

ZNAM

M I E S I Ę C Z N I K

Duchowość 2.0

Skąd czerpać duchową siłę? Jak budować w sobie spokój, który nie będzie obojętnością? Czy można być uduchowionym, ale niereligijnym?

Odpowiadają: Wojciech Bonowicz, Julia Fiedorczuk,

Marcin Fabjański i Rebecca Solnit — s. 4-35

Kto się boi żydowskich duchów? Puste synagogi i nasz niepokój — s. 36

Richard Kearney:
„Nasza sprawa z Bogiem nigdy nie jest zamknięta” — s. 66

Nowe opowiadanie Zośki Papużanki i pożegnanie Jerzego Pilcha — s. 86

Ilustracja: Piotr Kowalczyk

ISSN 0004-488X

INDEXS 383716

9 770044 488201

781

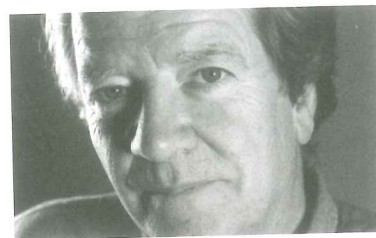
CENA: 22,99 zł (zaw. 85% w. PRENUMERACJA: 14 zł.)

CZERWIEC (06) 2020

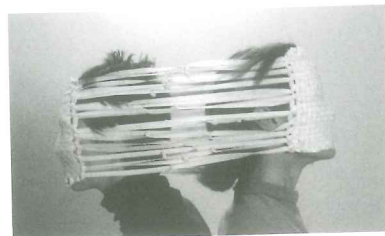
SPIS TREŚCI



58 Pensja za krzątactwo
Maciej Sobociński
w rozmowie z Anną Mateją



68 Droga do siebie wiedzie przez innego
Richard Kearney w rozmowie z Mateuszem Burzykiem i Michałem Jędrzejkiem



96 Czytając ból
Iwona Boruszkowska



foto: Wojciech Wilczyk / Graphica Artis / Getty / Twinsome Minds / Marcelyn Bennett-Carpenter

36

WOJCIECH WILCZYK

O tym, co (nie)widzialne

Wszystko zaczęło się od podróży autem z Krakowa do Warszawy, podczas których mijałem bożnicę w Słomnikach. Ten widok w dziwny sposób nie dawał mi spokoju, przyciągał wzrok jak rodzaj intensywnego sygnału, nie do końca czytelny komunikatu

TEMAT MIESIĄCA

- 6 Człowiek ma w sobie winę**
Wojciech Bonowicz w rozmowie z Agnieszką Rzoncą i Mateuszem Burzykiem
- 14 Wielkie pytanie**
Julia Fiedorczuk
- 18 Filozofia jako bunt i terapia**
Marcin Fabjański w rozmowie z Michałem Jędrzejkiem i Markiem Maraszkim
- 24 Na ścieżkach duchowości**
Michał Jędrzejek
- 29 Czego koronawirus może nas nauczyć o nadziei?**
Rebecca Solnit (tłum. Piotr Żak)

SPOŁECZEŃSTWO • ŚWIAT

- 36 O tym, co (nie)widzialne**
Wojciech Wilczyk
- 44 Żydowskie duchy, polskie strachy**
Zuzanna Dziuban w rozmowie z Martą Duch-Dyngosz
- 52 Drugi plan**
Anna Mateja

PUBLICYSTYKA

- 58 Pensja za krzątactwo**
Maciej Sobociński
w rozmowie z Anną Mateją

FELIETON

- 64 Wrota Tannhäusera**
Olga Gitkiewicz
- 65 Dziennik Kairosu**
Filip Springer

IDEE

- 68 Droga do siebie wiedzie przez innego**
Richard Kearney w rozmowie z Mateuszem Burzykiem i Michałem Jędrzejkiem

76 Bóg po Bogu

Richard Kearney (tłum. Piotr Żak)

POŻEGNANIA

- 84 Wacław Hryniewicz OMI (1936–2020). Ksiądz, który wierzył w Jezusa**
Janusz Poniewierski
- 86 Jerzy Pilch (1952–2020). Czas terazniejszy przestał istnieć**
Andrzej Franaszek

STACJA: LITERATURA

- 90 Tata**
Zośka Papużanka

LUDZIE • KSIĄŻKI • ZDARZENIA

- 96 Czytając ból**
Iwona Boruszkowska
- 102 Nagle i nie po kolei**
Ilona Klimek
- 104 Czytanie jako autoterapia**
Ewa Drygalska
- 106 Ślady rozproszenia**
Artur Madaliński
- 110 Znośna i nieznośna**
Maria Kobielska
- 114 Noty o książkach**
- 116 Książki zapomniane**
Tadeusz Zatorski
- 118 Jeź na autostradzie**
Julia Fiedorczuk
- 120 Znak o znakach**
Joanna Guszta

ZNAK
MIESIĘCZNIK

ul. Tadeusza Kościuszki 37, 30-105 Kraków
tel. (12) 61 99 530, fax (12) 61 99 502
e-mail: miesiecznik@znak.com.pl
www.miesiecznik.znak.com.pl

redakcja: Mateusz Burzyk (sekretarz redakcji), Marta Duch-Dyngosz, Michał Jędrzejek, Ilona Klimek, Elżbieta Kot, Dominika Kozłowska (redaktor naczelna), Urszula Pieczek, Janusz Poniewierski, Agnieszka Rzonca, Henryk Woźniakowski

zespół: Michał Bardel, Wojciech Bonowicz, Halina Bortnowska, Bohdan Cywiński, Bartłomiej Dobroczyński, Tomasz Fiałkowski, Tadeusz Gadacz, ks. Michał Heller, Józefa Hennełowa, Wacław Hryniewicz OMI, Jerzy Illg, Piotr Kłódkowski, Maria Makuch, Janina Ochajska-Okońska, abp Grzegorz Ryś, Władysław Stróżewski, Karol Tarnowski, Łukasz Tischner, Stefan Wilkanowicz

współpraca: Andrzej Brzeziecki, Ewa Bolińska-Gostkowska, Iwona Boruszkowska, Monika Gałka, Krzysztof Kornas, Dobrosław Kot, Daniel Lis, Artur Madaliński, Anna Marchewka, Anna Mateja, Andrzej Muszyński, Małgorzata Nocui, Tomasz Ponikło, Miłosz Puczyłowski, ks. Grzegorz Strzelczyk, Ewelina Śliwa, Edyta Zielińska, Marcin Wilk, Marcin Żyła

projekt graficzny pisma:
Władysław Buchner, Rafał Buchner

automatyzacja składu:
Paweł Żeleznikowicz (Kobugi)

konsultacja łamania:
Łukasz Podolak (Weird Gentlemen)

łamanie: Ilona Klimek

fotodycja: Marcin Kapica

korekta: Barbara Gąsiorowska, Magdalena Wołoszyn

ilustracje portretowe: Patrycja Podkościelny

nakład: 1600 egz.

promocja i reklama:
tel. (12) 61 99 530,
e-mail: miesiecznik@znak.com.pl

prenumerata: tel. (12) 61 99 561, e-mail:
prenumerata@znak.com.pl

Redakcja nie zwraca tekstów niezamówionych oraz zastrzega sobie prawo ich redagowania i skracania. Redakcja nie odpowiada za treść zamieszczanych ogłoszeń. Rozpowszechnianie redakcyjnych materiałów publicystycznych bez zgody wydawcy jest zabronione.

Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego | Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego



Idee

Anateizm

Jedno z najciekawszych pojęć filozofii religii ostatnich lat to anateizm. Choć odstraszać może swoim obcym i niewiele mówiącym brzmieniem, a także ściśle akademickim zabarwieniem, określenie to wyraża postawę daleką od dogmatyzmu i teoretyzowania. Anateizm stroni od religijnego fundamentalizmu oraz wojującego ateizmu. Przedrostek „ana” sygnalizuje ruch powrotu do pytania o wiarę i niewiarę, otwarcie na przestrzeń wolną od pewników.

Anateizm stanowi wreszcie zaproszenie do tego, co moglibyśmy nazwać pierwotną sceną religii: spotkania z ważnym Nieznajomym, którego decydujemy się – lub nie – nazwać Bogiem. Dobrze pokazuje to biblijna historia Abrahama, który w tajemniczych gościach rozpoznał samego Stwórcę i Jego aniołów.

Dlaczego po doświadczeniach XX w. dla wielu ludzi religia straciła sens?

Czy można wierzyć i zachować krytycyzm? Gdzie szukać dziś śladów transcendencji?

W rozmowie i eseju odpowiada:
Richard Kearney

Droga do siebie wiedzie przez innego

Richard Kearney
w rozmowie z Mateuszem Burzykiem
i Michałem Jędrzejkiem

Twierdzę, że można wierzyć w boskość, ale jednocześnie wątpić i stawiać pytania. Można być też niewierzącym, ale chcieć wierzyć albo przynajmniej zrozumieć i podjąć dialog z tymi, którzy wierzą. Można nawet być jednym rano, a drugim wieczorem – w ciągu jednego dnia

Z *Ludzi zainteresowanych filozofią można w uproszczeniu podzielić na dwie grupy: pierwsza koncentruje się wyłącznie na tezach i argumentach, druga bierze także pod uwagę biograficzny lub społeczno-kulturowy kontekst pracy intelektualnej. Pan należy chyba do drugiej grupy i to pewnie jedna z przyczyn, dla których spotykał się Pan w swoim życiu z wieloma sławnymi filozofami, prowadząc z nimi rozmowy i wywiady. Dlaczego osoba, która stoi za filozoficzną teorią, jest dla Pana ważna?*

Żywy człowiek ma dla mnie zawsze wielkie znaczenie – tak postrzegałem też filozofów, których czytałem. Poszczęściło mi się i miałem możliwość poznać najważniejszych myślicieli, nad którymi pracowałem, i uczyć się od nich. Kiedy wyruszałem na studia do Francji w 1977 r., żyli jeszcze Jean-Paul Sartre i Simone de Beauvoir (uczestniczyłem później w ich pogrzebach). Dane mi było uczęszczać na seminaria Paula Ricoeura, Emmanuela Lévinasa i Stanisława Bretona. Cała trójka tworzyła komisję podczas obrony mojego doktoratu w 1980 r. Jacques Derrida, Roland Barthes, Jacques Lacan, Michel Foucault, René Girard, Gilles Deleuze, Claude Lévi-Strauss i Julia Kristeva wykładali wówczas w Paryżu, a ja, kiedy tylko mogłem, zawsze ich słuchałem. Z wieloma z nich przeprowadziłem wywiady dla czasopism, z którymi wówczas współpracowałem (przede wszystkim dla „Crane Bag” i „Esprit”), a z częścią – w szczególności z Derridą, Kristevą i Girardem – nawiązałem przyjacielskie relacje.

