

ANNA KAWALEC
PAWEŁ KAWALEC

NA TROPACH WIECZNOŚCI

1. WPROWADZENIE

W nurcie filozofii nawiązującym do tradycji chrześcijaństwa można wyróżnić dwa zasadnicze kierunki. Jeden z nich wyrasta z samych jej początków, kształtujących się wraz z zaraniem filozofii scholastycznej, a jego hasłem przewodnim jest *fides quaerens intellectum* — wiara szukająca zrozumienia. Nurt ten w punkcie wyjścia przyjmuje prawdy wiary, dla których poszukuje intelektualnej eksplicacji: „Rozum rozwija je i pogłębia oraz usiłuje dotrzeć do poznawalnych w sposób naturalny podstaw, aby w ten sposób przeświadczenie wiary zamienić w poznanie umysłowe” (BÖHNER i GILSON 1962, 11).

Drugi natomiast kierunek wykrystalizował się współcześnie pod wpływem filozofii naukowej, usiłując dojść do istnienia Boga na drodze czysto rozumowej, co można by oddać frazą „zrozumienie szukające wiary” — *intellectus quaerens fidem*. Filozofowie teistyczni usiłują zawiesić poznawczo swoje przekonania religijne i posługując się — na ile to możliwe — nieuprzedzonym poznawczo rozumem, wykorzystującym wiedzę z „różnych typów nauk” (JUDYCKI 1995, 19), prowadzą poszukiwania zmierzające w kierunku prawd treściowo zbieżnych ze składowymi ich wiary¹.

Dr hab. ANNA KAWALEC, prof. KUL — Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Filozofii, Katedra Teorii Poznania; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: anna.kawalec@kul.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1323-8486>.

Prof. dr hab. PAWEŁ KAWALEC — Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Filozofii, Katedra Teorii Poznania; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: pawel.kawalec@kul.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7618-8298>.

¹ Intelektualny walor tego kierunku był jednakże wątpliwy dla autorytetu nauki nowożytnej, a mianowicie dla Blaise’a Pascala (P. KAWALEC 2023).

Twórczość profesora Stanisława Judyckiego wpisuje się w pierwszy z najsławniejszych powyższych kierunków filozofii chrześcijańskiej. Nie stara się on zatem — przed sobą czy czytelnikiem — maskować swojego intelektualnego zaplecza. Wręcz przeciwnie, z całą mocą gruntownie przyswojonej przez niego² tradycji filozofii zachodniej stara się je skonfrontować z wolą zrozumienia treści wiary; co więcej, w ten sposób sięgnąć możliwie jak najdalej ponad nasze doczesne doświadczenie.

Wśród licznych owoców tych zmagania profesora Judyckiego chcemy tutaj zwrócić uwagę na monografię *Bóg i inne osoby* (JUDYCKI 2010), a przede wszystkim *Księżeczkę o człowieku wierzącym* (2014). Aby nie ulec pozorom formatu tej ostatniej publikacji, warto mieć na uwadze, że niesie ona w sobie ciężar gatunkowy porównywalny z kanonami polskiej literatury filozoficznej: *Księżeczka o człowieku* (INGARDEN 1972) oraz *Elementarz etyczny* (WOJTYŁA 1986). Mimo że nie ma formatu typowej monografii filozoficznej, z powodów, które — przynajmniej częściowo — staną się jasne w dalszym toku niniejszych rozważań, *Księżeczkę* uznajemy za swego rodzaju sumę dokonań filozoficznych profesora Judyckiego. Dlatego też będzie ona pierwszoplanowym odniesieniem naszych dalszych rozważań w niniejszym tekście.

Posługując się utartym, a więc i schematycznym, tropem, w tradycji *fides quaerens intellectum* upatrujemy dwóch przeciwstawnych tendencji: metafizycznej oraz świadomościowej (WOJTYŁA 2020). Tradycja metafizyczna, sięgająca korzeniami filozofii pierwszej Arystotelesa, znalazła najpełniejsze rozwinięcie w pięciu drogach Tomasza z Akwinu. Charakterystyczne dla niej jest wyjście od zanurzenia człowieka w świecie i poszukiwanie racji wyjaśniających tę sytuację aż po racje ostateczne. To one właśnie, jako najogólniejsze kategorie metafizyczne, które przekraczają obiektywistyczną perspektywę matematycznego i przyrodniczego analizowania świata (KERR 2015; 2019, 156–165), stanowią warsztat pojęciowy dla chrześcijanina poszukującego głębszego zrozumienia prawd wiary. Chrześcijanin widzi się tutaj jako istotę będącą integralną częścią świata stworzonego, wpisaną w jego istnienie i zdolną do bezpośredniego odczytania tego faktu.

Z kolei tradycja świadomościowa, Kartezjusza, Kanta, Husserla i myślicieli pozostających pod ich wpływem, jest motywowana podstawowym przekonaniem, że — niezależnie od zaawansowania wiedzy o świecie zewnętrznym — bliższy nam poznawczo zawsze pozostanie świat wewnętrzny doświadczenia, subiektywnych przeżyć (GILSON 1968). Ten świat pośredniczy w poznaniu świata zewnętrznego. Dlatego też dany nam bezpośrednio świat subiektywnych przeżyć

² Znamienity wyraz daje temu monumentalna *Epistemologia* (JUDYCKI 2020a; 2020b).

jest pewniejszym punktem oparcia w poszukiwaniu fundamentalnego zrozumienia swoistości człowieka na tle zróżnicowanego świata przyrody, który z kolei jest pierwszoplanowym przedmiotem poznania naukowego.

Autorowi *Książeczki*, mimo jego gruntownej, źródłowej i wszechstronnej znajomości obu tendencji, z pewnością bliższa jest tradycja świadomościowa, której też poświęcił zdecydowaną większość swoich opublikowanych prac³. Dla nas nie pozostawia wątpliwości, że Judycki w poszukiwaniu filozoficznego zrozumienia wiary tę właśnie tradycję wyprowadza w tym względzie poza ostateczne granice jej możliwości, tę tradycję „przenicowuje”. Dlaczego uznajemy to za wyraz nie tylko intelektualnej oryginalności, ale też odwagi porównywalnej z chrystianizacją tradycji arystotelesowskiej przez Tomasza, stanie się jasne w dalszych częściach tekstu. Koncentrujemy w nich uwagę na sformułowaniu przez Judyckiego filozoficznego problemu znaków wieczności rozpoznawalnych w naszym doczesnym doświadczeniu. Konsekwentnie prowadzone przez Judyckiego poszukiwania rozwiązania tego problemu doprowadziły go do ujawnienia czegoś obiektywnego i znacznie bardziej fundamentalnego niż istotowe cechy danych w jednostkowym przeżyciu fenomenów, a mianowicie takich cech kondycji ludzkiej, które są dla niej konstytutywne i uniwersalne, co objaśniamy i uzasadniamy, przywołując konteksty spoza kultury zachodniej. Za znamienny przejaw tego, że dochodzi on do takich wniosków poprzez wyprowadzenie filozofii podmiotu poza granice określone przez optykę solipsystyczną – jej swoiste „przenicowanie” – uznajemy przewyciężenie niezbywalnej, jak by się wydawało, więzi filozofii podmiotu z ideą postępu.

2. WIECZNOŚĆ OŚWIECONA

Zarys wniosków Autora *Książeczki* poprzedzimy krótką charakterystyką jego filozoficznego punktu wyjścia. W książce *Bóg i inne osoby* stwierdza on, że podstawowy wybór, jaki stoi przed filozofem, to deliberacja probabilistyczna bądź apodyktyczna. Przewagą tej drugiej, którą też dla siebie wybiera profesor Judycki, jest to, że w tym przypadku „nieistnienia Boga nie da się w ogóle (konsekwentnie) pomyśleć, co jednak jest możliwe w wypadku argumentów probabilistycznych” (JUDYCKI 2010, 32 p. 12). A taka możliwość jest już dyskre-

³ Rozpoczyna je praca magisterska, napisana w 1978 r. pod kierunkiem Antoniego B. Stępnia, pod tytułem „Zagadnienie konstytucji przestrzeni w Edmunda Husserla *Ideach czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga. Próba analizy*” (JUDYCKI 1978). Wybór nowych prac czytelnik odnajdzie w JUDYCKI 2013.

dytująca dla radykalnie sceptycznie nastawionego rozumu. Znamienne jest zalecenie Autora *Książeczki*, by drogę w szukaniu zrozumienia wiary rozpocząć od zamknięcia się w ciemnym pokoju i zamknięcia oczu. Jak wiadomo z prac fenomenologów, tego rodzaju solipsystyczna metodologia ma pozwolić na oddzielenie tego, co zakłóca nam dotarcie do prawdziwego zrozumienia rzeczy, i ma też umożliwić analizę ejdetyczną, czyli uchwycenie w sposób apodyktyczny tego, co konieczne i konstytutywne. Judycki takiej analizie poddaje jednak fenomeny ostateczne, więc apodyktyczność nie jest w odniesieniu do nich w pełni możliwa, a analiza prowadzona u samego kresu możliwości, co istotne — doczesnego, ludzkiego rozumienia — wymaga dodatkowego wspomżenia, jakiego może dostarczyć kategoria spójności.

W *Książeczce*, w naszym jej odczytaniu, Autor skupia się na szczególnym rodzaju fenomenów, które można by określić jako „ostateczne” lub „graniczne”. Mianowicie, są to tego rodzaju fenomeny, które są sygnałem czy ujawnieniem zupełnie innej, czy też przemienionej (JUDYCKI 2012), rzeczywistości, która ma stać się udziałem ludzi, gdy życie ziemskie osiągnie swój kres⁴. Nie tyle więc mowa o perspektywie przemiany indywidualnej, co o kresie świata, jaki znamy, gdy nastanie „nowa ziemia” i „nowe niebo”. Nie wiemy, czy ktokolwiek do tej pory postawił przed filozofią tego rodzaju wyzwanie — czy to w filozofii metafizycznej, czy świadomościowej — by wytropić wieczność w naszym obecnym świecie, na tyle, oczywiście, na ile to w ogóle możliwe. Na przykład znamienne nawiązania do tematyki wieczności w pracach Immanuela Kanta w najmniejszym stopniu nie wykazują pokrewieństwa z tak postawionym przez Judyckiego problemem⁵. Brak ten w filozofii jest tym bardziej zadziwiający, że istnieją projekty w innych obszarach ludzkich dociekań, które – choć w swoistej postaci, co trzeba przyznać, starają się jednak na swój sposób realizować zadanie podobne. Przykładem może być chociażby projekt SETI, który pochłania nieporównywalnie większy budżet niż jakiegokolwiek przedsięwzięcie filozoficzne (PIGLIUCCI 2019), czy też znacznie odleglejsze od obszarów dociekań racjonalnych, ale skupiające uwagę opinii publicznej, spekulacje Ericha von Dänikena.

