świat zmysłowy jest jedynie światem, zmiennym i dlatego czysto pozornym i nierzeczywistym. (...) Słowa znaczą: świat nadzmysłowy utracił swą skutkującą siłę; nie daje żadnego życia” (M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, tłum. K. Wolicki, [w:] idem, *Drogi lasu*, Warszawa 1977, s. 177).

to wszystko wolno”¹⁷. Na płaszczyźnie filozofii i socjologii zwrot ów skutkował tzw. odczarowaniem świata i obserwacją realnej sekularyzacji społecznej i kulturowej, o jakiej marzyli racjoniści-ateiści od czasów Oświecenia¹⁸. Zmaganie się polskiej literatury z kwestią Boga przez cały wiek XX odbywa się w „odczarowanym świecie” i jest próbą znalezienia jakiegoś *modus vivendi* między zracjonalizowaną kulturą (europejską cywilizacją) a przecuciem sacrum, oszalałymi możliwościami techniki a pierwiastkiem irracjonalnym w człowieku, rozbiciem świata a marzeniem o rzeczywistości rozumianej jako sensowna całość¹⁹, o której braku z taką brutalną perfekcją pisze Max Weber:

Wzrastająca intelektualizacja i racjonalizacja nie oznacza zatem wzrostu powszechnej wiedzy o warunkach życiowych, którym podlegamy. Oznacza ona coś innego: wiedzę o tym, albo wiarę w to, że gdyby tylko człowiek tego chciał, to mógłby w każdej chwili przekonać się, że nie ma żadnych tajemniczych, nieobliczalnych mocy, które by w naszym życiu odgrywały jakąś rolę, ale wszystkie rzeczy można w zasadzie opanować przez kalkulację²⁰.

Weber nie pozostawia złudzeń co do przedmiotu poznawanego przez rozum praktyczny, „kalkulujący”, „interesowny”. Co dają nauki szczegółowe? — Władzę. Ale jest pewne, że niczego nie mogą powiedzieć o sensie świata i jaki jest skutek ich dokonań:

Oznacza to jednak odczarowanie świata. Nie jesteśmy już jak dzicy, którzy w takie moce wierzyli i sięgali do magicznych środków, by duchy te opanować lub przebłagać. Rolę tę spełniają dziś techniczne środki i kalkulacja. To właśnie oznacza przede wszystkim intelektualizacja jako taka. Czy jednak ów proces odczarowywania dokonujący się od tysiącleci w kulturze zachodniej i w ogóle ów „postęp”, którego nauka stanowi organiczną część i siłę napędową, posiada jakikolwiek sens wykraczający poza dziedzinę tego, co czysto praktyczne i techniczne?²¹

¹⁷ Poniekąd odpowiedzią na to antynihilistyczne stanowisko była próba zbudowania etyki nihilistycznej przez Jeana Paula Sartre’a, (idem, *Byt i nicność. Zarys ontologii fenomenologicznej*, Kraków 2007).

¹⁸ Szerzej na ten temat pisze J. A. Kłoczowski w rozdziale *Max Weber przygotowuje postsekularyzm*, [w:] idem, *U źródeł nowoczesnego myślenia...*, op. cit., s. 31–40.

¹⁹ Metodologia badań literackich usiłuje ustalić zasadnicze sposoby postępowania z tekstami podejmującymi zagadnienie sacrum w literaturze, a także ustalić normy i reguły takiego postępowania, patrz: K. Dybiak, *Trudne spotkanie. Literatura polska XX wieku wobec religii*, Kraków 2005; H. G. Frankfurt, *O prawdzie*, tłum. H. Jankowska, Krosno 2008; W. Gutowski, *Wśród szyfrów transcendencji. Szkice o sacrum chrześcijańskim w literaturze polskiej XX wieku*, Toruń 1994; *Interpretacja kerygmaticzna. Doświadczenia — re-wizje — perspektywy*, red. J. Borowski, E. Fiała, I. Piekarski, Lublin 2014; M. Jasińska-Wojtkowska, *Horyzonty literackiego sacrum*, Lublin 2003; M. Maciejewski, „Ażeby ciało powróciło w słowo”. *Próba kerygmaticznej interpretacji literatury*, Lublin 1991; H. R. Niebuhr, *Chrystus a kultura*, tłum. A. Pawelec, Kraków 1996; P. Nowaczyński, *Z historii i teorii badań nad literaturą religijną*, [w:] idem, *Studia z literatury XX wieku*, Lublin 2004; *Sacrum w literaturze*, red. J. Gotfryd, M. Jasińska-Wojtkowska, S. Sawicki, Lublin 1983; S. Sawicki, *Z pogranicza literatury i religii. Szkice*, Lublin 1978; D. Siwicka, *Surowe oko kerygmatu*. „Teksty Drugie” 1992, nr 3; I. Sławińska, *Moja gorzka europejska ojczyzna. Wybór studiów*, oprac. O. Sieradzka, Warszawa 1988; *Potrzeba sacrum. Literatura polska okresu PRL-u*, red. M. Ołdakowska-Kuflowa, W. Felski, Lublin 2012; Z. Zarębianka, *Czytanie sacrum*, Kraków 2008; Z. Zarębianka, *Poezja wymiaru sanctum. Kamieńska — Jankowski — Twardowski*, Lublin 1992.

²⁰ M. Weber, *Nauka jako zawód i powołanie (Wissenschaft als Beruf)*, tłum. P. Dybel, [w:] Z. Krasnodębski, *Max Weber*, Warszawa 1999, s. 206.

²¹ Ibidem.

Pogrzebanie metafizyki i sytuacja zamknięcia się w absolutnej immanencji świata powoduje, że jednym z największych problemów egzystencjalnych staje się bezsensowność nie tyle życia, co śmierci. Na wiele lat przed pojawieniem się egzystencjalistów Max Weber pisze:

Człowiek cywilizowany [...], wprzęgnięty w proces ciągłego wzbogacania cywilizacji własną myślą, wiedzą i problemami, może być wprawdzie zmęczony życiem, ale nie jest go syty. [...] A skoro śmierć jest pozbawiona sensu, pozbawiona jest go również cywilizacja jako taka, która właśnie przez swoją bezsensowną postępowość odciska na życiu piętno bezsensowności²².