Z *Lista tych nazwisk jest imponująca.*

Powiedziałbym – nie chcąc przechwalać się znajomościami – że prawie wszystkich filozofów, którzy stanowili przedmiot mojego namysłu, znałem nie tylko z lektury, ale także ze słuchania „na żywo”. A nawet jeśli nigdy nie było mi dane spotkać osobiście Martina Heideggera, który mocno oddziaływał na moje myślenie w latach 70., to cztery lata po jego śmierci, w 1980 r., udało mi się odwiedzić jego rodzinny dom w Messkirch na południu Niemiec i spędzić kilka dni z jego bratem Fritzem, słuchając o życiu Heideggera, jego dorastaniu, edukacji i sposobie myślenia (to właśnie Fritz zwierzył mi się pewnego wieczora po butelce wyśmienitego lokalnego wina, że Heidegger nie był tak naprawdę filozofem, ale teologiem w przebraniu).

Wspominam o tym wszystkim, żeby pokazać, że dojrzywałem intelektualnie w żywej dyskusji ze współczesnymi autorytetami. Oznacza to, że kojarzyłem idee z ich osobistym tokiem myślenia. Zawsze byłem przekonany, że prawdziwe jest zdanie, które wypowiedział Ricoeur: „Najkrótszą drogą, która wiedzie ode mnie do siebie, jest myśl innego”. Tym innym była dla mnie konkretnie usytuowana skończona ludzka istota, a nie pozbawiona osobowości abstrakcyjna legenda. W przeciwieństwie do strukturalistycznej tezy o jego śmierci, autor tekstu był dla mnie zawsze żywy i inspirujący.

Z *Urodził się Pan w Irlandii w latach 50., chodził do tamtejszych katolickich szkół. Odkrył*

Pan wtedy – jak przeczytaliśmy – że „chrześcijaństwo może być najlepszą i najgorszą z religii”. W podstawówce surowym biciem karano uczniów za nieznajomość katechizmu, lecz później na lekcjach u „bardzo rozumnych benedyktynów” czytał Pan m.in. myślicieli ateistycznych (Nietzschego, Camusa, Sartre’a). Jakie ma Pan odczucia wobec tradycyjnego irlandzkiego katolicyzmu? Czy dość szybka sekularyzacja w Irlandii stanowi szansę czy zagrożenie dla religii?

Sądzę, że jest to raczej szansa niż zagrożenie. Nietzsche powiedział kiedyś: „Co pada, pchnąć to jeszcze należy”. Gdy dorastałem, takie miałem odczucia wobec „oficjalnego” Kościoła w Irlandii – Kościoła, który zdominował ustawodawstwo dotyczące kwestii społecznych i seksualnych w Republice Irlandzkiej i był w dużym stopniu odpowiedzialny za represyjne i nietolerancyjne postawy wobec kobiet, gejów i seksualności w ogóle, odrzucał idee równych praw i wolności myśli (aż do lat 60. niektórzy wielcy irlandzcy pisarze byli objęci rozmaitymi zakazami, a cenzura filmów była czymś powszechnym). To była Irlandia bez prawa do antykoncepcji, rozwodów, święceń dla kobiet, małżeństw homoseksualnych. Na państwowych uczelniach filozofia znajdowała się pod kontrolą księży, a tomizm dominował. Pokolenie wchodzące w dorosłość w latach 60. i 70. miało tego dość, postanowiło więc „popchnąć” ten „oficjalny” Kościół.

Byłem częścią tego ruchu na swój skromny sposób, tak jak wielu wspaniałych i utalentowa-

nych młodych księży i zakonnic (niektórzy z nich należeli do grona moich najlepszych przyjaciół), którzy wzięli na poważnie II Sobór Watykański i których fascynowała globalna rewolucja wyobraźni 1968 r. oraz latynoamerykańska teologia wyzwolenia. A także nowe fale działania kontemplacyjnego i medytacji zainicjowanej przez mnichów, takich jak Thomas Merton czy Thomas Keating oraz bracia Daniel Berrigan SJ i Philip Berrigan. To była mocna mieszanka!

■ Jak obecnie wygląda sytuacja irlandzkiego Kościoła?

Jestem przekonany, że nowy Kościół powoli powstaje z popiołów i dziś można w Irlandii zobaczyć żywą duchowość o charakterze katolickim i ekumenicznym. Nawiasem mówiąc, dobrze się ona łączy z celtyckim i, powiedziałbym, niemal „panenteistycznym” charakterem irlandzkiej duszy. Irlandczycy są z natury mistykami i poetami. To banał, ale prawdziwy.

■ Wspominał Pan, że pod koniec lat 70. rozpoczął studia we Francji. Czy przejście od religijnej, katolickiej atmosfery uczelni w Dublinie do głęboko świeckiego życia akademickiego w Paryżu stanowiło jakieś wyzwanie?

Odpowiem tak: jako uczeń w Irlandii lat 60. nigdy nie miałem dość lektury Nietzschego. Zniechęciłem się do niego dopiero po przyjeździe do Paryża. To było przejście od obowiązkowego teizmu do obowiązkowego ateizmu. Pewnie dlatego skończyłem jako ana-teista!

Była to więc pewna zmiana i wyzwanie, ponieważ w dużej

części francuskiego życia intelektualnego dominowały antyklerykalizm i marksizm – Sartre i strukturaliści, przy wszystkich różnicach między nimi, wywierali największy wpływ. Jednocześnie jednak byłem do tego przygotowany dzięki wspomnianym już zajęciom u irlandzkich benedyktynów, którzy sami studiowali na kontynencie i z którymi – w duchu tolerancji – omawialiśmy współczesnych francuskich filozofów. Część z nich znałem więc już, zanim przyjechałem do Paryża.

■ Wśród Pańskich nauczycieli byli wielcy współcześni filozofowie: Charles Taylor podczas rocznego pobytu w Kanadzie oraz Paul Ricoeur i Emmanuel Lévinas we Francji. Zwłaszcza Ricoeur wpłynął na Pańskie zainteresowanie hermeneutyką oraz rolą opowieści. Czy ci wielcy myśliciele byli także wybitnymi nauczycielami filozofii? Co wyróżniało ich podejście dydaktyczne?

Byli to rzeczywiście znakomici nauczyciele. Zwłaszcza Taylor, który na seminarium dla magistrantów zjawiał się uzbrojony w pakiet książek i potrafił przekopywać się na poczekaniu przez idee i argumenty, tak jakby odgrywał jakiś agitprop lub występował w improvizowanym teatrze. Był bardzo zaangażowany. Nie tylko w swojej pedagogice, ale także w polityce – czterokrotnie startował w wyborach do niższej izby kanadyjskiego parlamentu, rywalizując m.in. z Pierre’em Trudeau, późniejszym wieloletnim premierem i ojcem obecnego szefa rządu Justina. Ten król filozofii nigdy nie został poli-