Tym, co niewątpliwie różni przedsięwzięcie Judyckiego od przekraczających nieraz granice spekulacji przedsięwzięć para- lub quasi-naukowych, jest to, że przedmiotem jego analiz nie są jakieś nadzwyczajne i niewytłumaczalne zja-

⁴ Judycki nie podaje powodów, dla których nie wspomina o tym, że może istnieć jeszcze pośredni stan, który — zgodnie z Objawieniem — był udziałem zaledwie kilku osób w dziejach ludzkości, a który może być dla nas bardziej dostępny poznawczo niż życie po śmierci, a mianowicie stan natury człowieka nieskażonej grzechem pierwotnym, który realizuje się jeszcze za życia doczesnego.

⁵ Por. prace wydane w zbiorach KANT 1995 i 2005c, a zwłaszcza KANT 2005a i 2005b.

wiska, lecz powszechne i dostępne większości ludzi doświadczenia⁶. Wykorzystywane zaś w toku tych analiz spekulatywne eksperymenty myślowe mają jedynie ułatwić czytelnikowi skupienie uwagi na aspektach tych powszechnych doświadczeń, które mogą być zbyt oczywiste, by je w ogóle dostrzec.

Z wyraźnym sentymentem kantowskim Judycki wyróżnia dwa uniwersalne rodzaje doświadczeń świata, a mianowicie doświadczenie dobra i zła oraz doświadczenie wdzięku i majestatu świata (JUDYCKI 2014, 11). Zgodnie z tym, co podkreślaliśmy w punkcie pierwszym, świat zewnętrzny i jego doświadczenie ustępuje „bezpośredniemu odczuwaniu”, „rozumnej intuicji” (ibidem, 20) przeżyć podmiotu: „Ekstensywne wielkości kosmiczne nie są jednakże tym, co ważne dla człowieka”, gdyż „ostateczną miarą wszystkiego są ... dobro i zło” (ibidem, 13).

W przeciwieństwie do tego, w przypadku doświadczenia świata zachodzi, zdaniem Judyckiego, istotna niewspółmierność. Otóż elementem wdzięku świata jest jego misterna konstrukcja i bogactwo, które „polega na tym, że każda rzecz nieożywiona, nawet najmniejsza, każdy organizm jest w pełni wykończonym, misternie zbudowanym przedmiotem” (JUDYCKI 2014, 38). Świat w swoim bogactwie składa się z „misternie zbudowanych konkretów”, które są „po zegarmistrzowsku zorganizowane” (ibidem, 39). Jak Cogito-Podróżnik, Judycki wyraża zachwyt nad światem i za bohaterem Herberta mógłby powiedzieć: „dziękuję Ci Panie że stworzyłeś świat piękny i różny / a jeśli jest to Twoje uwodzenie jestem uwiedziony / na zawsze i bez wybaczenia (HERBERT 2017, 203). Ta misteria konkretów wymyka się jednak możliwościom poznania, jakimi ludzie dysponują, gdyż jest ono pojęciowe, a jako takie – ogólne. Ogólność ludzkiego poznania kontrastuje więc z misterną konkretnością świata, którego bogactwa ludzki aparat pojęciowy nie jest w stanie oddać w sposób wyczerpujący, nawet na polu estetyki, pomimo szeregu takich prób (już u zarania dyscypliny Kant przypisał sądom estetycznym „bezpojęciowość” właśnie i „powszechność”). Dlatego zapewne Judycki, jak Pan Cogito, jest „uwiedziony na zawsze i bez wybaczenia”.

Również wymyka się nam „zegarmistrzowskie zorganizowanie” tych konkretów. W tym sensie, że fizyka czy inne dyscypliny naukowe mogą jedynie opisać regularności, jakie manifestują to zorganizowanie, bazując na następstwach zjawisk charakteryzujących zależności przyczynowo-skutkowe. Nie są one natomiast zdolne ująć „samego wnętrza siły świata” (JUDYCKI 2014, 42), gdyż

⁶ W *Księżeczce* Autor konsekwentnie unika tego rodzaju prób, jakie możemy spotkać u innych filozofów chrześcijańskich, jak np. u Richarda Swinburne'a (1991), który jeden ze swoich argumentów opiera na tematyce doświadczeń mistycznych. Aby to podkreślić, jak wyjaśniamy w dalszej części tego punktu, Judycki nadaje terminowi „mistyczny” w *Księżeczce* swoiste znaczenie.

„całkowicie niedostępne” dla nas jest owo „jak” tych powiązań przyczynowo-skutkowych (ibidem, 43).

Mimo „subtelnego dostrojenia” świata do „naszych możliwości przeżywania” (JUDYCKI 2014, 47) świat jest dla nas tajemnicą w zdecydowanie większym stopniu, niż zwykle sobie to uświadamiamy. Gdy bowiem na niego nikt nie patrzy, świat okazuje się inny niż dany nam w codziennym „famiarnym doświadczeniu”, stanowiącym jedynie „wąską krawędź” między „czeluściami świata bezjakościowego” (ibidem, 46). Poza tą wąską krawędzią, rozświetlaną naszym sposobem jego odbierania, w zasadniczej swojej zawartości świat jest pozbawiony jakości, takich jak barwy, dzięki którym czujemy się w nim swojsko niczym w domu⁷.

Ponieważ ta familiarność i swojskość świata przesłania nam jego rzeczywistą konstytucję, a na jej tle „ludzką niesamowitość”, by więc je dostrzec, a także uświadomić sobie tajemniczość świata, niezbędne jest odcięcie tej familiarności. Autor *Książeczki* proponuje osiągnięcie tego przez odizolowanie się w ciemnym pokoju i — dodatkowo — zamknięcie oczu. Nie oznacza to wcale jakiegoś ograniczania się do wąskiej grupy doświadczeń czy skupienia się na doświadczeniach rzadkich i niepowtarzalnych, jak przeżycia mistyczne itp. Wręcz przeciwnie, Autor *Książeczki*, jak można odnieść wrażenie, dąży do możliwie wyczerpującego przeglądu różnych kategorii ludzkich doświadczeń, nie tylko ze sfery rozumu, ale — jak wyraźnie zaznacza — również i serca, jako „bezpośredniego czucia dobra i zła” (ibidem, 57). Bogactwo ludzkich doświadczeń, z którego Autor czerpie, składa się na kulturę, która stanowi naturalny dom dla człowieka, gdyż „Dusza bierze udział w czymś zupełnie innym niż świat przyrody” (ibidem, 48–49). Tradycyjnie przeciwstawiana jej natura jest natomiast, jak uwyraźnia to Judycki, obojętna w stosunku do człowieka, stanowi niemy, nieświadomy, obojętny kosmos. Co więcej, dla Autora *Książeczki* ten kontrast jest głębszy, gdyż „Losy poszczególnych osób sięgają poza świat” (ibidem, 55). Mimo to jednak można w tych swojskich ludzkich doświadczeniach, stanowiących kulturę, odnaleźć pewne tropy tego, co „sięga poza świat”, „znaków dziejowych” (KANT 2005d, 213), *tropy wieczności*⁸, zanim dokona się „zdarzenie maski” i ujawnienie nam tego wprost (JUDYCKI 2013a). I mimo że myśl o nich jest „w jakiś cudowny sposób spleciona z powszechnym, ludzkim rozumem, gdyż spotykamy

⁷ Ostatecznym gwarantem tego, że świat nie jest dla nas przerażającą i zaskakującą hybrydą, a swojskim domem, jest Bóg (JUDYCKI 2013b).

⁸ Należy podkreślić, że przyjęte na potrzeby niniejszego artykułu rozumienie wieczności nie ogranicza się tylko do sposobu przeżywania czasu; na temat węższej rozumianej wieczności zob. (JUDYCKI 2020a, 561–562).

ją, tak czy inaczej przybraną, u wszystkich obdarzonych rozsądkiem ludów we wszystkich czasach” (KANT 2005a, 153), to formułując tę kwestię i systematycznie śledząc ją w przekroju ludzkiego doświadczenia, Judycki wyznacza pionierskie ścieżki.

Warto nadmienić, że pomijamy tutaj zasadniczą dla *Książeczki* tematykę wiary. Judycki podkreśla, że pojęcie wiary, jakim się posługuje, to nie tylko przekonanie, że Bóg istnieje, jak przyjęło się uważać w analitycznej filozofii religii, lecz ma jeszcze co najmniej dwa konstytutywne elementy: zaufanie do Boga oraz postawę moralną (JUDYCKI 2014, 59-60). Jak podkreśla Autor *Książeczki*, warunkiem zdobycia wiary jest nie tylko jej szczere poszukiwanie, ale również nadprzyrodzona łaska (ibidem, 67)⁹.

W odniesieniu do poznawczej zawartości wiary za najbardziej odporny na wątpliwości sceptyczne rodzaj argumentacji Judycki uznaje argument ze „spójności” rozumianej jako koherencja. Tutaj warto poczynić jednak pewne spostrzeżenie terminologiczne. Przedstawiona w *Książeczce* charakterystyka tego rodzaju argumentacji zawiera dwa dość odrębne elementy. Pierwszym z nich jest spójność jako uogólnione pojęcie niesprzeczności, które wskazuje na brak wzajemnie niezgodnych znaczeniowo elementów w danej argumentacji (JUDYCKI 2020a, 264). Tę właśnie zależność za filozofami analitycznymi przyjęło się określać jako koherencję. Nie wskazuje ona jednak istotnie na prawdziwość tych treści, lecz raczej tylko na brak wewnętrznych niezgodności w danej narracji¹⁰. Kryterium koherencji mogą przecież spełniać opowieści fantastyczne czy bajki.