Usunięcie metafizycznego gruntu przez wpływowych filozofów XX wieku nie przerwało jednak namysłu nad istotą religii i stosunkiem człowieka do Transcendencji. Podczas seminariów w ramach grantu *Obrazy Boga* kwestię podejmuje Jan Andrzej Kłoczowski:

Czym jednak jest religia w swej istocie? Czy wystarczy przywołać słowo „Bóg”, aby sprawa stała się oczywista? Krytyczny człowiek nowożytnej Europy zaczął podważać to przekonanie. Skoro religia oznacza więź pomiędzy Bogiem a człowiekiem, to przedmiotem debaty na jej temat staje się nie tylko istnienie Boga (niejednokrotnie kwestionowane przez przedstawicieli nauki), ale także sam człowiek. Jeżeli Boga nie ma, to człowiek religijny jest człowiekiem zagubionym, mylnie szukającym w Bogu spełnienia sensu swojego życia. Czy religia jest platonizmem dla prostaczków, jak głosił Friedrich Nietzsche? Czy uwaga Karola Marksa o „opium ludu”, udręczonego wyzyskiem i tęsknie wyglądającego sprawiedliwości niebiańskiej, była trafna? A może religia w obecnej postaci jest tylko pozostałością archaicznych kultów, przy pomocy których nasi przodkowie starali się zażegnać lęk, jaki rodziła w nich świadomość śmierci?²³

Projektowana samowystarczalność świata i człowieka wyzwolonego z okowów religii i metafizyki — „absolutna immanencja” — doprowadziły do „terroryzmu”, jak ks. Józef Tischner nazwał zamknięcie się człowieka w wymiarze ziemskiej nadziei: „Terryzm wiąże całą nadzieję świata z doczesnością i domaga się od niego zgody na scenę jako jego ostateczność. Jest ślepy na przygodność, metaforyczność, względny charakter sceny [czyli świata — przyp. J.M.R.]”²⁴. Terryzm to także połączenie władzy racjonalistycznego rozumu (dostrzegającego wyłącznie to, co powszechne, policzalne i abstrakcyjne) oraz techniki umożliwiającej bezgraniczne eksploatowanie przyrody, co doprowadziło do jednopłaszczyznowej wizji świata i niezhierarchizowanej nadziei. Filozoficzne aporie, na jakie natrafia myśl pozbawiona Boga, a właściwie Absolutu, doprowadziła do kryzysu oświeceniowego światopoglądu i wykształcenia się postmodernizmu²⁵.

²² Ibidem.

²³ J. A. Kłoczowski, *U źródeł nowoczesnego myślenia...*, s. 11.

²⁴ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 358.

²⁵ Por. *Postmodernizm. Antologia przekładów*, wyb. i oprac. R. Nycz, Kraków 1997.

Postsekularyzm

Dwudziesty wiek nie potwierdził tezy Augusta Comte'a, który dla dziejów ludzkości przewidział trzy etapy: magiczny, metafizyczny i naukowy²⁶. Wiek sekularyzacji (w czym główną rolę należy przypisać cywilizacji europejskiej) nie spełnił pokładanych w nim oświeceniowych nadziei, co doprowadziło do myśli postsekularnej. Sam termin wprowadził do filozofii Jean-François Lyotard w 1979 roku (*La Condition postmoderne*)²⁷, ale odejście od ducha scjentyzmu, a nawet marksistowskiej utopii społecznej nie jest zasadniczym wyznacznikiem. Ruch nie jest ani konsekwentny, ani jednolity i chyba jedynie optymistyczna idea nieustannego postępu została definitywnie porzucona. Jak różnorodne może być samorozumienie postsekularystów świadczy książka pod redakcją Piotra Bogaleckiego i Aliny Mitek-Dziemby *Drzewo poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*²⁸. Opisując zjawisko, Michał Januszkiewicz konstatuje:

O postsekularyzmie mówić można, jak wiadomo, z różnych perspektyw światopoglądowych, np. chrześcijańskiej, szeroko pojmowanych religii monoteistycznych, New Age i innych rozmaitych sekt; refleksję postsekularną podejmują filozofowie będący zdeklarowanymi ateistami (jak Alain Badiou, Richard Rorty, Jean-Luc Nancy czy Slavoj Žižek) bądź podejmujący „autorskie” projekty filozoficzne, jak postsekularyzm judaistyczny (i antychrześcijański zarazem) proponowany przez Agatę Bielik-Robson. (...)

Przez postsekularyzm rozumiem zjawisko nierozzerwalnie związane z zachodnią kulturą nowoczesną, w obrębie której pojawia się potrzeba i pragnienie przemyślenia na nowo i krytycznie konsekwencji wynikających dla tej kultury z faktu jej sekularyzacji. Innymi słowy: postsekularyzm nie jest czymś, co chronologicznie następuje po sekularyzmie (przedrostek „post-” jest tu mylący), ale pewną tendencją, która ujawnia się w obrębie zsekularyzowanej kultury Zachodu. Oznacza to zarazem, że postsekularyzmu nie należy też postrzegać po prostu jako „powrotu religii”, choć — nie da się ukryć — sformułowanie to brzmi efektownie. Odnosiłoby się ono jednak do pewnego aspektu refleksji postsekularnej. Postsekularyzmu nie należałoby także utożsamiać z wszelką współczesną refleksją o tematyce teologicznej czy religijnej (np. socjologia religii, filozofia religii), ale tylko z tą jej częścią, która dotyczy namysłu nad duchowością zachodniego świata nowoczesnego²⁹.

Naiwna wiara spadkobierców Oświecenia, że religia zniknie w sensie socjologicznym, a także jako potrzeba duchowa „człowieka racjonalnego”, została zdemistyfikowana przez rzeczywistość. Leszek Kołakowski — o czym przypomina

²⁶ Trójkowa „fazowość” naszej cywilizacji ma od czasów Hegla niesłychane powodzenie, dość wspomnieć postmodernistyczne wizje (epoka przednowoczesna, nowoczesna i ponowoczesna) czy pogląd Johna Caputo, który mówi o epoce sakralnej, sekularyzacji i postsekularnej.

²⁷ J. F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997.

²⁸ *Drzewo poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, red. P. Bogalecki, A. Mitek-Dziemba, Katowice 2012.

²⁹ M. Januszkiewicz, *O postsekularyzmie z perspektywy hermeneutycznej*, [w:] *Szkoda, że cię tu nie ma. Filozofia religii a postsekularyzm jako wyzwanie nowych czasów*, red. M. Ciesielski i K. Szewczyk-Haake, Instytut Myśli Józefa Tischnera i JMR Trans-Atlantyck, Kraków 2018, s. 14.

w swym eseju Januszkiewicz — jako jeden z pierwszych nie tylko zwrócił uwagę na falsyfikację tezy o sekularyzmie, ale poza jej wymiarem socjologicznym i psychologicznym zaproponował trzecie rozumienie sekularyzacji: zatarcie granicy między *sacrum* i *profanum*, które prowadzi — także intelektualnie — w ślepy zaułek:

Kiedy sens sakralny ulatuje z kultury, sens *toutcourt* ulatuje także. Razem z zanikiem *sacrum*, które narzucało granice doskonalenia *profanum*, upowszechniać się musi jedno z najniebezpieczniejszych złudzeń naszej cywilizacji: złudzenie, iż przekształcenia życia ludzkiego nie znają barier, że społeczeństwo jest „w zasadzie” doskonale plastyczne i że plastyczność tę i tę zdolność do doskonalenia kwestionować, to przeczyć całkowitej autonomii człowieka, a więc samego człowieka zanegować. Złudzenie to jest nie tylko szaleńcze, ale wiedzie do rozpacz³⁰.