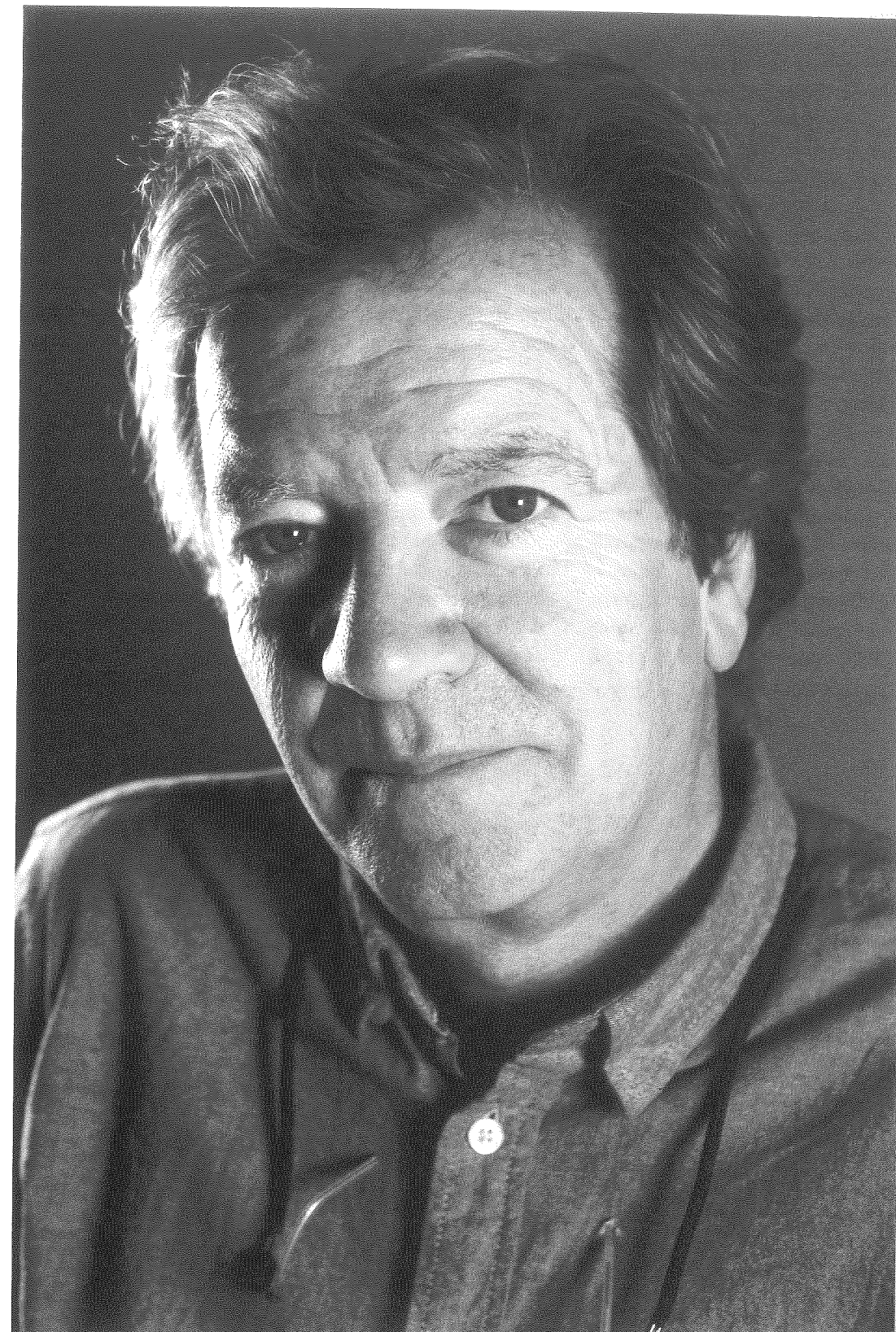
tycznym przywódcą – była to strata dla polityki i zysk dla filozofii.

Ricoeur również był wyśmianym nauczycielem, ale takim, który pozwalał, by teksty i ich czytelnicy (uczestnicy jego paryskiego seminarium w Centrum Fenomenologii i Hermeneutyki) mogli dużo mówić. Był mistrzem dialogowania, forma solilokwiów była mu raczej obca.

Także Lévinas preferował, by praca na seminariach przybierała postać dyskusji, a nawet współmyślenia jak w przypadku jego ostatnich wykładów na Sorbonie, gdy do współprowadzenia zaprosił Jacques’a Colette’a. Miałem szczęście być na nich obecny. Idee były dla Ricoeura i Lévinasa zawsze fenomenologicznie i egzystencjalnie osadzone w aktualnych pytaniach etycznych i w działaniu. Wiedzieli, że myślenie jest niebezpieczne, że filozofia zawsze wymaga zdrowego i prawdziwego konfliktu, tylko wówczas ma sens. Na wzór Sokratejski żaden z nich nigdy nie filozofował na własną rękę. Zawsze robili to w towarzystwie i z nastawieniem na odmianę czyjegoś życia.

Fakt, że moi trzej mistrzowie byli religijnie zarówno zaangażowani, jak i otwarci (Taylor to katolik, Ricoeur protestant, a Lévinas był Żydem), sprawiał, że na ich seminariach panowała atmosfera prawdziwie tolerancyjna wobec bardzo zróżnicowanych światopoglądów.

■ Rozmawiając o Pańskich filozoficznych inspiracjach, nie sposób nie wspomnieć Jacques’a Derridy i jego dekonstrukcji. Istnieje dość powszechne przekonanie, że hermeneutyka to „kon-



Richard Kearney
fot. Twosome Minds

serwatywna” metoda czytania tekstów, która zmierza do tego, by zasymilować „inność” w jednym horyzoncie znaczenia, podczas gdy dekonstrukcja to podejście „emancypacyjne”, które próbuje ochronić „innego” i jego „inność”. Co Pan o tym sądzi? Czy dostrzega Pan zasadniczą różnicę między hermeneutyką Ricoeura a dekonstrukcją Derridy?

Nie zgadzam się z takim przedstawieniem hermeneutyki i dekonstrukcji, które ujmuje je jako przeciwległe bieguny: konserwatywny i radykalny. Zarówno Ricoeur, jak i Derrida mieli lewicowe i wolnościowe przekonania, ale w swojej umiejętności do prze-myślowania zagadnień z wielu różnorodnych perspektyw prze-

kraczali wąskie partyjne czy ideologiczne afiliacje. Oczywiście pomiędzy modelem „samego siebie jako innego” Ricoeura a „każdym innym, który jest całkowicie inny” Derridy akcenty rozkładają się inaczej. Lecz żadne z tych stanowisk nie jest bardziej konserwatywne czy reakcyjne niż drugie. Obydwa chciałbym widzieć jako „emancypacyjne”.

Ktoś mógłby się upierać, że „hermeneutyka” była czymś innym np. dla Heideggera i Gadamera, ale po drugiej stronie spektrum jest choćby John Caputo ze swoją „radykalną hermeneutyką”, który tę różnicę niweluje. Hermeneutyka to dom z wieloma pokojami. Niektóre z nich są konstrukcyjne, inne dekonstrukcyjne lub rekonstruk-

cyjne – wszystkie razem niezbędne dla dobrej rozmowy!

Z *Część z Pana książek (On Stories, The Wake of Imagination) dotyczy roli wyobraźni oraz opowieści dla rodzaju ludzkiego. Dlaczego człowiek potrzebuje opowieści? Czy prywatnie jest Pan dobrym gawędziarzem?*

Uwielbiam opowiadać historie, to chyba nasz irlandzki nawyk. Napisałem i opublikowałem też kilka próz i krótkich opowiadań, ale o opinię na mój temat trzeba by zapytać innych. Obecnie składam kolejną opowieść, jej akcja dzieje się w latach 40. XX w. w Irlandii, a świat widziany jest oczami młodej dziewczyny, która dzięki swojej wierze potrafi uzdrawiać.



Richard Kearney z bułgarsko-francuską filozofką Julią Kristevą
fot. z archiwum R. Kearneya

Za każdym razem gdy pracuję nad książką filozoficzną, piszę też jednocześnie jakąś fikcję. Uważam, że nasza tożsamość jest narracyjna i że Hannah Arendt miała rację, pisząc: „Gdy ktoś pyta, kim jesteś, opowiadasz swoją historię”. Zdanie to jest prawdziwe zarówno w odniesieniu do osobistego, jak i zbiorowego doświadczenia. Narody to historycznie wyobrażone wspólnoty tak samo jak nasze indywidualne „ja”. Wszyscy opowiadamy historie, a pisarze uczynili z tego swój zawód.

Z *W swoich pracach rozwija Pan intrygującą koncepcję anateizmu, która może być jednak nieco myląca. Z jednej strony zdaje się ona oznaczać powrót do Boga po doświadczeniu ateizmu, odnalezienie wiary głębszej, pozbawionej naiwności. Z drugiej jednak – jak Pan pisze – anateizm to poszukiwanie miejsca „pomiędzy” bądź „przed” podziałem na ateizm i teizm. Czy anateista wierzy zatem w Boga?*

Anateizm zawiera oba te znaczenia. I ma swoje różne wariacje. Można być anateistą teistycznym – wierzącym w boskość, ale jednocześnie wątpiącym i stawiającym pytania. Można być też anateistą ateistycznym – niewierzącym, ale chcącym wierzyć albo przynajmniej zrozumieć i podjąć dialog z tymi, którzy wierzą. Sądzę, że możesz nawet być jednym rano, a drugim wieczorem – w ciągu jednego dnia. Ogólnie rzecz biorąc, są jednak myśliciele należący raczej do pierwszej grupy (Taylor, Ricoeur, Lévinas, Breton, Dietrich Bonhoeffer, Etty Hillesum) i ci należący do drugiej

(Derrida, Kristeva, Caputo, James Wood, Simon Critchley).

Anateizm to nie tyle określona pozycja, ile raczej pewna dyspozycja: do wiary i do niewiary. Wychodząc z niej, możemy dopiero przejść do decyzji, na każdym etapie naszego życia bądź historii, i zając jakąś pozycję jako anateista teistyczny bądź ateistyczny, mówiąc: „Tu oto stoję”. Lecz to stanowisko, skoro dotyczy czegoś tak tajemniczego jak Bóg, nigdy nie może stać się dogmatyczne ani statyczne. Negatywna zdolność wciąż i wciąż powraca, aby przypomnieć nam, jak to ujął Dostojewski, iż prawdziwa wiara „wypala się w tyglu wątpliwości”. Można przywołać też słowa z Ewangelii: „Wierzę, zaradź memu niedowiarstwu” (Mk 9, 24). Oraz słowa samego Chrystusa: „Boże, mój Boże, czemuś mnie opuścił?” (Mt 27, 46). Anateizm oznacza, iż nasza sprawa z Bogiem nigdy nie jest zamknięta. Jest przed nami wciąż jedna i druga droga.

Pytanie o Boga pozostaje zawsze otwarte. Dlatego też Chrystus nigdy nie ogłosił wszem wobec, że jest tryumfującym, wszechmocnym Bogiem. Odparł szatańskie kuszenie na pustyni. Wolał raczej pytać swoich uczniów: „A wy za kogo Mnie uważacie?” (Mt 16, 15).

Z *A jaki obraz Boga czy świętości jest dziś najbliższy Pana wrażliwości?*

Odpowiem krótko: pracownik szpitala, który trzyma za rękę pacjenta umierającego z powodu koronawirusa.