Sposób wyjaśnienia spójności, jaki podaje Autor *Książeczki*, sugeruje jednak, że chodzi o inny rodzaj rozumienia tej kategorii, który w literaturze poświęconej gruntownemu empirycznemu teorii naukowych jest określany w języku angielskim jako *concordance* (VAN FRAASSEN 2009; P. KAWALEC 2017; 2018), co tutaj będziemy tłumaczyć jako „zgodność”. W źródłowym odniesieniu do teorii fizycznych, jakim posługiwał się Hermann Weyl¹¹, kryterium zgodności oznacza, że przy zastosowaniu różnych procedur pomiaru uzyskano zgodne lub identyczne

⁹ Nie wchodząc tu w dyskusję, zaznaczamy, że tę deklarację Autora *Książeczki* odczytujemy w kontekście przyjętej przez niego metodologii solipsystycznej, skłaniającej ku ścieżce *sola experientia* (VAN FRAASSEN 2002). Fenomen wiary jest przecież wpisany w kontekst Kościoła czy wspólnoty religijnej, tradycji, liturgii i obrzędowości rytualnej, a dla katolików także Matki Bożej, świętych oraz bezpośredniego obcowania w sakramentach z rzeczywistością „po drugiej stronie” (SIWECKI 2015).

¹⁰ Jak podkreślają Piotr Gutowski i Marcin Iwanicki, współcześnie tego rodzaju spójność argumentacji teistycznej jest stosunkowo niekontrowersyjna, stanowi jednak tylko krok wstępny do właściwej argumentacji (GUTOWSKI i IWANICKI 2019, 11).

¹¹ Wprowadzając rzeczownik „Einstimmigkeit” Hermann Weyl powołuje się na fragment z *Ideii* Husserla, w którym występuje jego użycie przymiotnikowe (WEYL 1966, 156).

wartości danych parametrów fizycznych. Mówiąc ogólniej, posługując się różnymi źródłami danych uzyskano zgodne ze sobą wyniki. Zgodność istotnie więc różni się od koherencji, gdyż — przynajmniej zdaniem zwolenników tego kryterium — stanowi konstytutywny element ugruntowania empirycznego teorii. Jest więc ona, w przeciwieństwie do koherencji, istotnym wskaźnikiem ich prawdziwości. Judycki, wyjaśniając przyjęty sens spójności na przykładach, m.in. dochodzenia detektywistycznego, posługuje się takim właśnie uogólnionym pojęciem zgodności, gdyż opiera się ona na uzyskaniu zbliżonych wyników przy sięganiu do różnego rodzaju doświadczeń czy materiału empirycznego.

W tym drugim z wyróżnionych wyżej sensów spójności, rozumianej jako zgodność zróżnicowanego materiału dowodowego, który przyjmujemy w dalszej części tekstu, odnosząc go również do przykładów kultur pozazachodnich, dla Autora *Książeczki* kluczowa jest „spójność egzystencjalna” (JUDYCKI 2014, 79). Zachodzi ona między „naturą i sytuacją egzystencji człowieka” a twierdzeniami religii chrześcijańskiej o Bogu, co trafnie wyrażają słowa Johna Henry’ego Newmana (przywołane tu za tekstem *Książeczki*): „[...] lekarstwem tak na winę, jak i na moralną bezsilność, jest centralna doktryna Objawienia: pośrednictwo Chrystusowe” (ibidem, 79). Egzystencjalną sytuację człowieka Judycki postrzega jako na tyle swoistą, by zanegować utrwaloną w filozofii za Arystotelesem definicję człowieka jako zwierzęcia rozumnego (*animal rationale*): „człowiek nie jest zwierzęciem”, mimo powiązania z „ciałem, a poprzez nie z całym światem materialnym” (ibidem, 79). Tradycyjną charakterystykę wyróżników natury i egzystencjalnej sytuacji człowieka, odwołującą się do rozumności, posiadania wolnej woli, posługiwania się językiem, przeżywania wyrafinowanych stanów emocjonalnych, wartościowania i celowego działania czy świadomości własnej skończoności, Judycki uzupełnia o cztery charakterystyki. Są nimi: pragnienie nieskończonej trwałości dobra, pragnienie bliskości, bezpieczeństwa i poznania (ibidem, 80–83). Każde z nich, choć w różny sposób, charakteryzuje się dążeniem do nieskończoności, z czego Autor *Książeczki* wyciąga wniosek, że ich właściwym spełnieniem może być wyłącznie nieskończony i wieczny Bóg oraz że każde z tych egzystencjalnych pragnień człowieka niezależnie wskazuje, że „musi istnieć coś, co mogłoby [je] zaspokoić” (ibidem, 83-84), a tym samym daje podstawy argumentu ze spójności (zgodności w sensie *concordance*) za istnieniem Boga¹². To silne nakierowanie egzystencjalne człowieka na Boga, zdaniem Judyckiego, sprawia, że „między nami a Bogiem istnieje wielka bliskość, a kos-

¹² Dopełniający tę część argumentacji syntetyczny przegląd pozostałych racji, związanych z, ogólnie rzecz ujmując, czynnikami składającymi się na tajemnicę świata, czytelnik odnajdzie w *Książeczce* (JUDYCKI 2014, 171–172).

miczne bezkresy nie mają żadnego znaczenia” (ibidem, 89) i niemalże wrywa go ze świata: „w naszym świecie chodzi o coś innego niż o jego tę lub inną fizyczną lub biologiczną postać. Świat nas otaczający jest tylko jedną z wielu możliwych dekoracji, w której rozstrzygają się losy osób ludzkich” (JUDYCKI 2014, 86)¹³, które w tym świecie właśnie poddane są próbie heroizmu (ibidem, 90). Celem tych prób jest „sprawdzenie, czy określone osoby zdecydują się na radykalny egoizm i zamknięcie się wyłącznie w sobie, czy też są w stanie otworzyć się na dobro, czy potrafią uczynić choćby jedną dobrą rzecz bezinteresownie” (ibidem, 124). Nie muszą to być akty spektakularne, gdyż „mogą dokonywać się prawie niezauważalnie we wnętrzu człowieka (ibidem, 126). Ich waga tkwi w tym, że „skierowane są do przyszłości, czyli do życia wiecznego” (ibidem, 128). Mimo to jednak, jak podkreśla Judycki, treść życia wiecznego „będzie przekraczała wszystko, co możemy sobie teraz pomyśleć i wyobrazić” (ibidem, 128). Między innymi dlatego właśnie w tropieniu wieczności w naszym obecnym doświadczeniu niezbyt pomocne są — dane zresztą tylko nielicznym — doświadczenia mistycznego zjednoczenia z Bogiem, gdyż dzieli je „przepaść” uniemożliwiająca dalszą komunikację między Bogiem a człowiekiem w życiu doczesnym (ibidem, 127). Dlatego więc Autor *Książeczki* zdecydował się na poszukiwanie śladów wieczności nie w tak wąsko zakreślonych doświadczeniach¹⁴, lecz w doświadczeniach powszechnie dostępnych ludziom, które ujawniają „ukrytą obecność Boga” i nazywanych przez niego z tego właśnie powodu „mistycznymi” (ibidem, 145). Jak podkreśla Judycki, „w różnych doświadczeniach lub sytuacjach życiowych mamy świadomość obecności konkretnej osoby, którą jest Bóg. [...] osoby biorącej pod uwagę nasze losy”, a nie oddalonego czy abstrakcyjnego „wielkiego architekta” (ibidem, 145). Tę ukrytą obecność Boga w codziennych doświadczeniach Autor *Książeczki* wyjaśnia, posługując się analogią z postrzeganiem zmysłowym. Charakteryzuje się ono dwoistością między pierwszym planem, który jest tematem aktualnej uwagi, a horyzontem, obejmującym resztę tego, co spostrzegane i co samo może stać się pierwszym planem, po skoncentrowaniu naszej uwagi na wybranym elemencie horyzontu. Horyzont jest więc stale obecny w spostrzeganiu, ale ponieważ nie jest tematem naszej uwagi, pozostaje „czymś częściowo ukrytym”. Dla świadomości człowieka obecność Boga jest, zdaniem Judyckiego, analogiczna do horyzontu

¹³ „[...] ten świat jest tylko po to, aby zostały powzięte i ukazały się ostateczne decyzje. Reszta służy wyłącznie stwarzaniu okazji do takich decyzji” (JUDYCKI 2014, 230).

¹⁴ Prowadzony w *Książeczce* dyskurs jest nabadowany na pracach filozoficznych reprezentujących różne tradycje, od fenomenologii przez filozofię analityczną po pragmatyzm, poświęconych wąsko rozumianym doświadczeniom mistycznym; por. zwł. ibidem, 146–148, gdzie krótko omówione są prace Gerdy Walther, Williama Alstona i Williama Jamesa.

spostrzegania, z tą jednak różnicą, że nie jesteśmy w stanie w życiu doczesnym uczynić Boga bezpośrednim tematem naszej świadomości (ibidem, 149).

Autor *Książeczki* nie daje wprost odpowiedzi na pytanie, czy ta ukryta obecność Boga dotyczy wszystkich codziennych doświadczeń człowieka czy tylko niektórych z nich oraz, w przypadku gdyby dotyczyła wszystkich, czy ma ona jednak różny stopień intensywności, zależny od rodzaju tych doświadczeń. Decyduje się jednak na wyszczególnienie pewnych rodzajów doświadczeń, których horyzontem jest ukryta obecność Boga. Obejmują one: majestat i wdzięk natury, wielkie dzieła artystyczne, samotność, świadomość śmierci, przysięgę, wielki smutek, narodziny dziecka, miłość romantyczną, wspólną radość oraz głęboki spokój (JUDYCKI 2014, 149–170). Tego rodzaju uniwersalne doświadczenia, a niekiedy towarzysząca im refleksja nad tajemniczością świata (ibidem, 171–172), niczym „światło z odległego brzegu”, są przewodnikiem w „żeglowaniu w ciemności i we mgle” do brzegu, do którego podążamy w życiu doczesnym (ibidem, 173). Jesteśmy od niego oddaleni tak, jak zwierzęta są oddalone od nas: „nie możemy im ani pokazać, ani powiedzieć, na czym polega nasze ludzkie życie”, a jedynie „przez gesty dawać im światło naszej obecności i życzliwości” (ibidem, 174).