W polskiej nauce szczególnie głośna jest wersja postgnostycka. W autopromocyjnym samookreśleniu postsekularyzm należy do najnowszych zdobyczy myśli filozoficznej:

W dzisiejszej awangardzie humanistycznej toczy się wielka walka między zwolennikami „absolutnej immanencji”, która nie dopuszcza w myśleniu o świecie jakiegokolwiek transcendentnej hipotezy, a rzecznikami „immanencji wzbogaconej”, która chciałaby móc pamiętać o instancji transcendentnej, choćby w postaci śladowej. Pierwsza linia pozostaje wierna nowoczesnemu ideałowi sekularyzacji, chcącemu wygnać ze świata wszelkie pozostałości wiary religijnej jako, słowami Kanta, „zależności od obcego duchowego kierownictwa”, które nie pozwala się ustanowić człowiekowi jako w pełni dojrzały i autonomiczny podmiot³¹. Ta druga zaś wyrasta z kontestacji tego ideału, coraz silniej przekonana, że sama konstytucja jednostki wolnej i podmiotowej jest w jakiś sposób pochodna od religijnej normy sformułowanej tylko na gruncie judeochrześcijaństwa. (...) Dla jednych religia to przeszkoda na drodze do wyzwolenia — dla drugich religia, choć szczególnie pojęta, to gwarant, że człowiek nadal będzie do wyzwolenia dążyć³².

Stanowisko Bielik-Robson (a raczej całego nurtu) nie pozostawia chrześcijanom żadnych złudzeń, że zostaną zaakceptowani, ponieważ „nie każda postać religii budzi sympatię i zainteresowanie postsekularystów”, a jedynie „nowoczesna”, czyli „kooperująca z oświeceniem”³³.

Bielik-Robson chyba jednak zdaje sobie sprawę z niewielkiej atrakcyjności i trudnej akceptacji tak spreparowanej religii, skoro powołuje się na niewielkie

³⁰ L. Kołakowski, *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*, [w:] idem, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1983, s. 172.

³¹ I. Kant, *Co to jest oświecenie?*, tłum. A. Landman, [w:] *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historiograficzne*, Toruń 1995, s. 53.

³² *Deus otiosus. Nowoczesność w perspektywie postsekalnej*, red. A. Bielik-Robson i M. A. Sosnowski, Warszawa 2013, s. 6. W tym miejscu trzeba dodać, że o ile pierwsza grupa to np. Nietzsche, a później Gilles Deleuze, o tyle do drugiej Bielik-Robson zalicza takich myślicieli, jak Jürgen Habermas (idem, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 2005) oraz Slavoj Žižek (idem, *Kruchy absolut. Czyli dlaczego warto walczyć o chrześcijańskie dziedzictwo*, tłum. M. Kropiwnicki, Warszawa 2009).

³³ Określenie Habermasa (*Deus otiosus...*, s. 6–7.).

zainteresowanie jej seminarium poświęconemu postsekularyzmowi. Ateiści — według jej sprawozdania — nie rozumieją, po co jeszcze filozofia ma się zajmować religią, skoro sprawa została definitywnie zamknięta, a studenci z „wyznaniami normatywnymi” (chodzi chyba po prostu o studentów wierzących?) nie potrafią się znaleźć w proponowanej przez postsekularystów formule religijności: „Twierdzą, że jest to religia nieistniejąca, filozoficznie spreparowana, a na dodatek instrumentalnie wykorzystywana przez myśl nowoczesną”³⁴. Wydaje się, że wypowiedź autorki dowodzi, że zwyczajnie nie rozumie, czym dla wierzących jest religia, skoro dziwi ją taka reakcja i dla własnego komfortu psychicznego upraszcza sobie zadanie, sądząc, że jest to wynik bezmyślności wierzących, którzy przeżywają „szok poznawczy, kiedy naraz wyuczony na katechizmie student odkrywa, że religia to coś więcej niż tylko archaiczny zestaw dogmatów — że to także wielka metafizyczna spekulacja”³⁵. Pomińmy obraźliwe kategorie, w jakich człowieka wierzącego ujmuje redaktorka *Deus otiosus*, ale postulat, aby człowiek religijny miał z jakiś powodów przyjmować na wiarę, że Bóg jego wiary musi być rozważany (albo powinien być pojmowany) jako ktoś „w postaci śladowej, widmowej, zaprzęskiej”, a więc *Deus absconditus* (Bóg nieobecny) lub *Deus otiosus* (Bóg, który się wycofał) — jest raczej kuriozalny. Przecież to właśnie jego wiara — jeśli mocna, trwała i głęboka — ma być sprzeciwem dla idei Boga „niechcianego, zepchniętego w nieważkość, schowanego do lamusa — typowego Boga epoki nowożytnej”³⁶. A właśnie element „misyjności”, wpisany w religię, kłóci się z „misyjnością” postsekularystów, którzy według omawianych teorii sądzą, że jedyna dziś „autentyczna” religijność jest gnostycka (cokolwiek znaczy ta definicja)³⁷.

Nieufność wobec intencji Bielik-Robson budzi też fakt, że przywołując tradycje krytyki religii, powołuje się na Kanta, który przecież próbował — w myśl ideałów swojej epoki — znaleźć racjonalne jądro „religii naturalnej” i przeciwstawić się wojnom religijnym, natomiast pomija teorie i działania uczniów Hegla, zwłaszcza marksistów, którzy nie tylko wypracowali pojęcie „opium ludu” (a następnie „opium dla ludu”), a uczyniwszy religii zarzut świadomego oszustwa, przeszli w Rosji Sowieckiej do czynów, czyli masowych mordów „funkcjonariuszy kultu” — jak nazywano kler i aktywnych wiernych. Co zaś do „kooperacji z oświeceniem”, to warto pamiętać, że pierwsze nowożytne ludobójstwo w Europie miało miejsce w Wandei, gdzie katolików wymordowała armia Rewolucji Francuskiej. Autorka zaś sugeruje, że obecne odejście od sekularyzmu do postsekularyzmu dzieje się za sprawą współczesnych marksistów³⁸, nie wspominając jakichkolwiek zaszłości historycznych.

³⁴ Ibidem, s. 7.

³⁵ Ibidem.

³⁶ Ibidem, s. 8.

³⁷ Ibidem, s. 9.

³⁸ Bohaterem jest np. Slavoj Žižek, autor książki *Kukła i karzeł. Perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa*, tłum. M. Kropiwnicki, Wrocław 2006.

Przy wszystkich możliwych zastrzeżeniach wobec postsekularnych dociekań, obserwacja wskazująca, że religia ani głód wiary nie zamarły wraz z postępem, jest objawem postępu w myśli sekularnej. Czy postnowoczesność jest kolejnym zagrożeniem czy raczej szansą dla namysłu nad religią — jest kwestią sporną. Optymistą w tym względzie jest na przykład wspomniany już Michał Januszkiewicz³⁹.

Różewicz — przemysłana idea śmierci Boga

Chybotliwe obrazy odchodzącego Boga, koncepcja zatartych czy słabo widocznych „śladów”, jakie po nim pozostały, trudność ze zrozumieniem niewyraźnych lub niejasnych przekazów — wszystkie te idee (zwłaszcza autorstwa filozofów niemieckich) można znaleźć w twórczości Różewicza. Trzeba jednak zgłosić istotne zastrzeżenie: poeta — choćby z powodu wielkiej zażyłości z Biblią — bliższy jest poglądom Hansa Jonasa, który podkreśla, że koncepcja Boga niepoznawalnego (*Deus absconditus*), a zwłaszcza Boga całkiem ukrytego, jest nie do pogodzenia z biblijną wizją, w której mowa o komunikowaniu się poprzez przykazania, prawo i objawienia proroków⁴⁰. Postsekularna myśl w jednym jeszcze aspekcie mija się z mentalnością poety: w kwestii wiary jako łaski. Przemysław Dakowicz, chcąc zajrzeć w głąb osobowości poety, czytał pod tym kątem korespondencję z Nowosielskim, ale — jak powiada — znalazł człowieka wyjątkowo konsekwentnego, ponawiającego

[t]e same, niemal rytualne gesty. Nie jest to jednak konsekwencja zadeklarowanego ateisty. [...] Jedną z najbardziej przejmujących wypowiedzi o konsekwencjach niewiary znalazła się w liście z maja 1969 roku, w którym poeta zastanawia się nad przyczyną własnego obezwładniającego przygnębienia: „Czy to nie jest smutek zwierzęcia (człowieka niewierzącego?). Smutek przejścia z istoty ludzkiej w istotę zwierzącą... a może jest to smutek przedmiotu (rzeczy). Ale przedmiot nie odczuwa smutku i zniechęcenia⁴¹.