Z *Czyli obraz nawiązujący do wizerunku miłosiernego Samarytanina... Napisał Pan niedługo,*

Anateizm oznacza, iż nasza sprawa z Bogiem nigdy nie jest zamknięta

że dwóch Pana wujów odmówiło wspomnienia o religii po tym, czego doświadczyli podczas II wojny światowej. Czy myśli Pan, że kwestia teodycei i niemożność pogodzenia istnienia zła z obrazem wszechmocnego i dobrego Boga są dziś największym wyzwaniem dla tradycyjnego teizmu?

Tak sądzę. Teodycea jest wielką przeszkodą dla autentycznej wiary. Koncepcja teodycei zakłada, iż zło i niesprawiedliwość są częścią sekretne go Bożego planu – na tym najlepszym z możliwych światów. W tym sensie Elie Wiesel miał absolutną rację, gdy pisał, iż taki Bóg umarł na szubienicy w Auschwitz. Podobnie rację miała Etty Hillesum, stwierdzając, iż musimy pomóc Bogu być Bogiem. Jestem przekonany, że Bóg nie współpracuje ze złem. Dlatego też teoria ofiary zastępczej – gdzie Bóg Ojciec zsyła swojego Syna jako zadośćuczynienie i opłatę za grzechy ludzi, poczynając od grzechu pierworodnego – jest dla mnie czymś nieprzyzwoitym.

Z *Podczas Pańskiego pobytu we Francji w latach 70. poznał Pan Jeana Vaniera, założyciela Arki, wspólnoty wspierającej osoby z niepełnosprawnościami.*

Przeczytaliśmy, że był on dla Pana „pierwszym przewodnikiem na drodze powrotu do wiary” oraz że Pańskie rodzeństwo było mocno zaangażowane w Arkę. Jak zareagował Pan na niedawny raport, który szczegółowo udokumentował, że Vanier wykorzystywał seksualnie sześć kobiet pod przykrywką przewodnictwa duchowego?

Ta smutna i tragiczna historia przypominała mi, że nikt doprawdy nie jest święty. Sam Vanier to przyznawał. Chcąc nie chcąc, każdy człowiek jest zdolny do dobra i zła. To niegodne oblicze Vaniera nie przekreśliło jednak dobra, które ten sam człowiek uczynił dla tysięcy osób z fizyczną i intelektualną niepełnosprawnością na całym świecie. Oczywiście istnieje pokusa, by uważać inaczej, ale nie byłoby to myślenie ani ludzkie, ani zbyt głębokie. To przykra sprawa, a fakt, że taki animator dobra rozpaczał też straszny mrok, sprawia, że jeszcze trudniej to pojąć.

Z *W ostatnich latach, kiedy przeniósł się Pan z Irlandii do Stanów Zjednoczonych, pracował Pan nad książką Strangers, Gods and Monsters: Interpreting Otherness oraz projektem „Księga gościnności” służącym budowaniu mostów w społeczeństwach dotkniętych przez wojny i konflikty (jak Irlandia czy Republika Południowej Afryki).*

„Księga gościnności” była sposobem na przełożenie filozofii inności ze Strangers, Gods and Monsters na działanie. Mimo że wystartowałem z tym projektem jako programem akademickich konferencji w latach

2009–2010, to szybko przerodził się on w międzynarodową współpracę rozwijaną na pięciu kontynentach pod zbiorczym hasłem: „Wysłuchiwanie się w opowieści odmienia losy”. To miało stać się naszym znakiem rozpoznawczym, obejmując projekt „Narracyjna gościnność”, polegający na rejestrowanych cyfrowo spotkaniach, podczas których dwóch młodych ludzi dzieliło się wzajemnie swoimi historiami, by następnie stworzyć wspólną ich wersję. Efekty zostały opublikowane w postaci krótkich tekstów i wideo na naszej stronie internetowej (guestbookproject.org) słu-

Uwielbiam
opowiadać historie,
to chyba nasz
irlandzki nawyk.
Uważam, że nasza
tożsamość jest
narracyjna i że
Hannah Arendt
miała rację, pisząc:
„Gdy ktoś pyta, kim
jesteś, opowiadasz
mu swoją historię”

żącej w zamyśle za „klasę pozbawioną murów”, do której swobodny dostęp mogą mieć wszyscy działacze na rzecz pokoju, nauczyciele i wywodzący się z różnych kontekstów lokalni aktywiści.

Z *Wspominał Pan niegdyś, że na stworzenie „Księgi gościnności” miały też wpływ Pańskie doświadczenia z Irlandii, która do czasów porozumienia wielkopiątkowego z 1998 r. była rozrywana konfliktem o status Irlandii Północnej – to, czy ma się stać ona częścią „katolickiej” Republiki Irlandzkiej, czy pozostać częścią „protestanckiego” Zjednoczonego Królestwa.*

Tak. Głęboko naznaczyła mnie pewna historia, która wydarzyła się w Irlandii Północnej. Opisywałem ją już w innych miejscach.

Otóż w latach 80., u szczytu „problemów” w Irlandii Północnej, zostałem zaproszony jako młody wykładowca filozofii do Derry, miasta podzielonego przez wojnę. Miałem tam prowadzić warsztaty dla więźniów republikańskich i lojalistycznych. W traktacie dyskusji jeden z więźniów, bojownik Irlandzkiej Armii Republikańskiej (IRA), opowiedział, że pewnej nocy, gdy spał we własnym łóżku, do jego domu wpadła bojówka lojalistów. Związali go, zakneblowali, zasłonili oczy, wrzucili do bagażnika i wywieźli do jakiejś stodoły na przedmieściach Derry. Przywiązany do krzesła, oczekując na śmiertelny strzał, poprosił o ostatniego papierosa. Porywacz dał mu jednego. I wtedy on – paląc bardzo powoli – zaczął opowiadać swoją historię, dlaczego zaangażował się

w przemoc po stronie republikańców. Mówił, jak jego dziadek został brutalnie zamordowany przez brytyjskich mundurowych, jak jego ojciec był więziony i torturowany, jak jego matka przeżyła załamanie nerwowe i popadła w alkoholizm... I tak opowiadał, aż skończył palić. Czekał na strzał. Leczył on nie nastąpił. Cisza. Żadnego ruchu. Czekał 5 minut, 10, 20. Nic. W końcu uwolnił się i rozejrzał: w stodole nikogo nie było. Wrócił do domu.

Gdy więzień IRA skończył mówić, inny mężczyzna, z frakcji lojalistycznej, podniósł się i powiedział: „To ja byłem zamachowcem, który dał ci tego papierosa. Miałem cię zastrzelić. Ale nie mogłem tego zrobić, ponieważ kiedy usłyszałem twoją opowieść, zrozumiałem, że to jest też moja historia”.

Z *To naprawdę poruszająca i wręcz niewiarygodna opowieść. Gdy ją usłyszałem, uderzyło mnie to, jak podstawowy akt wyobraźni narracyjnej stał się nośnikiem empatii między dwoma zaprzysięgłymi wrogami, prowadząc ich do nieoczekiwanego przebaczenia i pokoju.*

Jest jeszcze jednak irlandzka opowieść – tym razem z dalekiej przeszłości – która wpłynęła na „Księgę gościnności”. Sięga ona końca XV w., gdy w Irlandii toczyła się brutalna wojna domowa. Hrabia Kildare, Gerald FitzGerald, po długim pościgu został oblężony przez swojego najgorszego wroga Jamesa Butlera, hrabiego Ormond, w katedrze św. Patryka w Dublinie. Po jakimś czasie FitzGerald zrozumiał, że musi przerwać to obłędne koło przemocy. Przywołał Butlera i zapowiedział, iż ściągnie zbroję

i przez dziurę w drzwiach poda mu rękę. Ten zaś może ją uściśnąć albo odciąć. Jeśli odetnie mu rękę, wojna będzie trwać, jeśli uściśnie, wojna się skończy. FitzGerald „zaryzykował własnym ramieniem”, jak mówi się do dziś w języku angielskim. Butler uściśnął jego dłoń i nastał pokój.

Obie te historie, pochodzące z doświadczeń pogrążonej w wojnie Irlandii, mówią o przejściu od wrogości do gościnności: o działaniach, dzięki którym wrogowie stają się sojusznikami, a obcy stają się gośćmi. Próby przystosowania tych opowieści do naszych czasów to moja skromna próba odpowiedzi na podstawowe hermeneutyczne pytanie: „skąd mówisz?” (*d'où parlez-vous?*).

Z *Na czym obecnie koncentruje się „Księga gościnności”?* Działa ona jako międzynarodowy projekt *non profit*, która ma na celu wspieranie działań pokojowych poprzez rozwijanie empatycznej wyobraźni budującej mosty ponad podziałami religijnymi, klasowymi, kulturowymi. Nasz eksperyment z „Księgą gościnności” rozpoczął się od wideo zrobionego przez dwóch studentów z Derry – protestanta i katolika, którzy wymienili się szkolnymi mundurkami i wkroczyli na obce sobie kulturowo tereny. W kolejnych odsłonach m.in. młodzi Turkowie i Ormianie dzielili się zapomnianymi przekleństwami, izraelscy i palestyńscy studenci wymieniali się swoimi symbolami (hidżabem i gwiazdą Dawida), uchodźcy z Konga i Rwandy zwierzali się sobie z traumatycznych przeżyć.

Każde z tych spotkań prowadziło do przekroczenia granic w sercach i umysłach, gdy młodzi ludzie w podzielonych społecznościach odważyli się zmieniać historię, wyobrażając sobie alternatywne scenariusze. Młodzi „opowiadacze historii” przekładali dziedzictwo ponadpokoleniowego bólu w narracyjne formy, które leczą.