„Uniwersalną antropologicznie” odpowiedzią człowieka na tajemnicę świata i doświadczenie ukrytej obecności Boga jest pobożność jako „specyficzna postawa w odniesieniu do świata i do ludzi ze względu na relację do Boga” (ibidem, 177). Wyraża się ona we wrażliwości i dostrzeganiu tego, co pozytywne, w postępowaniu ludzi (ibidem, 177–178) oraz w wynikającym z tego optymizmie, motywowanym odczuciem obecności Boga, nieustannym poszukiwaniem „najlepszej drogi” w postępowaniu oraz modlitwie, zatraceniu liniowego przeżywania czasu, w szacunku dla wszystkiego w świadomości, że nie pochodzi to od człowieka, oraz w autentycznym działaniu (ibidem, 177–184). W kontekście rozważań Judyckiego postawa pobożności naturalnej jest warunkiem wiary, ale jest od wiary niezależna i bardziej pierwotna, gdyż poprzedzała pojawienie się na Ziemi religii objawionych¹⁵.

W kolejnym punkcie proponujemy zatrzymanie się i spojrzenie na „uniwersalną antropologicznie” pobożność z perspektywy, która dystansuje się wobec wielu oczywistości optyki zachodniej. Perspektywy, która sięga do możliwie dostępnych jeszcze początków, która nie korzysta z zachodnich tradycji, nawet jeśli zbliżone są do pobożności naturalnej. Pozwala to z jednej strony na uzasadnienie tezy, że charakteryzowane przez Judyckiego składowe egzystencjalnej sytuacji

¹⁵ Niektóre wspólne elementy obu perspektyw: pobożności naturalnej oraz tradycji religii objawionej odkrywamy u wielu zachodnich myślicieli, spośród których szczególnie warto wyróżnić dzieło Blaise’a Pascala (A. KAWALEC 2023b).

człowieka odnoszą nas do uniwersalnych, konstytutywnych składowych kondycji człowieka. Z drugiej strony, taka charakterystyka nie jest ograniczona ramami przyjętego przez Judyckiego solipsyzmu metodologicznego, w ramach którego eksplorowane są granice pojęciowe tradycji świadomościowej przez różnorakie wariacje imaginatywne oraz eksperymenty myślowe. Omówione doświadczenia rdzennych mieszkańców Ameryki Północnej nie tylko dopełniają przedstawioną w *Książeczce* charakterystykę „tropów wieczności”, ale także – poprzez próbę zdystansowania do zachodniej idei postępu – pozwalają na pełniejsze zrozumienie konsekwencji odejścia od tej idei, które w koncepcji Judyckiego odkrywają autorzy niniejszego artykułu.

3. PERSPEKTYWA ORŁA

Jeśli uniwersalną odpowiedzią człowieka na tajemnicę świata jest pobożność naturalna, to jak w niej odnajduje się zachodni umysł oświecony? Umysł, który odrzuca tajemnicę jako zbędne ograniczenie, i który od początku wzrastał na pożywcze postępu naukowego, zaczynając od Kartezjusza, fundatora oświecenia (SCHOOLS 1989, 3-4), przez Kanta po Husserla i jego kontynuatorów. To jest przecież umysł, który konsekwentnie postępuje na drodze do odczarowania świata przez naukę i osiąganą dzięki niej przewidywalność techniki (O'DEA 1972). To jego podstawowe prawo i zbrodnią, jak pisze wzburzony Kant (2005b, 47-48), byłoby go przed tym powstrzymać:

umowa, która zostałaby zawarta, ażeby na zawsze powstrzymać dalsze oświecenie ludzkiego rodzaju, jest bezwzględnie nieważna i nie obowiązuje, nawet gdyby miały ją zatwierdzić najwyższe władze, parlamenty i najbardziej uroczyste traktaty. Żadna epoka nie może się sprzymierzyć i sprzysiąc w tym celu, aby następną postawić w sytuacji, w której stałoby się niemożliwe rozszerzenie swych (zwłaszcza bardzo pożądanym) wiadomości, oczyszczenie ich od błędów i w ogóle dalszych postępów w oświeceniu. *Byłoby to zbrodnią przeciw ludzkiej naturze, której źródłowe powołanie polega właśnie na owym postępie.* [...] Co prawda, człowiek może – jeśli chodzi o niego samego i to tylko na pewien czas, z uwagi na to, co powinien wiedzieć – odsunąć oświecenie, ale zrezygnować z niego, tak dla siebie samego, a jeszcze bardziej dla potomnych, *oznacza naruszyć i podeptać święte prawa ludzkości.* (podkreślenie – A.P.K)

Być może proces odczarowywania świata, jak uważał Max Weber (1922), zafunkcjonował na szerszą skalę dopiero w XIX w., ale wśród elit intelektualnych obecny był co najmniej od myśli Kartezjusza, z której tak obficie czerpali

francuscy oświeceniowcy (SCHOULS 1989). Już wywołany przez Autora *Księżeczki* Blaise Pascal, którego trudno bezpośrednio łączyć z ideałami oświecenia, odrzucał tradycyjne dowody metafizyczne na istnienie Boga, a nie miał też wątpliwości co do potencjału maszyny nowożytnej nauki. Co więcej, Pascal, którego wielkim dziedzictwem — poprzez stworzenie aleatorycznej geometrii przypadku — jest oswojenie dla nauki świata niepewności i stworzenie w ten sposób podwalin stosowania w nauce prawdopodobieństwa i statystyki, tajemnicę świata pozostawiał poza sferą rozumu. Jego słynny zakład — wbrew powszechnej opinii (P. KAWALEC 2023) — jest niczym więcej niż tylko retorycznym instrumentem, który ma uświadomić libertyńskiemu adwersarzowi przeszkody stojące mu na drodze do pobożności; a być może też kolejną sarkastyczną „pastorałką” Pascala na tego rodzaju jezuicki pomysł handlu o Boga i wieczne zbawienie (KOŁAKOWSKI 1994).

Do konkluzji rozwijanego przez Judyckiego podejścia powrócimy w dalszej części, lecz najpierw zwrócimy się ku elementom wspomnianej w *Księżeczce* naturalnej pobożności, która nie została w pełni odczarowana przez zachodnią myśl naukową i technologiczną. Joseph Epes Brown jest uznawany za postać, która miała kontakt z ostatnim pokoleniem rdzennych mieszkańców Ameryki Północnej, reprezentujących naturalną postawę religijną, zanim została ona poddana silnym wpływom kultury zachodniej (HULTKRANTZ 2007, xvii). Przyjęta przez niego perspektywa, wynikająca z zaangażowania w nurt *philosophia perennis*¹⁶, polegała na poszukiwaniu aspektów wspólnych różnym religiom¹⁷. Pierwsza książka Browna, będąca wynikiem jego wieloletniego doświadczenia wśród Siuksów, a zwłaszcza ich duchowego przywódcy, *Hehaka Sapa* (Czarny Łoś), zatytułowana *The Sacred Pipe* (BROWN 1953), spotkała się z życzliwym przyjęciem rdzennych plemion Ameryki, a także środowiska naukowego antropologów amerykańskich.

Jak podkreśla Brown, mimo istniejących i coraz bardziej nasilających się od XV wieku kontaktów z „przedstawicielami różnych cywilizacji i kultur”, Indianie Ameryki, jak nazywa rdzennych Amerykanów Brown, zdołali zachować „podstawowe elementy starożytnych i sprawdzonych religii oraz tradycyjnych sposobów bycia” (BROWN 2007, 1). Chociaż podane niżej charakterystyki odnoszą się do plemion Wielkich Równin, to za Brownem należy podkreślić, że można uznać

¹⁶ Ruch zainicjowany przez René Guénona i kontynuowany przez Frithjofa Schuona i Titusa Burekhardta; por. HULTKRANTZ 2007, xviii.

¹⁷ Åke Hultkrantz zalicza do nich trzy etapy rozwoju duchowego, znane Indianom amerykańskim, ale również innym religiom: oczyszczenie, ekspansja i zjednoczenie z Prawdą (Bogiem), por. HULTKRANTZ 2007, xviii.

ich za typowych przedstawicieli Indian Amerykańskich (BROWN 2007, 23), o czym świadczą odniesienia do innych plemion rdzennych Amerykanów, wśród których pracowała współautorka niniejszego tekstu.

Doświadczenie tych plemion generalnie charakteryzuje się obcym dla przedstawicieli kultury zachodniej holistycznym przeżywaniem świata:

w świecie rdzennych Amerykanów na ogół panuje coś, co można nazwać jednością doświadczenia, w której działania wszystkich porządków służą jako podpora dla kontemplacji, gdyż sacrum jest rozumiane jako tajemniczo obecne we wszystkich formach świata zjawisk, jak również we wszystkich sposobach działania. Być może jest to najważniejszy niedualistyczny sposób doświadczania i bycia, który jest bardzo trudny do zrozumienia dla nieindiańskiego zachodniego umysłu. (BROWN 2007, xv)¹⁸

W związku z tym naturalna pobożność, jak i inne przejawy religijności rdzennych plemion, nie może „zostać oddzielona od form i dynamiki życia codziennego lub od niemal każdego aspektu całości kultury; ani [...] nie może być oddzielona od zjawisk środowiska naturalnego” (2007, 53). Istotnym czynnikiem różnicującym z zachodem, mimo fundamentalnej zbieżności w sposobie generowania wiedzy rdzennej i naukowej (A. KAWALEC i P. KAWALEC 2022), jest kwestia postępu:

Sytuacja ta jest typowa dla tradycji religijnych, które wciąż pozostają bliskie swoim pierwotnym korzeniom i przetrwały na poziomie technologicznym nie pozwalającym na alienację od otoczenia. Nie można zatem znaleźć w tych kulturach tego rodzaju systematycznych struktur teologicznych, które stały się centralne dla większości religii historycznych. Moglibyśmy wydestylować i sformułować takie struktury, ponieważ istnieją one w ukryciu, ale sami ludzie nie czynią jawnie takich abstrakcji z życia i doświadczanej rzeczywistości. Pojęcia i wartości religijne nabierają treści poprzez bezpośredni obraz wizualny lub graficzny oraz poprzez symbol, który obejmuje słowo wypowiedziane lub echo, a wszystkie one zawsze odnoszą się do form, sił i głosów natury. (BROWN 2007, 53)

Potomkowie rdzennych Indian Amerykańskich (nazewnictwo Browna), poszukując wyrazu dla swojego sposobu przeżywania świata w filozofii zachodniej, odnajdują je, jeśli w ogóle, w tradycji metafizycznej, której także obce było nowożytne utowarowienie wiedzy – „im więcej, tym lepiej”. Marie Battiste oraz James (Sa'ke'j) Youngblood Henderson (BATTISTE i HENDERSON 2000) wskazują na „mntu”, „formy” czy raczej „inteligibilne istoty” w rzeczach (*intelligible essences*), które mogą być „bezpośrednio poznane przez ludzki umysł” (ibidem,

¹⁸ Tłumaczenia tekstów przywoływanych z obcojęzycznych oryginałów pochodzą od autorów niniejszego artykułu.