Badacz wskazuje na grę słów (z-wierzę = ktoś, kto rozstał się z wiarą) i związek z wierszem *Kamieniolom* (T), w którym mowa o „dziwacznym, metafizycznym ssaku”, a także przytacza wielokrotnie powtarzane określenia wzięte w cudzysłów: „ateista”, „mniej wierzący” i „bezbożny”, używane na ogół w sformułowaniach wskazujących na „żart, kpinę i autoironię”⁴². W czasie swych badań Dakowicz znajduje pogląd wyrażony *expressis verbis* przez poetę deklarującego, że „wiara jest niezwykłą łaską. Kto jest nią obdarzony, jest człowiekiem szczęśliwym” (TRJN 427). „Wiara jest łaską” — mówi autor *Płaskorzeźby* — a badacz jego twórczości konkluduje: „Szafarką łask bywa historia”⁴³. W świetle likwidacji metafizycznej sankcji, postsekularnej

³⁹ M. Januszkiewicz, *O postsekularyzmie...*, s. 13–34.

⁴⁰ A. Bielik-Robson cytuje fragmenty z książki Hansa Jonasa, *Mortality and morality. A search for the God after Auschwitz*, Chicago 1996, s. 140. Cyt. za *Deus otiosus...*, s. 28.

⁴¹ P. Dakowicz, *Poeta (bez)religijny. O twórczości Tadeusza Różewicza*, Łódź 2015, s. 67.

⁴² Ibidem, s. 68.

⁴³ Ibidem, s. 71.

wizji odchodzącego Boga oraz nie wszystkim danej łaski wiary zrozumiałe są te wiersze Różewicza, które rozpatrują kwestię odejścia Boga od człowieka i odejścia człowieka od Boga. Jest ich wiele i można by ułożyć z nich sporą antologię. Niektóre z nich były przywoływane z powodu swych związków z innymi tematami. Ale jeden utwór, *bez (P)*, napisany w 1989 roku przez niemłodego już poetę, zbiera cały istotny sens tragicznego doświadczenia życiowego zabójcy Boga:

życie bez boga jest możliwe
życie bez boga jest niemożliwe

Przekaz jest jasny i dobitny, choć sformułowany jako, może pozorny, paradoks: odrzucony przez Boga człowiek nie umiera, więc jego biologiczna egzystencja nie wydaje się zagrożona, ale zatraciła swój sens. Możliwość biologiczna nie przekłada się na możliwość aksjologiczną. Bycie nie musi być byciem wartościowym. Istnienie i sens żyją równolegle jak dwa wersy wiersza. Wiersz *bez*, napisanego pół wieku po *Lamencie* (NIE), nie czyta się już w kontekście wojennego bezmiaru cierpienia. Tłem jest sytuacja współczesnej kultury po „ogłoszeniu śmierci Boga”. Utwór nie zajmuje się kwestią (nie)istnienia Stwórcy — bo skoro „odszedł”, to na pewno był, a może jeszcze gdzieś jest? Choć nie wiadomo ani gdzie, ani po co⁴⁴. To charakterystyczna cecha „religijnych/anty-religijnych” wierszy Różewicza: nie ma w nich tradycyjnego ateizmu, polegającego na prostej negacji istnienia Boga albo na maksymalistycznym indyferentyzmie. Obecność Boga lub jego brak to sprawa boleśnie ważna, a jednocześnie nie do końca jasna, i dlatego kwestia ta ciągle powraca, szczególnie w późnych utworach poety. Ta uporczywość wskazuje na obsesję na punkcie poszukiwania śladów.

Jeśli wziąć pod uwagę wyraźnie modlitewny ton niektórych fragmentów wiersza, a także bezpośrednie zwroty do „Ojca”, można przyjąć, że bohater lub autor wiersza (ich związek lub tożsamość jest kwestią interpretacji) uznaje jakieś jego istnienie, a może nawet możliwość kontaktu. Początek utworu sugeruje, że śmierć Boga może niekoniecznie jest ostateczna i być może jest zjawiskiem jedynie subiektywnym? W każdym razie czytanie trzeciego i czwartego wersu łącznie lub rozłącznie (z uwzględnieniem przerzutni lub nie) nie jest bez znaczenia:

największym wydarzeniem
w życiu człowieka
są narodziny i śmierć
Boga

Rozczłonkowanie tekstu i zastosowanie przerzutni pozwalają na zawieszenie głosu i podwojenie sensu, bo — jak się okazuje — wyrażone w liczbie pojedynczej „najważniejsze wydarzenie” to w istocie dwa najważniejsze momenty dotyczące

⁴⁴ Por. M. Januszkiewicz, *Poeta „słabej” wiary*, [w:] idem, *Horyzonty nihilizmu*, s. 251–266, s. 355–364.

życia człowieka i życia Boga. Że nasze ludzkie doświadczenia są dla nas ważne, raczej przekonywać nie trzeba, skoro nawet pewien typ samobójstwa bywa afirmacją istnienia. Ale jak w kontekście braku wiary interpretować „ważność” życia Boga? Sprzeczność jest tylko formalna. Ateizm obojętny, czyli indyferentyzm, jest oczywistym wyrazem bezwartościowości istnienia transcendencji. Ateizm walczący docenia nieistnienie przeciwnika w istniejących wiernych, z którymi trzeba walczyć, aby porzucili swoje zabobony. Ale śmierć Boga nie jest sprawą obojętną, jeśli pozostaje po nim pustka, jakiś dojmujący brak. Faktu, że może istnieć „ateizm bolesny”, dowodzi lektura innych wierszy Tadeusza Różewicza, jak *Cierń* (RE). A że sprawa nie jest błaha, czytamy w jednym z licznych poetyckich pojedynków ze spuścizną Dostojewskiego (***Dostojewski mówił*, W):

bez Jezusa
nasza mała ziemia
jest pozbawiona wagi

Podobnie jest w wierszu *bez* (P), w którym nie da się zauważyć cienia zadowolenia z powodu „śmierci Boga”. Należy podkreślić, że chociaż w utworze znajdujemy zwroty do Ojca, to jedyną osobą Trójcy Świętej, która się narodziła i umarła, jest Jezus. Wynika z tego, że mamy do czynienia nie tylko z możliwą aluzją do diagnozy Nietzschego, ale także do Ewangelii. Tak czytany fragment zapewnia, że narodził się i śmierć, a więc życie Jezusa, to największe wydarzenie w życiu człowieka, po czym następuje lament:

ojcze Ojciec nasz
czemu
jak zły ojciec
nocą
bez znaku bez śladu
bez słowa
czemuś mnie opuścił
czemu ja opuściłem
Ciebie

Kto jest odpowiedzialny za separację Ojca i syna? Pojawiają się dwa możliwe wyjaśnienia. Odpowiedź pierwsza brzmi: Bóg. Odpowiedź druga brzmi: ja. Ale nie mamy do czynienia z alternatywą „albo–albo” — obie sugestie traktowane są jako prawdziwe, choć opis winy Boga jest bardziej rozbudowany, a własny wkład autora został dyskretnie pominięty. Najpierw pojawia się obraz współczesnego ojca, który porzuca rodzinę (poeta wykorzystuje tutaj XX-wieczny stereotyp nieodpowiedzialnego mężczyzny, a może też szczegół autobiograficzny), ale ta figura zostaje natychmiast skontrowana wyznaniem własnej winy.