Z *Czy figura gościa stanowi w jakiś sposób połączenie Pańskiego filozoficznego zaplecza (Derrida i jego szacunek wobec Innego), religijnych idei (gościnność w tradycji abrahamicznej) i estetycznej refleksji (literatura jako wielki nośnik empatii)?*

Coś w tym jest. W decyzji o założeniu „Księgi gościnności” zbiega się wiele czynników, które mnie ukształtowały. Jest to, z jednej strony, filozofia gościnności moich paryskich mistrzów: Ricoeura, Lévinasa i Derridy, których inspirowała abrahamiczna etyka przyjęcia innego. Z drugiej zaś, moja biografia, dojrzwienie w Irlandii, którą przez dekady szarpały religijne walki. Mam nadzieję, że „Księga gościnności” będzie dawać dziś siłę młodym ludziom, aby „zaryzykowali własnym ramieniem”, szukając w swojej wyobraźni niemożliwych możliwości pokoju. — **Z**

Richard Kearney

Irlandzki filozof, profesor w Boston College, członek Royal Irish Academy, twórca pojęcia „anateizm”; autor ponad 20 książek poświęconych filozofii kontynentalnej i literaturze

Bóg po Bogu

RICHARD KEARNEY

Co nastanie po Bogu? Jakie będą następstwa naszej zgody na odejście Boga? Co ujawni się z tej nocy nie-wiedzy, z tej chwili porzucenia i opuszczenia? Zwłaszcza tym, którzy – po pozbyciu się „Boga” – wciąż poszukują Boga?

TYM KWESTIOM POŚWIĘCIŁEM KSIĄŻKĘ *ANATHEISM*, BY W TEN SPOSÓB zaproponować możliwość trzeciej drogi, poza ekstremizmami dogmatycznego teizmu oraz wojującego ateizmu: tych skrajnych przekonań, które okaleczyły wiele umysłów i dusz w naszej historii. Tę trzecią opcję, to założenie wiary poza wiarą, nazywam anateizmem. *Ana-theos*, Bóg po Bogu. Ana-teizm: kolejna nazwa dla kolejnej drogi poszukiwania i nazywania rzeczy, które uważamy za święte, ale które nigdy nie mogą być w pełni zgłębione ani dowiedzione. Kolejny idiom na odzyskanie tego, co zlekceważyliśmy podczas pierwszego spotkania. Tak jak Abraham odzyskał Izaaka jako dar, porzucając go wcześniej w ramach Bożego planu. Mówiąc w skrócie, to kolejny sposób na powrót do Boga za plecami lub pod stopami Boga, którego – jak nam się wydaje – posiadliśmy.

Moje założenie jest takie, że dopiero gdy ktoś przyzna, iż dosłownie nic nie wie o Bogu, może rozpocząć odzyskiwanie świętości w tkance zwyczajnej egzystencji. Zasugeruję, że taka świętość była zawsze obecna – tyle że jej nie zobaczyliśmy, nie dotknęliśmy ani nie usłyszeliśmy. To właśnie odkrył Jakub po całonocnej walce z nieznajomym, pojmując o świcie, że oglądał twarz Boga. To samo odkryli uczniowie Jezusa, gdy szli z nieznajomym drogą do Emaus, a potem zrozumieli – po przełamaniu chleba – że ów wędrowiec był ich Nauczycielem (J 20, 16). Jest to także lekcja zapisana przez wielu mistyków, którzy przebrnęli przez mrok nocy duszy, zanim odkryli – jak Teresa z Ávili – że boskość mieszka w „garnkach i patelniach”. *Ana-theos*. Powrót Boga po zniknięciu Boga. Nowej i zaskakującej boskości, która w jednej chwili pokonuje całą powrotną drogę do miejsca, gdzie byliśmy, nie wiedząc o tym. Wieczność w epifanii każdego momentu. Wieczne powtarzanie, przywoływanie, powracanie.

Głębina, fizyczny grzmot, wymiar, w którym
Wierzymy bez wiary, poza wiarą.
Wallace Stevens, *Upadek lotnika*

POZWOLĘ SOBIE POWIEDZIEĆ NA początku, że chwila nie-wiedzy, która rozpoczyna anateistyczny zwrot, jest nie tylko epistemologiczna. Nie jest też przywilejem elit intelektualnych. Anateistyczny moment jest dostępny każdemu z nas, kto doświadcza chwil głębokiej dezorientacji, zwątpienia czy przerażenia, kiedy tracimy już pewność, kim dokładnie jesteśmy albo dokąd zmierzamy. Takie chwile mogą nas nawiedzić w środku nocy, w próżni znudzenia albo melancholii, w cierpieniu po stracie lub w depresji. Albo po prostu w „świętej niepewności” nagłego otwarcia na nieznane. Z dala od ochrony przez nadaktywne poznawczo umysły poczucie radykalnego opuszczenia staje się doświadczeniem każdej istoty ludzkiej głęboko zdumionej tym, co oznacza egzystencja. Chwile anateizmu odczuwamy całymi sobą – nastrojami, uczuciami, zmysłami, emocjami – zanim, przynajmniej w teorii, zajmą się nimi nasze umysły. Powiedziałbym, że są one znajome zarówno wierzącym, jak i niewierzącym. Żaden człowiek nie może mieć pewności co do Absolutu.

Dobrze, że tak jest. Mędrcy i święci nieustannie świadczą o spotkaniach z Bogiem w obłokach niewiedzy albo w jaskiniach mroku. Wierzący na ogół modlą się do Boga o „zarządzenie ich niedowiarstwu” (Mk 9, 24). I nawet sam Jezus cierpiący na krzyżu postawił zarzut swojemu Ojcu: „Czemuś mnie opuścił?”, zanim mógł powrócić do odzyskanej wiary: „W Twoje ręce powierzam ducha mego”. Każdy bez wyjątku doświadcza chwil nie-wiedzy. Anateizm uznaje

tę a-teistyczną chwilę za antidotum na dogmatyczny teizm. Prawdziwa wiara, jak zauważył Dostojewski, „wypala się w tyglu wątpliwości”.

POZWOLĘ SOBIE COŚ WYJAŚNIĆ. KIEDY MÓWIĘ O ANATEIZMIE, NIE OPOWIADAM się za jakąkolwiek nową religią. Broń Boże! Anateizm nie jest hipotetyczną syntezą w dialektycznym dążeniu od teizmu poprzez ateizm do ostatecznego celu. Anateizm nie wspiera metanarracji o dojrzewaniu ludzkości od prymitywnej religijności przez świecką krytykę do nowej duchowości III tysiąclecia (np. jakieś postmodernistycznej wiary, skomponowanej z „najlepszych” składników wszystkich tradycji mądrościowych). Nie opiera się na podzielonym na okresy postępie od antycznej wiary do racjonalnej postwiary. Nie ma tutaj teologii spełnienia. Anateizm nie jest supersesjonizmem. Nie ma on świętych patronów, a jeśli nawet by miał, to na pewno nie można by było zaliczyć do nich Hegla czy Fukuyamy. Ani teozofów, którzy zatwierdzili duchowość New Age analogicznie do esperanto jako sztucznego języka. Anateizm wystrzega się teleologii w równym stopniu jak archeologii. Opiera się doskonałym Początkom i Końcom.

Czym zatem jest anateizm? Jak sugeruje przedrostek „ana-”, anateizm to powtarzanie i powrót. Nie w sensie przywrócenia wcześniejszego stanu doskonałości – jak w platońskim *anamnesis*, w którym przypominamy sobie niezliczone formy naszej poprzedniej egzystencji. Ani też w sensie powrotu do niewinnego stanu czystej wiary, zanim nowoczesność rozmyśla odwieczne prawdy. Nie ma w nim nic nostalgicznego. Mówiąc za Kierkegaardem, mamy do czynienia z „powtarzaniem” do przodu, a nie ze „wspominaniem” wstecz. Przedrostek „ana-” sygnalizuje ruch powrotu do czegoś, co nazywam pierwotnym założeniem, do początkowego momentu sądu u podstaw wiary. Oznacza on ponowne otwarcie na tę przestrzeń, w której mamy wolność wyboru między wiarą a niewiarą. Jako taki anateizm staje się możliwością odzyskania wiary. Funkcjonuje zarówno „przed”, jak i „po” podziale na teizm i ateizm, i oba czyni możliwymi. Mówiąc w skrócie, anateizm jest zaproszeniem do powrotu do tego, co moglibyśmy nazwać pierwotną sceną religii: spotkania z ważnym Nieznajomym, którego decydujemy się – lub nie – nazywać Bogiem. W trakcie takiego spotkania odkrywamy, oczywiście, praktykowanie nieskończonej przemiany. Chwile epifanii zawsze są osadzone w uwarunkowaniach kulturowych, zawsze wymagają przedstawienia i odczytania. Zdarzenie z Nieznajomym to nie jedyna uwieczniona „scena”; np. większość opisów w religii Abrahamowej podkreślała inne decydujące momenty wiary – Stworzenie, Zbawienie, Cud, Wyzwolenie, Sąd. Jednak scena z Nieznajomym tkwi w centrum anateistycznego założenia, które dotyczy nas tutaj, nawet jeśli ten epifaniczny moment przebudzenia jest często negowany w oficjalnych teologiach.

Innymi słowy, anateizm nie jest niczym szczególnie nowym. To po prostu nowa nazwa dla czegoś bardzo starego i, śpieszę dodać, bez ustanku powtarzającego się w historii ludzkości i każdym ludzkim życiu. Anateizm zyskiwał przeróżne nazwy w ludzkiej kulturze. Znajdujemy go w różnych momentach twórczej „niewiedzy”, które podkreślają zerwanie z głę-

boko zakorzenionymi nawykami myślenia oraz otwierają na nowe możliwości rozumienia. Bez rezygnacji z przyjętych z góry założeń nie będziemy bowiem w stanie stworzyć się na narodziny nowego. Bez porzucenia ogólnie przyjętych przekonań pozostaniemy nie-uważni na przyjsie inności; zignorujemy te chwile świętych przeżyć, kiedy przyszłość wybucha w kontinuum czasu.