25). Wraz z renesansem tę koncepcję zastąpiła idea tworzonych konwencjonalnie za pomocą języka klasyfikacji pojęciowych, których kryterium stało się „rozwijanie pragnień lub celów ludzi, którzy je stworzyli, umożliwiając im mierzenie, przewidywanie lub kontrolowanie zdarzeń” (BATTISTE i HENDERSON 2000, 36). Tym samym zbędne stało się kryterium ich adekwatności względem reprezentowanej rzeczywistości, a stały się one narzędziem „imperializmu ontologicznego” (LÉVINAS 2002, 35), który realizuje dominację poprzez narzucanie uniwersalnych kategorii nauki zachodniej i niwelowanie różnicowań (BATTISTE i HENDERSON 2000, 36–37). Z zasady odrzucona zostaje też jakakolwiek możliwość porównywania osiągnięcia zachodniej wiedzy naukowej z wiedzą rdzenną:

Ponieważ wszystkie fakty są zapośredniczone poprzez eurocentryczne, celowe paradygmaty, niemożliwe jest niezależne porównanie rdzennych sił duchowych i eurocentrycznych teorii naukowych. [...] Ponieważ teorie i fakty nie są od siebie oddzielone, fakty stają się integralną częścią teorii, co prowadzi do wniosku, że nie ma świata niezależnego od tego, jaki naszym zdaniem powinien być. Jeśli jednak przyjąć ideę istot zrozumiałych, unifikacja faktu i teorii prowadzi do innej teorii przyrody. Prowadzi to do rdzennej wiedzy na temat natury, która uświęca rzeczywistość i działa w oparciu o etykę dbania o określoną ekologię i jej siły. (BATTISTE i HENDERSON 2000, 121)

Przyjęcie istnienia inteligibilnych istot w rzeczach, a także adaptacji do nich ludzkich zdolności poznawczych prowadzi więc do odmiennej postawy wobec świata. W tej perspektywie dla rdzennych plemion brak jest możliwości ostrego odróżnienia, narzuconego przez zafascynowanych osiągnięciami nauki i techniki myślicieli nowożytnych, na świat ożywiony i nieożywiony, gdyż „wszystkie zjawiska są w jakiejś mierze ożywione” (BROWN 2007, 11). To z kolei stanowi podstawowe źródło postrzegania tajemniczości świata i jego respektowania: „Świętą jakością mocy określa się terminami takimi jak *wakan* (Dakota), który nie jest rzeczownikiem oznaczającym granicę, ale przymiotnikiem wyrażającym poczucie tajemnicy lub tajemniczości. Ta wielość świętych tajemnic ma tendencję do łączenia się w ostateczną jedność wyrażoną za pomocą terminów polisyntheticznych, takich jak *Wakan-Tanka* (Lakota), „Wielka Tajemnica”, zbliżonego do *Wakonda* (Omaha, Osagowie)” (BROWN 2007, 11)¹⁹, których symbolem jest orzeł²⁰. Przeżywanie tajemnicy świata, odczuwanej bezpośrednio i ciągle, a nie

¹⁹ Joseph E. Brown podkreśla, że wprowadzanie w tym miejscu tłumaczeń, które są odzwierciedleniem tradycji chrześcijańskiej, np. jako „Wielki Duch”, jest istotnym zniekształceniem pierwotnego znaczenia terminów występujących w przywołanym fragmencie.

²⁰ Specyfikę symboliki orła u rdzennych plemion Ameryki Północnej bardziej szczegółowo prezentuje Anna Kawalec (2024a).

tylko w chwilach refleksji i zawieszenia codziennego doświadczenia, jak podkreśla Judycki, naturalnie prowadzi do przyjęcia adekwatnej i proporcjonalnej postawy szacunku, a — dodajmy — w religijności plemion Ameryki Północnej przechodzi w głęboko umotywowaną i holistyczną życiową pobożność²¹.

Jak podkreśla Brown, błędne rozumienie tej formy religijności często wynika z oczekiwań, których podstawą jest przeakcentowanie roli aktywności mentalnej:

Przywiązując zbyt dużą wagę do aktywności umysłowej, jesteśmy skłonni sądzić, że Indianinowi, nieposiadającemu żadnego języka pisanego, brakuje czegoś ważnego lub koniecznego, gdyż nie posiada scholastycznego lub dialektycznego sposobu prezentacji doktryn. Chociaż taki „brak” mógł uniemożliwić *nam* zrozumienie kompletności i głębi ich mądrości, stanowi on dla Indian bardzo skuteczny rodzaj duchowego uczestnictwa, w którym podstawowe idee i wartości, odzwierciedlone w świecie form i symboli, przeżywane są spontanicznie i integralnie. (BROWN 2007, 22–23)

Powyższe stwierdzenie interpretatora wierzeń rdzennych Amerykanów ma odniesienie w udokumentowanym na skale źródle plemienia Hopi. Świadectwem tym jest „rysunek proroczy” tego plemienia, w którym odczytujemy dwa porządki życia ludzkiego: na niższej wyraźnie prostej linii zaprezentowana jest symbolicznie postać uprawiająca ziemię i zmierzająca w jednym kierunku. Jest to ścieżka Wielkiego Ducha. Sąsiednia linia, wyrysowana nad dolną, jest drogą życia tych, którzy się nie modlą. Łatwo zauważyć szereg postaci, których

głowy nie są umieszczone na ich ciałach, jak to się dzieje u ludzi, którzy używają rozumu zamiast wiary na drodze duchowej. Ich droga ciągnie się w *zig-zag* w próżności rozumu – życia bez wiary i bezowocnego. Ale istnieje też inna droga – pionowa, która łączy dwie powyższe drogi. Jest jak drabina, którą niektórzy mogą użyć do zmiany drogi... to czas oczyszczenia. (BOISSIERE 1986, 109–114)

Świadectwo Hopi, o kształtach dziecięcego rysunku, uważane przez plemię za rodzaj prorocstwa dla nich oraz dla świata (proroctwo trzeciej wojny), spełnia funkcję katechizmu – summariu mądrości plemienia, którego znaczenia prze-

²¹ Pobożność ta wyraża się we wszystkich płaszczyznach życia człowieka i społeczności. W jednej ze scen ostatniego filmu Martina Scorsese’a (*Killers of the Flower Moon*) Chief of the Osage National Council wyjaśniał przeciwwagę dla zła, którego plemię doświadczało. Mówił, że wartością Osagów zawsze jest ich wspólnota oraz że mają Pana, który jest dla nich dobry.... Że nigdy nie modlili się o wygodne życie, lecz że modlili się tylko o życie. I teraz, gdy ich plemię jest mordowane z powodu posiadanych zasobów [ropy], modlą się jedynie o to, by zapewnić życie dzieciom (por. Kawalec 2024b).

kazywane są w tradycyjnych aktywnościach plemienia (codziennych i uroczystych) oraz w przekazie ustnym.

Z perspektywy dojrzałej postaci filozofii świadomościowej, zwłaszcza Husserla, powrót do takiej naturalnej obecności w świecie jest konieczny, by zapobiec kryzysowi kultury zachodniej. On jednak jest niemożliwy w pierwotnej postaci, gdyż „czysta przyroda” jest dla umysłu oświeconego abstraktem, konstruktem czystej jaźni (KRASNODEBSKI 1986, 177–180). Bariera w stosunku do pierwotnej tradycji metafizycznej jest już nie do przekroczenia (DUPRÉ 1998). Za sprawą Kanta, umysł oświecony, nawet zdeterminowany, by powrócić do „źródłowego doświadczenia” (KRASNODEBSKI 1986, 174), nie jest zdolny uwolnić się od pojmowania siebie poza postępek, a nieuchronnym horyzontem jego bycia w świecie na zawsze pozostanie już nauka i technika (PATOČKA 1977).

Dodatkową przeszkodą w powrocie do pierwotnej postaci tradycji metafizycznej dla ludzi Zachodu może być brak znajomości kultury nomadycznej. Brak ten powoduje zubożenie doświadczeń duchowych i wartości: „Nomadyczny typ kultury oferuje cenne lekcje współczesnemu człowiekowi przemysłowemu, któremu grozi zmiażdżenie pod ciężarem cywilizacji i dlatego często poświęca najgłębsze i najbardziej znaczące wartości życia” (BROWN 2007, 23).