W młodzieńczym wierszu *Lament* (NIE) mamy do czynienia z mocnym *antycredo* i tylko tytuł oraz forma psalmu wskazują na ból bohatera, który wie, że jest

to wyznanie pełne rozpacz i krzyku. W pół wieku później starcza refleksja po wielkiej stracie jest cicha i melancholijna, pełna skargi, ale i wyznania win — miejscami przypomina modlitwę i nawiązuje do Modlitwy Pańskiej oraz ostatnich słów Jezusa na krzyżu. Pojawia się też dwuznaczna ocena zniknięcia Boga z życia bohatera wiersza. Z jednej strony przywiązuje się do tego faktu wagę najwyższą, z drugiej — zwraca się uwagę na jego znikomy wpływ, sytuacyjne rozmycie się faktu w kulturze, która przecież bez Boga obywateli na co dzień. Wydaje się, że ta sprzeczność wynika ze zmiany perspektywy opisu. Podobnie jak z dwuwersem:

życie bez boga jest możliwe
życie bez boga jest niemożliwe

Paralela czy też antynomia dwuwersu, którą skłonni są widzieć niektórzy badacze⁴⁵, jest pozorna, ponieważ każda wypowiedź pisana jest z innego punktu widzenia i zmienia się jej nacechowanie aksjologiczne. Świat po „śmierci Boga” różni się od świata przed jego śmiercią. Nic nie jest już wartościowe, bo zniknęły wartości, a może nawet wiedza na ten temat. Dlatego należy stwierdzić stanowczo: to nie jest paralela, lecz wniosek.

Obraz Boga w twórczości Tadeusza Różewicza ujmowany był w różnych dyskursach badawczych. W mojej opinii niedostatecznie silnie akcentowano perspektywę biblijną i jej zasadniczy wymiar mierzony ideą bliźniego. Podstawą biblijnego świata — jej *arché* — jest przekonanie, że skoro człowiek jest dzieckiem Boga, to *k a ż d y j e s t b l i ż n i m* i wszelkie inne podziały między ludźmi, choćby nie wiadomo jak angażujące emocjonalnie lub intelektualnie, muszą przed tą zasadą ustąpić. Trzeba twardo powiedzieć, że usunięcie tego związku umożliwia zbudowanie nowej cywilizacji, która nie jest już cywilizacją judeochrześcijańską. Oczywiście, rozwój idei bliźniego — zgłębienie jej etycznego i antropologicznego znaczenia — nie miał historii krótkiej, a ewolucja nie przebiegała bezkonfliktowo. Świadomość, że każdy człowiek jest bliźnim, nie tyle zwyciężała, ile musiała nieustannie walczyć o zwycięstwo z postawami wykluczającymi lub zawężającymi pojęcie do własnej grupy etnicznej, religijnej albo socjalnej. Niemniej dynamika idei bliźniego zawsze dążyła do uznania, że każda istota ludzka jest w oczach Boga jego dzieckiem.

Chociaż w religii Żydów, a następnie chrześcijan używano wielu metafor określających Boga (Stworzyciel, Król, Pan), najważniejszym jego tytułem, który dzięki potęgze chrześcijaństwa stał się w Europie obrazem podstawowym, jest Ojciec. Ewangelie nie tylko przedstawiają centralną postać Chrystusa jako Syna, ale także wiernych podnoszą do godności Dzieci. Pojawienie się Friedricha Nietzschego i jego tezę o „śmierci Boga”, zdarzenia o niezwyklej doniosłości dla współczesnego namysłu nad kondycją ludzką, często są interpretowane jako koniec metafizyki.

⁴⁵ Tak np. P. Dakowicz, *Różewicz poeta (bez)religijny...*, s. 15.

Poniekąd jest to słuszna perspektywa, choć niekoniecznie jedyna i może nie najważniejsza. Wydaje się, że doszło do istotnej zmiany wizji człowieka — do zmiany antropologii. Powstaje pytanie, czy mord na Bogu, który metaforycznie opisuje Nietzsche, dokonał się na płaszczyźnie metafizycznej czy też etycznej? Odpowiedzi są odmienne w dziełach różnych pisarzy, ale chyba nie ma wątpliwości, że twórczość Tadeusza Różewicza przekonuje o załamaniu się etyki jako fundamentu antropologii. Czy jest to odpowiedź prawidłowa i czy raczej nie przyznać pierwszeństwa metafizyce — to inna sprawa. Wybór poety — słuszny czy nie — arbitralnie spór rozstrzyga, a zatem w tej perspektywie należy czytać jego dzieła.

Bóg i Absolut

Wielka literatura, jak każda wielka sztuka, objawia nam sens naszej egzystencji. W tym znaczeniu poezja jest działalnością na poły religijną, nawet jeśli powstaje poza religią, wbrew utwardzonym ścieżkom religijnych wyobrażeń, poza intelektualnym opracowaniem pojawiającym się w dogmatach, albo na szerokich oceanach metafizycznego lub mistycznego myślenia. Oczywiście, istnieje też piśarstwo rozrywkowe, tak jak tworzy się sztukę konsumpcyjną, służącą do prostego uprzyjemnienia życia, zabicia czasu, ku zabawie lub rozweseleniu. Ale ta użytkowa wersja, służąca rozrywce, choć bywa cenna i pożyteczna, może usuwać zmęczenie i organizować chwile wytchnienia, ale nie stanowi o wielkości literatury.

Wielcy poeci dysponują ową nieprawdopodobną możliwością zaproszenia nas do świata własnej walki o poznanie sensu życia — bitwy o zawsze niepewnym i nieostatecznym wyniku. Prawdę mówiąc, ich szanse na zwycięstwo — to znaczy absolutne porozumienie — są niewielkie, także ze względu na niemożliwą jasność przekazu. Paradoks polega na tym, że ogromna precyzja poetyckich obrazów, właśnie przez swoją potężną zasobność jest trudna do ogarnięcia, a poddana różnym interpretacjom i misinterpretacjom, często wprowadza zamęt — tym większy i mocniejszy, im bardziej otchłanny jest przekaz zawarty w metaforze. Inaczej mówiąc, szansa na nieporozumienie wzrasta wraz z głębią przekazu i jego doniosłością. Dzieje interpretacji ważnych utworów są dowodem na tę tezę. Poeta jest jak Apollo, o którego wieszczaniu Heraklit powiada: „Pan, którego wyrocznia znajduje się w Delfach, nie mówi i nie ukrywa, a tylko daje znak”⁴⁶.