Taka postawa świętej niepewności rozciąga się w zachodniej historii od sokratejskiego praktykowania nie-wiedzy – jako warunku wstępnego poszukiwania prawdy – poprzez tak decydujące początki filozoficznego zdumienia i zwątpienia, jak „Kogo szukam?” św. Augustyna, *docta ignorantia* Mikołaja z Kuzy, „obiektywna niepewność” Kierkegaarda i *epoché* Husserla (które bierze w nawias uprzedzenia „naturalnego nastawienia”). Te badawcze gesty – choć tak różne – potwierdzają niezaprzeczalne znaczenie chwili obezwładniającego oszołomienia, gdy ktoś dostraja się do akustyki Nieznajomego. Bez nie-wiedzy (*a-gnosis*) nie byłoby motywującego pragnienia, aby wiedzieć więcej, rozumieć inaczej, myśleć odmiennie, a tym samym nie byłoby możliwości poszukiwania mającego na celu roz-poznanie (*ana-gnosis*) prawdy, które nieustannie rozpoczyna się od nowa. Czasami takie momenty nie-wiedzy uznawano za preludium do świętych wglądów, poza zasięgiem racjonalnego czy metafizycznego poznania. Jak wtedy gdy Kant ogłosił, że „musiał zawiesić wiedzę, aby zrobić miejsce dla wiary”, albo gdy Wittgenstein wygłosił słynną sentencję: „O czym nie można

mówić, o tym trzeba milczeć”, a więc uznać nieopisaną przestrzeń *das Mystische*. Bez wątplenia także Heidegger miał coś podobnego na myśli, gdy mówił o dekonstrukcji abstrakcyjnego Boga metafizyki – rozumianego jako *causa sui* – gdy chcemy ponownie odkryć Boga, przed którym będziemy mogli tańczyć i się modlić. Jednak to zapewne Sokrates jako pierwszy zaproponował filozoficzną doktrynę świętej nie-wiedzy, kiedy zaangażował się w dialog z „Nieznajomym” i odrzucił mityczne opisy bogów po to, aby poświęcić się drugiej afirmacji boskości, boskiego Dobra, poza ogólnie uznawanymi koncepcjami i konwencjami. Mówiąc zatem językiem filozoficznym, założenie anateizmu jest naznaczone przez moment radykalnej „niewinności” (*in-nocens*), która otwiera drzwi do ukrytych wymiarów prawdy. Bez zagubienia nie ma odkrycia drogi.

*

CO ZATEM Z BIBLIĄ, KSZTAŁTUJĄCYM ŹRÓDŁEM ZACHODNIEJ „MĄDROŚCI”, równie ważnym jak grecka filozofia? W mojej pracy koncentruję się na kilku anateistycznych momentach w tradycji Abrahamowej – a mówiąc dokładnie, na spotkaniu Abrahama na pustyni z nieznajomymi, odpowiedzi Maryi na zwiastowanie oraz na reakcji Mahometa na głos w jaskini. Te fundamentalne dramaty odpowiedzi służą jako portale wiodące do wiary, wejścia do nowych głębin boskiego poznania. Wszystkie są chwilami roz-poznawania. A późniejsza historia biblijnego mistycyzmu – żydowskiego, chrześcijańskiego i islamskiego – nieustannie dostarcza świadectw takich granicznych wydarzeń. Ktoś pomyśli o apofatycznych przełomach teologów, takich jak Dionizy Areopagita i Grzegorz z Nyssy, albo o różnych wyznaniach mistycznej niewiedzy, czynionych przez Jana od Krzyża, Julianę z Norwich, Ruzbihana Baqlię i Mistrza Eckharta (który posunął się do tego, aby „poprosić Boga o uwolnienie go od Boga”). Niemal wszyscy wielcy mistycy i mędrcy zapewniali o chwilach agnostycznego porzucenia jako fundamentalnym przejściu do głębszej wiary. Używali takich określeń, jak *Abgeschiedenheit*, *Gelassenheit*, *nada*.

Takie anateistyczne powstrzymanie się od teistycznej pewności sprzyjało powrotowi (*ana-*) do drugiego rodzaju wiary, wiary poza wiarą w Boga poza Bogiem. Michel de Certeau rozumie wagę mistycznego doświadczenia w zachodniej kulturze jako punkt przecięcia się religijnego i pozareligijnego, świeckiego i świętego: „Mistycyzm jest nie tyle herezją czy uwolnieniem od religii, ile raczej narzędziem do odsłaniania, wewnątrz samej religii, prawdy, która najpierw została sformułowana w sposób skrajny, niewyraźny w relacji do ortodoksyjnych tekstów i instytucji, i która powinna następnie dać się wydobyć z wierzeń. Zatem studiowanie mistycyzmu czyni możliwą niereligijną egzegezę religii. Daje także początek, w historycznej relacji Zachodu do samego siebie, reintegracji, która eliminuje przeszłość bez utraty jej znaczenia”.

Filozoficzne i biblijne tradycje, które przenikają zachodnie wyobrażenia świętego Nieznajomego, nie wykluczają się wzajemnie. Ateny i Jerozolima są dla siebie równocześnie gościem i gospodarzem. Kwestionują i wzmacniają odpowiednie wyobrażenia świętości. Podczas gdy grecka estetyka podkreśla

sakralność immanencji, biblijna etyka czci świętą transcendencję. Oczywiście od czasu do czasu ta relacja staje się antagonistyczna. Nie musi się tak jednak dziać. W zakresie, w jakim mogą one rozszerzyć wzajemną gościnność, witając Nieznajomego w swoich domach, mogą wzajemnie się pobudzać w twórczy sposób. Grecki dom filozofii, jak zauważa Derrida, oferuje „gościnę myśli, która mogłaby pozostać obca” poprzez „powitanie inności w sercu logosu”. Natomiast przez całą historię dom Dawida witał grecki logos w sercu transcendencji. W efekcie to skrzyżowanie dało narodziny wzajemnemu porozumieniu, które świadczy o „ukrytym rozdarciu świata, dotyczącym zarówno filozofów, jak i proroków”. Moglibyśmy przywołać tutaj najważniejszy przekład z hebrajskiego na grecki – Septuagintę – jako typowy dla

takiej wzajemnej gościnności. Podobnie wprowadzenie greckiego pojęcia bytu do tekstu pierwszego rozdziału Księgi Rodzaju lub Księgi Wyjścia (3, 15) pozwoliło na wzmocnienie oraz rewizję platońskich i arystotelesowskich kategorii formy i materii, potencji i aktu. Grek i Żyd wzajemnie się kwestionują wobec szoku inności, która prowokowała do niekończących się nowych przekładów. Wzajemnie wzywają siebie do anateistycznej otwartości. Albo, jak ujął to James Joyce, „Żydogrek jest Grekożydem”.

Wiązaniem w tej parze jest przestrzeń, która jednocześnie oddziela i jednoczy „ja” oraz nieznajomego. W jej centrum „być” zмага się z „nie być”. I dlatego można powiedzieć, że anateizm działa w zgodzie z tym, co Paul Ricoeur nazywa „napięciowym” modelem metafory: to ożywcze spotkanie między znanym i nieznanym.

*

O BOK TRADYCJI FILOZOFICZNYCH I TEOLOGICZNYCH MOŻEMY MÓWIĆ TAKŻE o anateistycznych chwilach w zachodniej sztuce i literaturze. Moglibyśmy tutaj przywołać doniosłe przełomy literackie, poczynając od wynalezienia dramatu w Grecji po rewolucję poetyki romantycznej (np. Keats czy Hölderlin) i radykalne eksperymenty powieści modernistycznej, przeprowadzane przez takich pisarzy, jak Joyce, Proust czy Woolf.

Grecka tragedia w nowy sposób wizualizuje święte historie bogów i śmiertelników, z korzyścią dla poetyckiej swobody. Tragedia – słowo, które w greckim oznacza „pieśń kozła” – była powtórzeniem potężnych dionizyjskich rytów o połączeniu i poświęceniu w poetyckim kostiumie mitu-*mimesis*, czyli narracyjnych wątków i naśladowań, które powtarzały stare religijne rytuały, dając nam jednocześnie formalny agnostyczny dystans. Odrzucając kwestie wiary i niewiary, identyfikujemy się z heroicznymi odtworzeniami wielkich heroicznych mitów, „jak gdyby” były one prawdą. Ponieważ jednak działamy z poetycką swobodą – my, widzowie (*theratoi*) scenicznego teatralnego wydarzenia – cieszymy się pewną wolnością w stosunku do przed-

Dopiero gdy ktoś przyzna, iż dosłownie nic nie wie o Bogu, może rozpocząć odzyskiwanie świętości w tkance zwyczajnej egzystencji

stawianych wypadków. Głowa kozła staje się maską. Nie wierząc już dłużej dosłownie w wydarzenia odgrywane na scenie, potrafimy zrównoważyć empatyczną identyfikację z aktorami o krytyczną świadomość „tajemnej przyczyny” ich losu. W ten sposób, kiedy muzyka i odtwarzanie wciągają nas w akt „współczucia” (*elos*), chór, tekst i teatralna scenografia przesuwają nas ku „strachowi” (*phobos*).