Symbolem, który najpełniej wyraża sposób pojmowania relacji między człowiekiem a światem przyrody dla rdzennych Amerykanów jest okrąg horyzontalnie podzielony dwiema średnicami na cztery równe fragmenty. Jest to rysunek niezwykle prosty w formie, niosący jednak ciężar znaczeń metafizycznych. Kształt okręgu to dominujący kształt przyrody i jej cykli życiowych, a także kształt gniazda orła, będącego symbolem Wielkiej Tajemnicy, a także namiotu, w którego centrum jest ognisko. Cztery różnokolorowe fragmenty koła to żywioły czterech stron świata: światło i pokój od wschodu, deszcz z zachodu, ciepło od południa i dające siłę mroźne wiatry i zimno od północy. Na ich przecięciu, w środku koła jest miejsce człowieka: „W centrum okręgu, łączącego w jednym punkcie cztery strony krzyża i wszystkie pozostałe ćwiartki Wszechświata, znajduje się osoba ludzka” (ibidem, 26). Symbolizuje ona, niczym oś, dwa dodatkowe wymiary wertykalne — w górę ku niebu i w dół ku ziemi:

Indianie rozumieją, że istoty ludzkie znajdują się pośrodku między niebem a ziemią, łącząc je ze stopami na ziemi i głową, czyli intelektem, pośrodku sklepienia. Środkowy dysk [na wysokości klatki piersiowej], podobnie jak sama oś pionowa, reprezentuje ludzkość, ponieważ łącząc niebo i ziemię, nie jest ani czystym duchem ani wulgarną materią, ale syntezą obu. (Ibidem, 27)

Takie integralne połączenie człowieka z naturą stoi u podstaw okazywania szacunku „dla każdej formy, funkcji i mocy” (ibidem, 27). Forma prostego okręgu

wśród rdzennych Amerykanów posiada też znaczenie metafizycznego piękna jako równowagi. Postrzegając człowieka w centrum wspomnianego koła, wraz z Navajo, w modlitwie zamykającej ceremonię Błogosławionej Drogi można by zaśpiewać słynny refren (LERMAN 2017, 30):

In beauty I walk
With beauty before me I walk
With beauty behind me I walk
With beauty above me I walk
With beauty around me I walk
It has become beauty again

Bliskość świata przyrody sprawia, że naturalnym dla Indian sposobem wyrazu przekonań światopoglądowych i religijnych oraz wartości są głęboko metaforyczne opowieści o zwierzętach (bizon, orzeł, wilk), roślinach czy górach i wiatrach, których sens jest nieprzejrysty dla ludzi świata Zachodu. Wśród nich szczególną rolę odgrywają mity o powstaniu świata:

zwierzęta zostały stworzone przed ludźmi, aby w swojej pierwotności i boskim pochodzeniu miały pewną bliskość do Wielkiego Ducha (*Wakan-Tanka* w języku Siuksów), co wymaga szacunku i czci. Indianin widzi w nich rzeczywiste odzwierciedlenie cech Wielkiego Ducha [...] Są pośrednikami lub łącznikami między człowiekiem a Bogiem. Wyjaśnia to nie tylko, dlaczego pobożność religijna może być kierowana do bóstwa *za pośrednictwem* zwierząt, ale także pomaga nam zrozumieć, dlaczego w kontakt z Wielkim Duchem lub od niego Indianie wchodzi niemal wyłącznie poprzez wizje dotyczące zwierząt lub innych form naturalnych²². (BROWN 2007, 28)

Jak wyraził to Hehaka Sapa:

Wszystkie stworzone istoty uważamy za święte i ważne, ponieważ każda ma *wochangi*, czyli wpływ, który może zostać nam dany, dzięki któremu możemy zyskać nieco więcej zrozumienia, jeśli będziemy uważni. Powinniśmy dobrze rozumieć, że wszystkie rzeczy są dziełem Wielkiego Ducha. Powinniśmy wiedzieć, że On jest we wszystkich rzeczach; w drzewach, trawach, rzekach, górach i wszystkich czworonożnych zwierzętach i stworzeniach skrzydlatych; a co ważniejsze, powinniśmy zrozumieć, że On jest także ponad tymi wszystkimi rzeczami i stworzeniami. (BROWN 1953, 59)

²² Szczegółową prezentację wybranych mitów o powstaniu świata zawiera rozdział 6 (BROWN 2007).

W tym cytacie zwraca uwagę immanentny charakter uczestnictwa Wielkiej Tajemnicy w świecie, jak i transcendentny, przekraczający świat stworzony. Opisana w powyższym cytacie symbolika wskazuje na to, że mimo iż ludzie pojawili się jako ostatni w dziejach powstawania świata (podobnie jak w Biblii), to jednak — jako jego oś — są w nim w szczególnej roli. Podczas gdy różne gatunki zwierząt mogą odzwierciedlać poszczególne aspekty Wielkiego Ducha, ludzie „mogą zawierać w sobie wszystkie aspekty. Człowiek jest zatem całością, noszącą w sobie Wszechświat i poprzez swój intelekt posiadający potencjalną zdolność do życia w ciągłej świadomości tej rzeczywistości” (BROWN 2007, 29). Z tą świadomością nierozdzielna jest odpowiedzialność. Wśród wspomnianych wyżej Hopi w nauczaniu plemiennym powtarzana jest reguła związana z rolą tej społeczności: „Droga Hopi jest drogą zachowania, jedności i RÓWNOWAGI, którą wyznaczył Wielki Duch. To obietnica Pieśni Stworzenia”, „Dla nowych klanów Hopi jesteśmy nauczycielami drogi RÓWNOWAGI – wiedzy pokoju”, „Hopi zachowują obrzędy, aby pomóc ludzkości iść drogą Wielkiego Ducha. Przypominają, czym powinna być święta droga: życiem prostym, pokornym i w równowadze” (BOISSIERE 1986). Plemię Hopi nosi powszechnie imię plemienia pokoju.

Słowa Hehaka Sapa wyrażają natomiast funkcję człowieka w następujący sposób:

Pokój [...] pojawia się w duszach ludzi, kiedy uświadamiają sobie swój związek, swoją jedność z wszechświatem i wszystkimi jego mocami, i kiedy zdają sobie sprawę, że w centrum Wszechświata mieszka *Wakan-Tanka* i że to centrum jest naprawdę wszędzie, jest wewnątrz każdego z nas. (BROWN 1953, 115)

Ta świadomość wymaga jednak pokory:

takiej świadomości nie można urzeczywistnić, jeśli nie ma się doskonałej pokory, jeśli człowiek nie ukorzy się przed całym stworzeniem, przed najmniejszą mrówką, nie uświadamiając sobie własnej nicości. Tylko będąc niczym, indywidualny człowiek może stać się wszystkim i dopiero wtedy uświadomić sobie istotne pokrewieństwo ze wszystkimi formami życia. Centrum istoty ludzkiej, czyli Życie, jest tym samym centrum lub Życiem wszystkiego, co istnieje. (Ibidem, 29)

Elementem naturalnej pobożności Indian jest nie tylko ten szczególny rodzaj świadomości i intymnej łączności ze światem przyrody, ale także dojrzewanie duchowe, które dokonuje się przez regularne uczestnictwo w wielu rytuałach — od indywidualnych po obejmujące całą społeczność. Ich cykliczność jest odzwierciedleniem przekonania o kołowości form życia w świecie, co rzutuje na inny sposób rozumienia czasu jako odwiecznej rzeczywistości „teraz”, dla której obce są

kategorii przeszłości i przyszłości. Inne rozumienie czasu ujawnia się m.in. przez rolę przypisywaną przez rdzennych Amerykanów rytuałom i czynnościom plemiennym: organizowane systematycznie ceremonie nie mają charakteru widowiska (jak interpretują to antropologowie) czy wspomnienia mitu plemiennego, lecz raczej są ciągłą modlitwą do Stwórcy za ludzkość (A. KAWALEC 2020; 2021). Wobec innego sposobu przeżywania obecności w czasie doświadczenie wieczności staje się dużo bliższe: „Bogate mityczne relacje o stworzeniu nie mówią o chronologicznej przeszłości, ale o procesach, które dzieją się wiecznie. Te same procesy powtarzają się obecnie i będą powtarzać się w innych przyszłych cyklach” (BROWN 2007, 37).

Dla umysłu oświeconego natomiast opowieść o dziejach świata oznacza nie tylko nieodwracalną sekwencję kolejnych, zamkniętych już, etapów, ale jest równoznaczna z wyniesieniem człowieka ponad cały świat natury:

ostatnim krokiem, którego dokonał rozum, zdecydowanie wynosząc człowieka ponad jego wspólnotę ze zwierzętami, było to, że zrozumiał on (choć niejasno), iż to właśnie on jest *celem natury* i nic co żyje na Ziemi nie może z nim w tym względzie konkurować. [...] uświadomił sobie pierwotną przewagę, jaką dzięki swojej naturze posiadał nad wszystkimi zwierzętami. Odtąd nie uznawał ich już za swoich towarzyszy wśród stworzenia, lecz za podległe własnej woli środki i narzędzia do osiągnięcia dowolnych zamiarów. (KANT 1995, 24)

Taka sekwencja nie jest przypadkowa, gdyż jest wpisana w naturę umysłu oświeconego i nierozdzielnie wiąże go na zawsze z postępem:

Z niniejszego przedstawienia początków ludzkiej historii wynika, że wyjście człowieka z raj, przedstawianego przez rozum jako pierwsze miejsce pobytu jego gatunku, nie było niczym innym, aniżeli przejściem od nieokrzesaństwa do czysto zwierzęcej do człowieczeństwa, od zniewolenia przez instynkt do kierownictwa rozumu, jednym słowem od opieki natury do stanu wolności. To, czy człowiek na owej zmianie zyskał coś, czy stracił, nie może dłużej wzbudzać wątpliwości, jeśli ma się na względzie przeznaczenie jego gatunku, które nie polega na niczym innym, aniżeli na *postępie* do doskonałości, bez względu na to, jak by nie były chybione pierwsze, choćby i następujące w długich seriach próby dążenia do owego celu. (KANT 1995, 25)

W konsekwencji „nieucywilizowany stan naturalny” musi znaleźć się w sprzeczności z kulturą. „Predyspozycje stanu naturalnego” jako takie są „dobre i celowe”, ale „z powodu, że dostosowane są one do czystego stanu naturalnego, doznają uszczerbku ze strony rozwijającej się kultury, a równocześnie same przynoszą ujme kulturze” (ibidem, 26).