Analizując poszczególne utwory literackie oraz postawy twórców, warto pamiętać, że polscy poeci nie wychowywali się w jakiejś nieokreślonej religii, ani nie odczuwali „niejasnej transcendencji”, ale zostali ukształtowani głównie przez katolicyzm (rzadziej protestantyzm lub prawosławie), który oferuje spójną, skomplikowaną i bogatą tradycję symboliczną, kształtującą wyobraźnię, emocje, a także intelekt, albo wyszli z kultury jeszcze starszej, bo judaistycznej, przez wieki

⁴⁶ Heraklit, B 93, [w:] W. Heinrich, *Zarys historii filozofii*, t. 1, Gebethner i Wolf, 1925.

obecnej w polskiej kulturze. Zróznicowany wewnętrznie, ale jednak spójny judeo-chrześcijański fundament — nawet jeśli konkretny autor fascynował się metafizyką Dalekiego Wschodu albo New Age — tak czy inaczej jest głównym punktem kulturowego odniesienia polskiej literatury⁴⁷.

Fakt urodzenia i wzrastania w kulturze prześląkniętej duchem judeo-chrześcijańskim powoduje, że wiara nie jest kwestią niedoskonałej wiedzy czy też niepewnego domysłu — jak traktuje ją myśl sekularna i postsekularna — ale sprawą **z a w i e r z e n i a**, a Bóg nie jest zwornikiem intelektualnej spekulacji, czyli Absolutem, ale Osobą⁴⁸. W religii nie chodzi o epistemologię lecz egzystencję. W Starym Testamencie „ojcem wiary” jest Abraham, który podejmuje ryzykowną podróż z ojczyzny w nieznaną, a nawet jest gotów zamordować własnego (upragnionego, jedyne!) syna — co jest zgorszeniem zarówno etycznym, jak i intelektualnym (Rdz 12, 1–4; 15,6; 21,5; 22,1–19). Symbolem wiary w Nowym Testamencie jest setnik — poganin i żołnierz wojsk okupacyjnych — któremu Jezus uzdrowia sługę (Łk 7, 1–10), a jego słowa — „Panie nie jestem godzien” — weszły do katolickiej liturgii. Wiara biblijna jest więc **o s o b i s t y m i w s p ó l n o t o w y m z a w i e r z e n i e m** (Hbr 1,11) i dlatego między innymi jest tak wrażliwa na okoliczności historyczne, skoro judeo-chrześcijański Bóg przejawia się w dziejach człowieka.

Wiara religijna i polska literatura ostatnich stu lat

Podwójny wymiar wiary, jako aktu ludzkiego zaufania oraz łaski danej od Boga, jest istotnym problemem w dwudziestowiecznej religijności literatów. Kwestia ta powraca bez względu na to, czy zajmujemy się duchowymi przeżyciami Juliana Tuwima, Józefa Wittlina, Jana Lechonia, Aleksandra Wata, Władysława Sebyły⁴⁹ czy też wyznaniem Tadeusza Różewicza na temat niemożliwości wiary, który jednocześnie wyśmiewa swych interpretatorów nazywających go „ateistą”⁵⁰.

Poeta — w przeciwieństwie do intelektualnego konstruktora metafizycznych spekulacji — potrzebuje Osoby, do której może wołać, z którą czasami chce się spierać lub nawet oskarżać Ją o zło historii, jak bywa to w poezji Mieczysława Jastruna, Krzysztofa Kamila Baczyńskiego czy Henryka Grynberga. W przeraźliwej samotności poeta może domagać się Głosu, jak Aleksander Wat, albo modlić

⁴⁷ Co nie znaczy, że tego rodzaju poszukiwania nie są obecne, patrz szkice o twórczości Edwarda Stachury i Ryszarda Krynickiego, patrz odpowiednie rozdziały w t. 2, *Obrazy Boga w literaturze...*

⁴⁸ Od czasów Oświecenia wiara rozumiana jest „racjonalnie”, czyli „epistemologicznie” jako mniemanie czy też opinia oparta o niewystarczające dane, czego przykładem może być uwaga Immanuela Kanta w *Metodologii transcendentnej*: „Mniemanie jest uważaniem [czegoś] za prawdę ze świadomością, że jest ono niewystarczające ani podmiotowo, ani przedmiotowo. Jeżeli to uważanie za prawdę jest tylko podmiotowo wystarczające i uważa się je zarazem za niewystarczające przedmiotowo — to nazywa się wiarą” (idem, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, t. 2, Warszawa 1957, s. 566).

⁴⁹ Patrz odpowiednie rozdziały w: t. 1, *Obrazy Boga w literaturze...*

⁵⁰ Por. J. M. Ruszar, *Mane tekel fares. Obrazy Boga w twórczości Tadeusza Różewicza*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2019.

się — jak to się dzieje w poezji Jerzego Lieberta i Karola Wojtyły, a nawet późnej twórczości Zbigniewa Herberta⁵¹. Raczej nie mamy do czynienia z sytuacją intelektualnego, zimnego, niezaangażowanego uczuciowo dyskursu, co wcale nie dziwi, skoro wiersze podejmują ważne kwestie egzystencjalne, a autorom nie chodzi o „rozmowę z Absolutem na migi” — jak żartobliwie wyraził się Herbert w korespondencji z Henrykiem Elzenbergiem⁵² — ale o kontakt z takim rodzajem transcendencji, dla której ludzkie losy nie są obojętne. Bóg nie może być mniej czy bardziej konieczną hipotezą, zwornikiem koncepcji, ale elementem osobistej więzi. Tymczasem — jak powiada autor *Tropów myślenia religijnego* — Boga żywej wiary wypiera Absolut, element skończonych, zamkniętych, racjonalnych systemów, a współczesna filozofia żyje „żałobą po Bogu”⁵³. Nic więc dziwnego, że są to wyobrażenia nieprzystające do siebie i trudno znaleźć jakieś elementy ciągłości. Stąd też decyzja edytorska, aby prezentować twórców chronologicznie, za podstawę biorąc ich daty urodzenia, a poniekąd pokoleniowe doświadczenia.

W pierwszym tomie prezentowane są przede wszystkim postawy poetów należących do pokoleń urodzonych na przełomie wieków, którzy swój najbardziej twórczy okres przeżyli w Drugiej Rzeczypospolitej i uczestniczyli w awangardowych lub klasycyzujących poszukiwaniach zdetronizowanego Boga, ale — przynajmniej do września ’39 roku — funkcjonujących w komfortowych warunkach historycznych (przynajmniej jak na polskie dzieje), by następnie doświadczyć końca państwowej niepodległości i liberalnego świata⁵⁴. W tomie drugim dominuje pokolenie wojenne, urodzone i wychowane w wolnej Polsce, które w krótkim

⁵¹ Patrz odpowiednie rozdziały w t. 2, *Obrazy Boga w literaturze...*

⁵² „A przy tym wszystkim nie bardzo odpowiada mi koncepcja prywatnej religii (rozmowa z Absolutem na migi) i potrzeba mi gestu sakralnego, dymu i beku zwierząt ofiarnych” (Zbigniew Herbert — Henryk Elzenberg, *Korespondencja*, Warszawa 2002, s. 70.).