To zrównoważenie emocji umożliwia słynne „oczyszczenie przez litość i strach”, które Arystoteles nazywa *katharsis*. Takie oczyszczenie zawiera w sobie doświadczenie uwolnienia, dzięki któremu widz wchodzi w przestrzeń wolnego wyboru – po poetyckim porzuceniu pierwotnej wiary i po przeminięciu magii – wierzyć czy nie wierzyć. Bogowie przywoływani w religijnym micie są postrzegani nie jako prawdziwe „wyjaśnienia” naszego wszechświata, ale jako wyobrażone byty, które mogą, ale nie muszą, istnieć. Stają się bogami, którzy mogą istnieć, jeśli zdecydujemy się wierzyć. Mówiąc w skrócie, tylko wtedy gdy weźmiemy w nawias wszystkie religijne „roszczenia do prawdy”, wchodząc w *quasi*-świat dramatu, zyskamy możliwość, *après coup*, powrotu do tych roszczeń i ich ponownej oceny. Gdy przemierzamy świecki świat teatru, odnajdujemy w sobie wolność decydowania, czy uznajemy świętość. Może bardziej właściwie będzie powiedzieć, że odnajdujemy w sobie wolność, cenioną przez poetykę otwartość, w interpretowaniu ambiwalentnej przestrzeni świeckiego i świętego na korzyść świeckiego albo świętego – albo połączenia obydwu. Dramat

Każdy chrześcijanin musi dokonać transgresji od dziecięcego „wciąż wierzę” do dojrzałego „znowu wierzę”

można by trafnie (i być może anachronicznie) opisać jako agnostyczną arenę, która po zdarzeniu może dawać nam wolność opcji na rzecz teizmu bądź ateizmu. Wyzwalając widownię od ideologii i mitologii pierwszej wiary, estetyczna przestrzeń wyzwala każdego widza do możliwości niewiary lub drugiej wiary. Już nie narzucona, wiara staje się wyborem, kwestią interpretacji. Poetyka uczyniła możliwą hermeneutykę.

Historia zachodniej sztuki jest pełna anateistycznych chwil, kiedy święte i świeckie spotyka się, aby dać odbiorcy prawo do odrzucenia dyktatu dogmatów, a tym samym umożliwić mu wyobrażanie sobie różnych opcji wiary lub niewiary (lub obu). John Keats wyraża to poetyckie odrzucenie w słynnym określeniu „negatywnej zdolności”, czyli zdolności do bycia „w niepewnościach, tajemnicach i zwątpieniach, bez denerwującego sięgania po fakt i przyczynę”. Podejrzewam jednak, że tylko cienka linia oddziela formułę Keatsa o literackim agnostycyzmie od analogicznych posunięć apofatycznego mistycyzmu w teologii czy metodycznego odrzucania ogólnie przyjętych przekonań w filozofii. I być może określona poetyka negatywnej możliwości jest w centrum każdego religijnego i filozoficznego otwarcia na „nieznajome”? Z całą pewnością bowiem jest to otwartość, która nieustannie zachęca nas do porzucenia odziedziczonych pewników i zwrócenia się w stronę Innego – w zdumieniu i oszołomieniu, w bojaźni i drzeniu, w fascynacji i uwielbieniu.

Gerard Manley Hopkins tę możliwość powrotu świętości nazywa różnie – „spóźnienie”, „wtórnienie”, „przywrócenie” albo po prostu „ponowna wierność” dzięki „nakazowi” codzienności. Wszystkie te określenia są wariacjami na temat przedrostka „ana-”, definiowanego w słownikach jako „nad,

na swoim miejscu albo w swoim czasie, ponownie, od nowa”. Oznaczają proces odzyskiwania boskości w świecie rzekomo oddzielnym od Boga, ponownego odkrywania świętości w czasie odczarowania (*Entzauberung*). To jeden z powodów, dla których Charles Taylor cytuje Hopkinsa w *A Secular Age* (Epoce świeckiej) jako przykład tego, jak świętość ponownie może pojawić się w zsekularyzowanym wszechświecie, gdzie istnienie Boga przestało być pewnikiem. Oczywiście Hopkins odczuł to oddzielenie od Boga całym sobą. To była kwestia osobista, duchowa, nie tylko filozoficzna czy społeczna. Jego ciemne noce duszy – urzekająco oddane w takich sonetach jak *Budzę się, lecz nie w świetle dziennym – w sierści ciemnej* czy *Nie ma dna udręk* – były bezkompromisowymi wyznaniem udręki duchowego porzucenia. Te noce jednak były także wstępem do powrotnej podróży do zwyczajnego świata jako miejsca, w którym można wychwalać „pstrokate rzeczy”. Były okazją do ponownego spotkania Chrystusa, ale nie w jakimś wiecznym niebie, ponieważ „w tysiącach miejsc Chrystus się jarzy blaskiem, co ciała cudze przeświecila i oczy, by Pan mógł dostrzec światłość w rysach ludzkich twarzy” (tłum. S. Barańczak). Także Maryja zostaje odnaleziona przez Hopkinsa w drugiej naiwności, po utracie pierwszej. Dokładnie tak jak mistyczna róża „pięciu zmysłów”, Ona także została ponownie uświęcona w codziennych spotkaniach z innymi (*Rosa Mystica*). Poetyczność waha się między stratą a odnalezieniem, pomiędzy zaniechaniem a powrotem, co typowe dla dzieł

Hopkinsa. A w jego arcydziele *Katastrofa statku „Deutschland”* mamy najbardziej dramatyczny opis tego, jak poczucie porzucenia może przemienić się w pasję nowego odnalezienia świętości. Tutaj najniższy punkt zstąpienia (*katabasis*) staje się momentem wstąpienia (*anabasis*), drugim „tak” na „nie” porzucenia:

Wołała „Chryste, o Chryste, przyjdź prędko” (...)

Więc zniszczenie jest żniwem, więc burza zwozi Ci ziarno? (...)

Do pokutnych dusz miłością się wdziera

Głębiej niż sięgnie mrok martwy

Nawiedza więzionych, wyjętych spod modłów (...)

Tytan, co z męki się podniósł (tłum. S. Barańczak)

W poetyckim wyznaniu Hopkinsa o „ciemnej nocy duszy” jesteśmy świadkami odważnego przedstawienia pierwszego stworzenia jako drugiego stworzenia. To od-tworzenie świętości w cielesności. To odzyskanie boskości w najskromniejszej istocie: każdy prosty „Jaś, śmieć niski, strzęp, nic... jest nieśmiertelnym diamentem”.

Poezja podróży Hölderlina także przywołuje podwójny moment rozdzielania i epifanii. Jego poezja, jak zauważa Heidegger w *Drodze do języka*, jest sumieniem (*Gewissen*) świata bycia, która niepokoi naszą naturalną świadomość i zaprasza nas do ponownego doświadczenia obcości rzeczy. Dotyka zwyczajnego języka, odsłaniając nas przed niesamowitością (*das Unheimliche*). Poprzez taką introjekcję obcości do tego, co swojskie (*das Heimliche*), Hölderlin wzywa nas do nowych sposobów mówienia i istnienia. „[Słowo] »Obce«, starowysokoniemieckie *fram*, oznacza właściwie: podążanie dokądś, w drogę ku..., w kierunku utrzymującego się na przedzie. To, co obce wędruje naprzód. Nie błąka się jednak bezradne, pozbawione wszelkiego określenia. Szukając, to, co obce, dochodzi miejsca, w którym – jako wędrujące – może pozostać” (tłum. J. Mizera).

Heidegger objaśnia tę poetykę niesamowitości: „»Obce«, ledwie odsłonięte, podąża już za wezwaniem na drogę ku temu, co jego własne. Poeta nazywa duszę »czymś obcym na ziemi«. Właśnie ziemia jest tym, dokąd jej wędrowanie nie zdołało jeszcze dotychczas dotrzeć. Dusza szuka dopiero ziemi, nie ucieka. Istotą duszy wypełnia wędrujące szukanie ziemi, to, że może ona na niej budować i mieszkać i dopiero w ten sposób ratować ziemię jako ziemię” (tłum. J. Mizera).

Mówiąc w skrócie, poetyka czyni z nas obcych wobec ziemi, tak więc możemy na niej mieszkać w sposób bardziej sakramentalny. Dopóki, jak pokazuje Hölderlin, nie doświadczymy najpierw zatrważającego poczucia bezdomności (*Unheimlichkeit*), nie możemy rozpocząć powrotu do domu (*Heimkommen*); ta podróż nigdy nie jest powrotem do niezmiennego źródła (*Heimat*), ale jest zwrotem w stronę domu, zawsze gotowego na powrót (*Heimkunft* jako *Ankunft*). Bez rozdzielania nie ma przybycia. Bez ogłoszenia nie ma powrotu. W tym znaczeniu „ana-” w anateizmie może być odczytane zarówno jako rozdzielanie, jak i powtórzenie, odyseja, która zabiera nas daleko od domu i do niego nas sprowadza. Najkrótszą drogą od cudu do cudu jest strata.

Przy okazji bardziej swobodnych odniesień do poetyki anateistycznej moglibyśmy zacytować także uwagę Oskara Wilde'a o „religii agnostyków”. Pisząc „z głębokości”, doświadczwszy głębokiego poniżenia i zniechęcenia, Wilde zaproponował ideę „bractwa niewierzących”. Napisał: „Wszystko, co chce być prawdą, musi stać się religią”. Simon Critchley wiąże tę Wilde'owską koncepcję wiary estetycznej z przekonaniem Wallace'a Stevensa, że Bóg jest najważniejszą fikcją, w jaką wierzy człowiek. W eseju zatytułowanym *We Can't Believe / We Must Believe* (Nie możemy wierzyć / musimy wierzyć) Critchley porównuje estetyczną wyobraźnię Wilde'a oraz etyczną wyobraźnię Chrystusa. Píše: „Prawda sztuki, zgodnie z romantyczną estetyką Wilde'a, jest ucieleśnieniem istoty cierpienia w zewnętrznej formie, wyrazem głębokiej wewnętrzności w zewnętrzności. To tutaj Wilde znajduje intymny kontakt między życiem artysty a życiem Jezusa. Dla Wilde'a Chrystus jest najważniejszym artystą romantycznym, poetą, który wewnętrzne czyni zewnętrznym dzięki sile wyobraźni. Wilde idzie nawet dalej i mówi, że Jezus czyni z siebie dzieło sztuki poprzez przemianę swojego cierpienia w swoje życie i swoją pasję. Chrystus stwarza sam siebie jako dzieło sztuki poprzez próbę wyrażenia niemego świata cierpienia”.