Przeciwnie, w doświadczaniu świata przez Indian nie ma w ogóle skojarzeń z postępowaniem: „recytacji mitu definiującego stworzenie nie doświadczają się w kategoriach wydarzenia z linearnej przeszłości, ale raczej jako wydarzenia wiecznej rzeczywistości, prawdziwej i realnej teraz i na zawsze, czasu na ostrzu noża pomiędzy przeszłością a przyszłością” (BROWN 2007, 64). Nie jest to proces liniowy, który izoluje pewne doświadczenia i zamyka je w minionej przeszłości: „Mit sugeruje również, że sama zasada twórcza nie jest zamknięta w jakiejś odrębnej orientacji w przestrzeni czasowej; tworzenie jest wiecznym, ciągłym procesem tu i teraz, w którym to, co stworzone, nadal uczestniczy” (ibidem, 95).

Stąd też dla rdzennych Amerykanów obce są kategorie postępu:

Biorąc pod uwagę tę strukturę doświadczenia, wspartą formami języka i przeżywaną bezpośrednio dzięki doświadczonym wzajemnym powiązaniom z elementami naturalnego środowiska każdej społeczności, w myśli rdzennych Amerykanów niemożliwe jest pojęcie postępu w nieindiańskim, liniowym sensie — zinterpretowanego ilościowo kumulatywnego procesu, w którym to, czego jest więcej i co jest nowe zostaje w tajemniczy i automatyczny sposób utożsamione z tym, co lepsze. (ibidem, 37)

Brak myślenia amerykańskich plemion w kategoriach postępu nie jest przeszłością. Choć świadectwa zebrane przez Browna stanowią dziś rodzaj archiwum, nadal są aktualne. Młoda dziewczyna z puebla Taos w Nowym Meksyku na pytania o brak dostępu do elektryczności, kanalizacji i innych udogodnień codziennych mieszkańców osady odpowiedziała: „Gdybyśmy wprowadzili tak ważną zmianę w naszym sposobie życia, kto zagwarantuje nam, że pozostaniemy nadal sobą, wspólnotą Taos?”²³. Odpowiedź Jaleny odnosząca się do postępu cywilizacyjnego jest na miarę dziecięcego rysunku okręgu, niosącego niezrozumiałe lub bulwersujące i niemal sprzeczne z mentalnością człowieka Zachodu przesłanie. Pozostawia jednak rozmówcę w zamyśleniu.

W sposób szczególnie przedstawione dotychczas doświadczenia rdzennych Amerykanów łączą się z miejscem, obszarem, który zamieszkuje dana społeczność:

każda konkretna postać danej krainy jest doświadczana jako miejsce jakościowo zróżnicowanych istot duchowych, których indywidualna i zbiorowa obecność uświęca tę krainę i nadaje jej znaczenie we wszystkich jej szczegółach i konturach. W ten sposób nadaje sens także życiu ludzi, którzy nie potrafią wyobrazić sobie siebie poza tą krainą. (Ibidem, 37–38).

²³ Ustna komunikacja, Anna Kawalec, badania terenowe w Taos Pueblo, 7 lipca 2019.

Wspomniana wyżej młoda dziewczyna z Taos na pytanie, czy chciałaby wyjechać z małej osady do wielkich miast Ameryki, na studia, do pracy, poznać inny bogaty świat, sposoby życia innych ludzi, odpowiedziała, że gdyby wyjechała, mogłaby stracić część siebie, mogłaby przestać być sobą. Jest to radykalne stanowisko, mające jednak w tradycji plemienia uzasadnienie. Dla pytającej zadziwiające było to zwłaszcza, że wypowiedziała te słowa przedstawicielka młodego pokolenia.

„Bezpośrednio przeżywana”, a nie wyabstrahowana, „metafizyka przyrody”, „metafizyka miejsca” pozwala danej społeczności odnaleźć „Rytualnie określone centrum, czy to ogień w środku tipi na Równinie, czy *sipapu* (pępek ziemi) w Pueblo *kiva*, [...] rozumiane jako oś służąca za pomost między niebem a ziemią, oś przebijająca się przez wielość światów” (BROWN 2007, 38–39).

W rytualnej symbolice Indian, jak wspomniano, szczególną rolę odgrywa orzeł: „Ponieważ *Wanbli Galeshka* (orzeł cętkowany) lata najwyżej ze wszystkich stworzonych stworzeń i widzi wszystko, pod pewnymi względami jest uważany za Wakana-Tanka. Jest ptakiem słonecznym, a jego pióra uważane są za promienie słońca, a kiedy są niesione lub noszone przez Indian, reprezentują „prawdziwą obecność”, są nią. Nosząc „czapkę wojenną” z orlimi piórami, użytkownik w rzeczywistości staje się orłem, co oznacza, że utożsamia się, swoje prawdziwe Ja, z Wakan-Tanka”. (BROWN 1953, 6 p. 9). Orzeł „mieszka w głębi niebios i jest strażnikiem wszystkiego, co istnieje!” (ibidem, 121). Najbardziej fundamentalne prawdy o życiu Indian można więc dostrzec tylko z perspektywy orła.

Na ten swoisty, opisany wyżej sposób przeżywania naturalnej pobożności przez rdzenne plemiona Ameryki Północnej „przez ostatnie stulecia” wywierano silne „naciski na porzucenie tych tradycji w imię ‘postępu’ i ‘cywilizacji’” (BROWN 2007, 83). W kolejnym punkcie nakreślimy zatem punkty zderzenia perspektywy orła z nurtem, który z jednej strony reprezentuje idee postępu i cywilizacji, a z drugiej stanowi podłoże rozważań Autora *Książeczki*.

4. AWIATOR KU ŚLADOM ORŁA

Nie przypadkiem propagowanie pierwszych idei postępu dokonało się w czasie podbojów kolonialnych w XVI wieku. Można, jak Jared Diamond (2020), upatrywać w tym swego rodzaju determinizmu historycznego. Niewątpliwie jednak rewolucja naukowa zaszczerpiła zalążki idei postępu, do których w późniejszym czasie oświecenia dołączyło przekonanie o cywilizacyjnej wyższości świata „zachodniego”. W takim kontekście kształtowały się podwaliny nurtu świadomo-

ściowego w filozofii, poczynając od Kartezjusza przez Kanta po fenomenologię Husserla i egzystencjalizm. Spoglądając z perspektywy dziewiętnasto- i dwudziestowiecznej polemiki tej tradycji z nurtem pozytywizmu i scjentyzmu, można odnieść wrażenie, że jest ona zdystansowana wobec takiej orientacji propoścowej. Tego rodzaju spór jednak, jak sądzimy, był raczej kwestią tego, jaką formę przybierze postęp i kto będzie jego beneficjentem, niż próbą jego mniej lub bardziej radykalnego zakwestionowania. Nie ma tu miejsca na systematyczną analizę tego zagadnienia, dlatego ograniczamy się tylko do jej naświetlenia na dwóch przykładach, szczególnie tutaj istotnych.

Mimo że erozja nurtu metafizycznego w filozofii zachodziła co najmniej od czasów renesansu, to jednak Kant dokonał w zasadzie jej ostatecznego rozkładu. Metafizyka ma nie tylko sama stać się nauką (KANT 1960, 7), ale również dostarczyć zasady „jedności architektonicznej dla systemu wszystkich nauk” (GAVA 2023, 27). Pobudką do naukowego ugruntowania metafizyki dla Kanta był imponujący sukces teorii fizycznej Izaaka Newtona, a „centralne aspekty filozofii Kanta ukształtowały się jako odpowiedź na teoretyczną ewolucję i pojęciowe problemy ówczesnych nauk matematycznych” (FRIEDMAN 1998, xii–xiii). Jak podkreśla Michael Friedman:

Krytykę czystego rozumu można czytać w kontekście rozwoju ówczesnej tradycji filozoficznej i naukowej, od Galileusza i Kartezjusza po XVIII-wieczne oświecenie, kiedy filozofowie i przyrodnicy wspólnie (często w jednej osobie) usiłowali dostosować nasze koncepcje zarówno natury, jak i ludzkości, aż po głębokie intelektualne i duchowe wstrząsy rewolucji naukowej i jej następstw. (FRIEDMAN 2013, x)

Z tej właśnie tradycji Kant zaczerpnął regulatywny ideał postępu ludzkości, czemu dał wyraz w swoich rozważaniach na temat dziejów (DUPRÉ 1998, 813–814). Idea postępu dotyczy moralnego doskonalenia, które jest możliwe do osiągnięcia nie w życiu jednostkowym, a tylko dla następujących po sobie — być może bardzo wielu — kolejnych pokoleń (ibidem, 817). Postęp polega na przechodzeniu, dzięki oświeconemu rozumowi, od stanu natury do stanu cywilizowanego. Przed powrotem do „prymitywnego” stanu może chronić tylko kultura obejmująca, oprócz nauk, sztuki (ciekawe w tym kontekście są role form sztuki tzw. prymitywnej) oraz instytucje życia społecznego, również rozwój moralny (ibidem, 818). Wraz z oświeceniem, które przyniosło „oświecenie rozumowi i emancypację wolności” kultura wstąpiła na nieodwracalną ścieżkę postępu. Niemożliwy jest więc powrót do stanu prymitywnego (ibidem, 822).