⁵³ Tarnowski K., *Dwie twarze teologii negatywnej: Heidegger i Lévinas (Bóg i czas)*, [w:] *Tropy myślenia religijnego*, Kraków 2009, s. 107–130.

⁵⁴ Panorama tego okresu tylko pobieżnie uwzględniła twórczość Czesława Miłosza, którego duchowe zmagania są przedmiotem licznych analiz, przekraczających — także rozmiarami — niniejszą publikację. Wybrana bibliografia przedmiotu jest imponująca: J. Szymik, *Problem teologicznego wymiaru dzieła literackiego Czesława Miłosza*, Katowice 1996; Z. Kaźmierczyk, *Zapis doświadczenia gnostyckiego we wczesnej twórczości Czesława Miłosza*, Gdańsk 1997; Marian Stala, *Trzy nieskończoności. O poezji Adama Mickiewicza, Bolesława Leśmiana i Czesława Miłosza*, Kraków 2001; Łukasz Tischner, *Sekrety manichejskich trucizn. Miłosz wobec zła*, Kraków 2001; M. Bernacki, „Wyprowadził mnie z Ziemi Ulro”. *Szkice o twórczości Czesława Miłosza*, Bielsko-Biała 2005; T. Garbol, *Po upadku. O twórczości Czesława Miłosza*, Kraków 2008; A. Fiut, *Moment wieczny. Poezja Czesława Miłosza*, Kraków 2011; Z. Kaźmierczyk, *Dzieło demiurga. Zapis gnostyckiego doświadczenia egzystencji we wczesnej poezji Czesława Miłosza*, Gdańsk 2011; *Poznanie Miłosza 3, 1999–2010*, Kraków 2011; G. Sztukiecka, *Umrę cały. Rozmowy w cieniu śmierci. Senilna poezja Czesława Miłosza, Tadeusza Różewicza, Zbigniewa Herberta i Jarosława Marka Rymkiewicza*, Warszawa 2011; J. Szymik, *Nie jestem stąd. O chrześcijańskim obliczu twórczości Czesława Miłosza*, Katowice 2011; Ł. Tischner, *Miłosz w krainie odczarowanej*, Gdańsk 2011; A. Stankowska, „Żeby nie widzieć oczu zapatrzonych w nic”. *O twórczości Czesława Miłosza*, Poznań 2013; Zofia Zarębianka, *Wtajemniczenia (w) Miłosza. Pamięć, duch(owość), wyobrażenia*, Kraków 2014; M. Antoniuk, *Słowo raz obudzone. Poezja Czesława Miłosza. Próby czytania*, Kraków 2015; Martyna Milewska, *Czy możliwa jest jeszcze druga przestrzeń? Ksiądz Seweryn i Don Manuel — bohaterowie Czesława Miłosza i Miguela de Unamuno na scenie epoki świeckiej*, Kraków 2015; K. Hoła, *Czesław Miłosz. Inspirujące pragnienie Boga*, Gdynia 2017.

okresie przyśpieszonego dojrzewania zostało osaczone przez totalizm hitlerowski i sowiecki, a następnie tylko sowiecki⁵⁵. Wyzwanie egzystencjalne nie miało sobie równych w dotychczasowej historii ani co do skali moralnego i fizycznego zagrożenia, ani powagi intelektualnej i duchowej próby⁵⁶. Skutki moralnego i politycznego pęknięcia, jakie dokonało się w latach 40. i 50. widoczne są do dzisiaj. Tom trzeci częściowo zajmuje się kwestią obecności treści metafizycznych i religijnych w literaturze przełomu XX i XXI wieku w epoce postsekularnej, a po części trendami w badaniach literackich zajmujących się najnowszą literaturą.

Egzystencjalna waga metafizycznych pytań obecnych w literaturze spowodowała, że wielu badaczy opracowań zwróciło uwagę na pomoc, jaką literaturoznawcy daje filozofia religii — dziedzina, która rozkwitła w dobie dwudziestowiecznej sekularyzacji. Pomocne stały się dwie publikacje Jana Andrzeja Kłoczowskiego⁵⁷ i jego seminarium prowadzone dla uczestników grantu (jesień 2016–wiosna 2017), a także wystąpienia, jakie przygotowali zaproszeni goście: Andrzej Gielarowski, Robert Grzywacz SJ, Krzysztof Mech, Łukasz Tischner, Adam Workowski⁵⁸, Wojciech Zalewski z kolei krótko naszkicował relacje Boga i człowieka w filozofii wybranych filozofów dwudziestowiecznych: Gabriela Marcela, Alberta Camusa, Paula Ricoeura, Karla Jaspersa oraz Martina Bubera, pomocne w badaniach literackich,

⁵⁵ Panorama tego pokolenia nie uwzględnia artykułu na temat Tadeusza Różewicza, ponieważ w ramach grantu poecie poświęcona jest osobna książka: J. M. Ruszar, *Mane tekel fares. Obrazy Boga w twórczości Tadeusza Różewicza*, IMJT, Kraków 2019. Poza tym sprawa stosunku Różewicza do Boga omawiana jest szeroko w wielu publikacjach, a kilka z nich zajmują się nią szczegółowo, np.: D. Szczukowski, *Tadeusz Różewicz wobec niewyrażalnego*, Kraków 2008; M. Januszkiewicz, *Horyzonty nihilizmu. Gombrowicz — Borowski — Różewicz*, Poznań 2009; M. Dzień, *Człowiek w perspektywie eschatologicznej w poezji Czesława Miłosza i Tadeusza Różewicza. Studium analityczno-interpretacyjne*, t. 1–2, Bielsko-Biała 2011; G. Sztukiecka, *Umrę cały. Rozmowy w cieniu śmierci. Senilna poezja Czesława Miłosza, Tadeusza Różewicza, Zbigniewa Herberta i Jarosława Marka Rymkiewicza*, Warszawa 2011; P. Dakowicz, *Poeta (bez)religijny. O twórczości Tadeusza Różewicza*, Łódź 2015.

⁵⁶ Jednym z poetów, który podjął próbę sprostania etycznemu i metafizycznemu nihilizmowi był Zbigniew Herbert. Jego twórczość również została potraktowana wycinkowo zważywszy na sporą bibliografię przedmiotu: Herbert, *Poetyka, wartości i konteksty*, red. E. Czaplewicz i W. Sadowski, Warszawa 2002; J. M. Ruszar, *Stróż brata swego. Zasada odpowiedzialności w liryce Zbigniewa Herberta*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2004; *Czułość dla Minotaura. Metafizyka i miłość konkretnego w twórczości Zbigniewa Herberta*, red. J. M. Ruszar, M. Cicha, Wydawnictwo Gaudium, Lublin 2005; T. Garbol, *Chrzest ziemi. Sacrum w poezji Zbigniewa Herberta*, Lublin 2006; D. Zawistowska-Toczek, *Stary poeta. Ars moriendi w późnej twórczości Zbigniewa Herberta*, Wydawnictwo Gaudium, Lublin 2008; *Pojęcia kielkujące z rzeczy. Filozoficzne inspiracje twórczości Zbigniewa Herberta*, red. J. M. Ruszar, Wydawnictwo Platan, Kraków 2010; G. Szczukiecka, *Umrę cały? Rozmowy w cieniu śmierci. Senilna poezja Czesława Miłosza, Tadeusza Różewicza, Zbigniewa Herberta i Jarosława Marka Rymkiewicza*, Warszawa 2011; *Między nami a światłem. Bóg i świat w twórczości Zbigniewa Herberta*, red. G. Halkiewicz-Sojak, R. Sioma, Toruń–Kraków 2012; *Nie powinien przysłać Syna. Etyczne i metafizyczne aspekty twórczości Zbigniewa Herberta*, red. J. M. Ruszar, Wydawnictwo JMR Trans-Atlantyk i Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2018.