Religia jako sztuka? Sztuka jako religia? Wilde nie odpowiada na to pytanie, ale przekazuje nam taką myśl o relacji między artystą a Chrystusem: „Dla artysty ekspresja jest jedyną metodą, dzięki której może pochwycić życie w jego całości. Dla niego to, co nieme,

jest martwe. Ale dla Chrystusa tak nie jest. Dzięki bezmiarowi i cudowi wyobraźni, która przepełnia zachwytem, wziął cały świat tego, co niewypowiedziane, niemy świat cierpienia, jako swoje królestwo, i sam siebie powołał na jego rzecznika”. Mówiąc inaczej, w swoim niezmierzonym współczuciu dla wszystkich porzuconych istot Jezus stał się wcieleniem miłości jako aktu wyobraźni. I ten akt poetyckiej wyobraźni uczy nas w zamian, jak otworzyć się na „doświadczenie łaski, nad którą nie ma się żadnej władzy”. To jest Chrystus Nieznajomy, sugeruje Wilde, najbardziej wrażliwy na porzucone istoty w naszym świecie i najbardziej gotowy do współodczuwania z nimi, dając głos tym, którzy go nie mają.

Moment poetyckiej wiary niekoniecznie oznacza „drugą wiarę” w boskiego Nieznajomego (przynajmniej nie dla Critchleya), choć może dobrze służyć tym, którzy tego chcą, jako preludium do takiej wiary. Ponieważ nie wymaga religijnych przekonań, taka estetyczna otwartość na miłosierdzie i inność oferuje coś, co André Gide nazywa „gotowością do przyjmowania” (*une disposition à l'accueil*). I taka estetyczna gotowość może także służyć do przypominania nam, że wszelka religijna hermeneutyka, która jest coś warta, potrzebuje sztuki, jeśli chce być prawdą dla wiary. Dla sztuki, ateistycznej czy agnostycznej, oznacza to, że religie są antropomorficzne, zbudowane z ludzkich wyobrażeń, nazw, opowieści i symboli. Mówiąc w skrócie, przypomina nam to, że religie są wytworami wyobraźni, nawet jeśli to, co przekazują, może być transcendentne i prawdziwe. Mając pełną świadomość tego, że sztuka, sztuczność jest konieczną częścią religii, jesteśmy bardziej skłonni oprzeć się pokusom fetyszyzmu i bałwochwalstwa – czyli unikać traktowania boskości dosłownie, jako czegoś, co ośmielamy się obejmować albo posiadać. Wyobrażenie chroni Boga przed dosłownością. Dla wiary to jest nie tylko sztuka niemożliwego, ale też sztuka wiecznej hermeneutyki. Sztuka duchowa musi zatem uczyć nas, że boski Nieznajomy nigdy nie może być brany jako coś, co się należy, nigdy nie może zostać zredukowany do wspólnego dorobku, ale musi być wciąż na nowo interpretowany. Inny współczesny poeta, W.H. Auden, ujął to dobrze w kontekście swojego własnego chrześcijańskiego anateizmu: „Każdy chrześcijanin musi dokonać transgresji od dziecięcego »wciąż wierzę« do dojrzałego »znowu wierzę«. To nie może być łatwe w żadnym czasie, a wygląda na to, że w naszej epoce jest rzadko dokonywane bez chwili niewiary”. Auden dodaje znacząco, że choć liturgia mówi „my” w wyznaniu naszej wspólnej odpowiedzialności za grzechy, to w *Wyznaniu wiary* mówi się *credo*, a nie *credimus* – ponieważ „nikt nie może przenosić odpowiedzialności za swoją wiarę na innych”.

✱

POPRZEZ WŁĄCZENIE POETYKI, OBOK FILOZOFII I RELIGII, JAKO SPECJALNEGO obszaru anateistycznego doświadczenia nie mam zamiaru zrównywać anateistycznego założenia z fikcją. Choć poetyka zachęca do „świadomego powstrzymania” pierwszej wiary i niewiary, to jednak nie dopuszcza ani nie wyklucza aktu drugiej wiary. Można powiedzieć, że trzeba oczyścić lądowisko dla boskiego Nieznajomego, bez kontrolowania lądującego czy zaka-

zywania mu czegokolwiek. Fikcyjne „jak gdyby” nie jest tym samym co anateistyczne „jako” (gdzie widzę to, co nieznajome, jako boskość); mimo to, jak już zostało powiedziane, poetyckość może służyć jako potężne preludium wiary dla tego, kto tak wybrał. Tak naprawdę poszedłbym dalej i powiedział, że bez pewnego poetyckiego wprowadzenia do przeróżnych odmian tego, co możliwe, powrót do Boga poza Bogiem jest całkowicie niemożliwy.

Skoro jednak wiara nie może zostać zredukowana do fikcji, jest nierozzerwalnie związana z metaforą. Metafora zawiera przeniesienie (*metaphora*) między „ja” a obcym. Metaforyczne „jako” zawiera w sobie łącznik w postaci jest / nie jest. Obcy przede mną zarówno jest Bogiem (jako transcendentny Gość), jak i Nim nie jest (jako obraz moich projekcji i przekonań). Bez tych napięć wiara wędnie. Nie może nastąpić natychmiastowe zawłaszczenie boskiego Nieznajomego jako mojej „własności”, ale tylko relacja z kimś innym niż ja sam, kto jest – by tak rzec – podobny do mnie, równocześnie pozostając niepodobnym jako Nieznajomy. Właśnie to metaforyczne „jako” – centralne dla gramatyki wiary – czyni relację między „Ja” a Nieznajomym przejściem między podobnym a niepodobnym, pomiędzy językiem gościa i gospodarza. Jednym słowem, sugeruję, że gościnność wobec Nieznajomego jako Gościa zawsze zawiera w sobie zarówno konieczność, jak i ograniczenie przekładu. Bez względu na to, jak wiele zostanie osiągnięte w przekładzie między „ja” i nieznajomym, zawsze coś zostanie „między słowami”. Tylko w ten sposób nieznajomy może być szanowany jako

nieznajomy, a nie znowu po prostu przywłaszczony jako kolejne „Ja” (czyli jako *alter* zredukowane do *alter ego*).

Na koniec pozwolę sobie dodać, że jeśli ośmielimy się zajrzeć do innych kultur, znajdziemy sugestywne analogie do anateistycznej otwartości w tym, co buddyzm nazywa „pustką” (*sunyata*) w słynnej *Sutrze serca* lub co *Upaniszady* określają jako „pustą przestrzeń” (*akasa*) w jaskini serca (*guha*). Te niezachodnie tradycje, podobnie jak inne, głęboko doceniają znaczenie odsunięcia się od wyznaniowych przywiązań – przynajmniej tymczasowo – po to, aby wyzwolić się do świadomości świętości poza ogólnie przyjętymi interpretacjami. Jednak takie porównania i kontrasty pozostają, niestety, poza granicami tego dociekania.

Podsumowując, czym zatem anateizm różni się od ateizmu? To kluczowe pytanie dla rozważań snutych na kartach mojej książki. Pozwolę sobie jednak zaproponować tu wstępne przypuszczenie: anateizm różni się od dogmatycznego ateizmu tym, że opiera się absolutystycznym pozycjom przeciwko boskości, podobnie jak różni się od absolutystycznych pozycji dogmatycznego teizmu na rzecz boskości. To ruch – nie stan – który odrzuca każde dogmatyczne mówienie o Absolutie, negatywne czy pozytywne, ponieważ uznaje, że Absolut nigdy nie może zostać całkowicie zrozumiany przez jakąkolwiek pojedynczą osobę czy religię. Anateizm uznaje emancypacyjną moc krytycznego ateizmu jako integralną część teizmu, rozumianego jako druga wiara poza wiarą. A także szanuje agnostyczny ateizm, który pozostaje właśnie tym – *agnosis*, nie-wiedzą – decydując się na niezrobienie drugiego ruchu wiary. Anateizm sprzeciwia się wojującemu antyteizmowi, który – jak we francuskiej republice terroru czy stalinowskich prześladowaniach – jest równie zgubny jak triumfalny teizm.

Anateizm to wolność wiary, która poprzedza wybór między teizmem a ateizmem, ale też podąża jego śladem. Wyboru wiary nigdy nie dokonuje się raz i na zawsze. Trzeba go wciąż powtarzać – za każdym razem gdy mówimy w imię Boga albo pytamy Go, dlaczego nas porzucił. Anateizm odgrywa dramat podejmowania decyzji za każdym razem, gdy człowiek spotyka nieznajomego, który – jak powiedział Rilke – szepcze: „Zmień swoje życie!”. A każda chwila jest bramą, przez którą może wejść nieznajomy. — 2

Tłumaczył Piotr Żak

Publikowany fragment stanowi skróconą wersję wprowadzenia do książki Anatheism. Returning to God After God (2010). W przekładzie zrezygnowano z przypisów. Dziękujemy autorowi za zgodę na przedruk

Richard Kearney