⁵⁷ J. A. Kłoczowski OP, *Drogi i bezdroża. Szkice z filozofii religii dla humanistów*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2017 i idem, *U źródeł nowoczesnego myślenia...*

⁵⁸ A. Gielarowski, *Bóg i człowiek w filozofii Gabriela Marcela*; idem, *Bóg filozofii Bubera, Levinasa i Henry'ego*; idem, *Filozofia Rene Girarda*; Robert Grzywacz SJ, *Hermeneutyka Paula Ricœura*; M. Januszkiewicz, *Historia hermeneutyki*; idem, *Hermeneutyka Martina Heideggera*; K. Mech, *Filozofia Paula Tillicha i Martina Heideggera*; idem, *Martin Heidegger o Bogu i byciu*; Ł. Tischner, *Filozofia Charlesa Taylora*; A. Workowski, *Zaufanie jako troska*, idem, *Søren Kierkegaard*. Zapis wideo seminariów i wykładów można znaleźć na: <<https://bpc.org.pl/pl>>.

ze szczególnym uwzględnieniem związków między wiarą, złem oraz koncepcją religii⁵⁹. Wybór wymienionych myślicieli nie był przypadkowy, bo filozofowie ci skupiają się w swojej twórczości na człowieku, kładąc akcent na doświadczenie i przeżywanie sfery religijnej, nie zaś na jej aspekt teoretyczno-obiektywny, a poza tym wszyscy ci myśliciele wykazują bliższe lub dalsze związki z literaturą.

Metodologiczny namysł⁶⁰ uwzględniał także poglądy filozofów szczególnie ważnych dla konkretnych autorów, jak Henryk Elzenberg dla postawy Zbigniewa Herberta, albo Karl Jaspers i Martin Heidegger dla twórczości Tadeusza Różewicza. Czasami jest to jakiś nurt, jak filozofia dialogu istotna dla twórczości ks. Janusza Pasierba, myśl apofatyczna dla poezji Aleksandra Wata, albo przedstawiciele żydowskiej rewizji teologicznej „Boga po Holokauście”, reprezentowani przez Richarda L. Rubensteina, Irvinga Greenberga oraz Hansa Jonasa — ważni dla interpretacji wierszy Henryka Grynberga. Różnorodność metodologiczna (chodziło raczej o uznanie prymatu świadomości metodologicznej nad metodologią normatywną) związana została z wątkami obecnymi w twórczości omawianych autorów, ale badacze nie stronią również od omawiania przydatnych teorii, jak kontekstualizm konstruktywistyczny Stevena T. Katza, antropologia w myśli René Girarda czy *Literaturtheologie* w niemieckich badaniach relacji między literaturą a religią. Przypomniano również metody tradycyjne, jak krytykę archetypowo-mitograficzną Northopa Frye’a oraz krytykę kerygmatyczną i jej twórcę Mariana Maciejewskiego (w kontekście tzw. lubelskiej szkoły badania *sacrum* w literaturze). Ważny nurt postsekularyzmu znalazł odbicie w pokonferencyjnym tomie *Szkoda, że cię tu nie ma*⁶¹ oraz opracowaniu Jana Andrzeja Kłoczowskiego OP, *U źródeł nowoczesnego myślenia o religii*⁶². Efektem prac — nie licząc wystąpień na obcych konferencjach — jest dziewięć tomów, w których przedstawiono badania uczestników grantu oraz zaproszonych gości*.

⁵⁹ W. Zalewski, *Obrazy Boga i człowieka u wybranych filozofów dwudziestowiecznych*, [w:] *Szkoda, że cię tu nie ma. Filozofia religii a postsekularyzm jako wyzwanie nowych czasów*, red. M. Ciesielski i K. Szewczyk-Haake, Instytut Myśli Józefa Tischnera i JMR Trans-Atlantyk, Kraków 2018.

⁶⁰ *Widziałem Go. Literatura wobec doświadczenia religijnego*, red. E. Goczał i J. M. Ruszar, Instytut Myśli Józefa Tischnera i JMR Trans-Atlantyk, Kraków 2018.

⁶¹ *Szkoda, że cię tu nie ma. Filozofia religii a postsekularyzm jako wyzwanie nowych czasów*, red. M. Ciesielski i K. Szewczyk-Haake, Instytut Myśli Józefa Tischnera i JMR Trans-Atlantyk, Kraków 2018.

⁶² J. A. Kłoczowski OP, *U źródeł nowoczesnego myślenia...*

* Tekst jest sprawozdaniem kierownika grantu NPRH, a poszczególne fragmenty tekstu były użyte w publikacjach grantowych.

Obrazy Boga w literaturze polskiej XX i XXI wieku

Biblioteka Pana Cogito — publikacje grantowe:

- M. Januszkiewicz, *Być i rozumieć. Rozprawy i szkice z humanistyki hermeneutycznej*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2017.
- J. A. Kłoczowski OP, *Drogi i bezdroża. Szkice z filozofii religii dla humanistów* (cz. I), Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2017.
- J. A. Kłoczowski OP, *U źródeł nowoczesnego myślenia o religii. Szkice z filozofii religii dla humanistów* (cz. II), Instytut Myśli Józefa Tischnera i JMR Trans-Atlantyck, Kraków 2018.
- Szkoda, że cię tu nie ma. Filozofia religii a postsekularyzm jako wyzwanie nowych czasów*, red. Mieszko Ciesielski i Katarzyna Szewczyk-Haake, Instytut Myśli Józefa Tischnera i JMR Trans-Atlantyck, Kraków 2018.
- Widziałem Go. Literatura wobec doświadczenia religijnego*, red. E. Goczał i J. M. Ruszar, Instytut Myśli Józefa Tischnera i JMR Trans-Atlantyck, Kraków 2018.
- J. M. Ruszar, *Mane tekel fares. Obrazy Boga w twórczości Tadeusza Różewicza*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2019.
- Obrazy Boga w literaturze polskiej XX i XXI wieku. Od pierwszej do drugiej wojny światowej*, red. J. M. Ruszar i D. Siwor, Instytut Myśli Józefa Tischnera i JMR Trans-Atlantyck, Kraków 2019.
- Obrazy Boga w literaturze polskiej XX i XXI wieku. Od pokolenia wojennego do Nowej Fali*, red. J. M. Ruszar i D. Siwor, Instytut Myśli Józefa Tischnera i JMR Trans-Atlantyck, Kraków 2019.
- Obrazy Boga w literaturze polskiej XX i XXI wieku. Przełom XX i XXI wieku*, red. J. M. Ruszar i D. Siwor, Instytut Myśli Józefa Tischnera i JMR Trans-Atlantyck, Kraków 2019.