Husserl, pisząc *Kryzys nauk europejskich*, ani nie kwestionuje samego faktu postępu naukowego i technicznego, ani Kanta regulatywnej idei postępu. Kryzys

rozumie raczej jako brak filozoficznego osadzenia tego postępu oraz wynikającego z niego naukowego obrazu świata (BELOUSEK 1998). Zagadnienie nauki w jej aspiracji do regulatywnego ideału jest wręcz tematem integrującym dla całej filozoficznej koncepcji Husserla (TRIZIO 2021)²⁴. Pierwotną ideę fenomenologii jako nauki uniwersalnej dobitnie przypomniła Anna-Teresa Tymieniecka²⁵. Konceptualizowanie filozofii w takim kontekście wiąże się z istotnymi wobec niej oczekiwaniami:

Ponieważ jednak szczególnym zadaniem filozofii, jako nauki uniwersalnej, jest ostateczne zrozumienie empirycznej, przygodnej rzeczywistości uwikłanej w ciągły postęp i zmienność, więc ostatecznym punktem odniesienia dla niej było ustalenie danych, mających uniwersalną naturę i ważność, aby przewyżyć zmienność zmysłów za pomocą apodyktycznie pewnej zasady. (TYMIENIECKA 1972, 5)

Nurt uprawiania filozofii na kanwie zachodniej nauki, zainicjowany przez Kartezjusza po Husserla i jego kontynuatorów, otwiera ją na erozję potocznego doświadczenia i wiedzy jako efektu nieustannie pracującej do przodu maszyny postępu. Reakcją na sceptycyzm jest rozpaczliwe poszukiwanie trwałego punktu oparcia, którego Kartezjusz, Kant, Husserl i inni szukają w swoim wnętrzu niczym twierdzy niezdobytej dla wiedzy naukowej. To ruch ucieczki nie tylko od metafizycznej wiedzy o świecie, ale też i próba unieważnienia spontanicznego, potocznego doświadczania świata, jakim jest. Sceptyczne porażenie erozją postępu nie tylko żąda rewolucji, ale rewolucji radykalnej i natychmiastowej, która ma być jedynym schronieniem przed bezpowrotnym zanikiem w liniowo rozciągniętym czasie. Nieustępliwej siły postępu nie da się zatrzymać, można co najwyżej ją okiełznać i poddać wyższości filozofii świadomości. Metaforycznie obrazuje to postać awiatora, który zamknięty w swojej kabinie staje się panem mechanizmu gwarantującego nieustanny pęd ku nowemu. Dla wytrawnego znawcy tej tradycji, jakim z pewnością jest Judycki, nie jest to nic odkrywczego, jednak powstaje pytanie, dlaczego zdecydował się on szukać odpowiedzi na, jak sam podkreśla, najważniejsze, ostateczne pytania człowieka i tropić ślady wieczności w jego życiu jako awiator, a nie... orzeł?

²⁴ Ta obserwacja dla współczesnych czytelników Husserla może być dość odległa. Emiliano Trizio tłumaczy to m.in. kierunkiem rozwoju fenomenologii przez późniejszych kontynuatorów tego nurtu oraz instytucjonalizacją filozofii nauki w powiązaniu z przeciwstawieniem filozofia analityczna a filozofia kontynentalna (TRIZIO 2021, 4).

²⁵ Jej wykład otwierający międzynarodową konferencję fenomenologiczną w 1969 r. w Kanadzie został opublikowany w drugim tomie *Annalecta Husserliana* (TYMIENIECKA 1972).

Jedna odpowiedź jest narzucająca się, natomiast druga, jak chcemy pokazać, może mniej widoczna, ale zasadnicza. W książce *Bóg i inne osoby* Autor porównuje możliwości dwóch rodzajów argumentacji w odniesieniu do Boga. Argumentacja apodyktyczna, której protoplastą miał być Anzelm, posługuje się zawartością semantyczną określeń dotyczących Boga oraz niezawodnym wnioskowaniem dedukcyjnym, by dojść do wniosków, które nie mogą budzić wątpliwości. Ten rodzaj apodyktycznej argumentacji w odniesieniu do Boga Judycki uznaje za jedyny uprawniony, gdyż wyklucza on, jako sprzeczność, możliwość pomyślenia nieistnienia Boga. Drugi rodzaj argumentacji to argumentacja probabilistyczna, która taką możliwość dopuszcza. A to wystarczy do jej podważenia przez radykalnie sceptyczny umysł.

Wybór argumentacji apodyktycznej zapewne nakierowuje Judyckiego na ścieżkę awiatora. Ona daje pewność konkluzji, a także pozwala zapanować nad buntem naturalistycznego mechanizmu, który wyrugowałby całkowicie Boga z drogi postępu i rozwoju techniki. Ale czy to główna motywacja Judyckiego? Można się nad tym zastanawiać po lekturze *Książeczki*, której treść jest wypełniona fenomenami doświadczenia codziennego, które powinny ustąpić przed walcem postępu i „nauki uniwersalnej”. Jeśli więc pojawiają się, to być może Autor *Książeczki* zmylił drogę? A może wręcz przeciwnie, poszedł nią konsekwentnie aż do przekroczenia jej granic, granic rozumu oświeconego... Tu przyjmujemy tę drugą możliwość, a mianowicie, że Judycki konsekwentnie czy zapamiętając, tropiąc ślady wieczności, dokonał przenicowania nurtu świadomościowego, przeszedł na jego drugą stronę, której istnienia nie spodziewali się sami jego fundatorzy.

Swoją drogę w *Książeczce* Autor rozpoczyna nie jako umysł czysty, zaskoczony istnieniem świata zewnętrznego, lecz jako osoba wierząca, poszukująca w swoim doczesnym doświadczeniu namacalnych śladów tego, co nastąpi po nim. W swoich pierwszych krokach idzie śladami rozumu oświeconego, dla którego podstawowym doświadczeniem jest moralność oraz wdzięk i majestat świata. Świat jednak okazuje się tajemnicą, wobec której sam oświecony rozum byłby bezradny, poza tym „samo wewnątrz siły świata” też wymyka się rozumowi. Rozum w swojej semantycznej ogólności jest pozbawiony tego, co ma serce: bezpośredniego czucia dobra i zła. Decydujący krok Autor *Książeczki* wykonuje, uświadamiając sobie zgodność (*concordance*) między charakterystyką Boga a sytuacją egzystencjalną człowieka. Jak podkreśla, mimo że „Każdy ‘punktowy’, konkretny dowód lub argument możemy podać w wątpliwość, to

istnieje pewien rodzaj argumentacji, przed którym musimy skapitulować z naszym bardziej lub mniej racjonalnym wątpliwością. Ten rodzaj argumentacji polega na odwołaniu się do spójności jednych rzeczy z innymi, do spójności pewnych

zdarzeń z innymi zdarzeniami, konkretnych twierdzeń z innymi twierdzeniami. Przekonuje nas bardzo mocno dostrzeżona w czymś *spójność* (koherencja), gdyż niesłuchanie trudno jest nam przyjąć, iż mogłoby być inaczej, jeśli tyle rzeczy, jak mówimy, zgadza się ze sobą. (JUDYCKI 2014, 76–77)

Owo „my”, które znamienne kapituluje, to nic innego jak rozum oświecony idący ścieżką konieczności idei. Owo „a może jest inaczej” zasiewa w rozumie oświeconym wątpliwość w każdym z możliwych kierunków, z wyjątkiem wskazanej przez Judyckiego zgodności. Rozum oświecony uświadamia sobie też istotną analogię. Można co prawda kwestionować poszczególne osiągnięcia naukowe poszczególnych dyscyplin, ale — właśnie ze względu na zgodność — nie można jednak zakwestionować całego korpusu wiedzy fizyki czy biologii. Analogicznie można kwestionować argumenty czy dowody za istnieniem Boga, ale nie można zakwestionować fundamentalnej „spójności egzystencjalnej”: „mocny argument z koherencji musi dotyczyć ludzkiej sytuacji egzystencjalnej widzianej w jej relacji do Boga. Tylko wtedy możemy nabrać przekonania o autentyczności pewnej religii, gdy to, co ona twierdzi o Bogu, zgadza się z naturą i sytuacją egzystencji ludzkiej” (JUDYCKI 2014, 79).

Judycki, bazując na konstytutywnej dla dyskursywności rozumu oświeconego logicznej formie argumentacji (WILLASCHEK 2018, 22), konsekwentnie, w poszukiwaniu nieomyślności, prowadzi umysł oświecony, motywowany erozją towarzyszącą postępowi naukowemu, do podjęcia kroku, w którym postęp całkowicie zatracą swoje znaczenie. Oświecony rozum przenicowuje transcendentalną sferę (DE BOER 2020, 118) swojego bezpieczeństwa i odkrywa powinowactwo z metafizycznym doświadczaniem świata, którego jedność ujawnia Boży arcyzm. Awiator przekształca się w orła.

5. PODSUMOWANIE

W niniejszym tekście staraliśmy się naświetlić pewne z istotnych tematów obecnych w pracach Stanisława Judyckiego, chociaż nie zawsze pierwszoplanowo. Dla pełniejszego ich wydobycia sięgaliśmy do kontekstów nie zawsze może oczywistych, ale istotnie wpisanych w jego dorobek intelektualny. Naszym zdaniem, kierując się ku zgłębianiu świadomości, na tyle głęboko wnika on w treść doczesnego doświadczenia człowieka, by przełamać ściśle zrośnięty z filozofią podmiotu przymus postępu, a nawet bunt racjonalistyczny. W efekcie uzyskuje unikatowy wgląd w sytuację egzystencjalną człowieka w jego relacji do Boga, a ponieważ także odwrotny — wgląd w heroizm przełamania naturalnego egoizmu

w zaspokajaniu nieskończonych pragnień w skończonym świecie przez Wcielonego Boga. Jest pierwszym, który tak dobitnie formułuje pytanie o tropy wieczności w naszym doczesnym doświadczeniu, szukając odpowiedzi sięgającej do uniwersalnego doświadczenia kondycji człowieka.

REFERENCJE

- BATTISTE, Marie, i James (Sa'ke'j) Youngblood HENDERSON. 2000. *Protecting Indigenous Knowledge and Heritage: A Global Challenge*. Saskatoon, SK: Purich Publishing.
- BÉLOUSEK, Darrin W. 1998. „Husserl on scientific method and conceptual change: A realist appraisal”. *Synthese* 115: 71–98.
- BOISSIERE, Robert. 1986. *Meditations with Hopi*. Santa Fe, NM: Bear & Company.
- BÖHNER, Philotheus, i Étienne GILSON. 1962. *Historia filozofii chrześcijańskiej: od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*. Tłum. Stanisław Stomma. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- BROWN, Joseph Epes, red. 1953. *The Sacred Pipe: Black Elk's Account of the Seven Rites of the Oglala Sioux*. Norman: University of Oklahoma Press.
- BROWN, Joseph Epes. 2007. *The Spiritual Legacy of the American Indian: Commemorative Edition with Letters while Living with Black Elk*, red. Marina Brown Weatherly, Elenita Brown i Michael Oren Fitzgerald. Wyd. 2. Bloomington, IN: World Wisdom.
- DE BOER, Karin. 2020. *Kant's reform of metaphysics: the Critique of pure reason reconsidered*. Cambridge University Press.
- DIAMOND, Jared M. 2020. *Strzelby, zarazki, stal: krótka historia ludzkości*. Tłum. Tomasz Tesznar. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- DUPRÉ, Louis. 1998. „Kant's Theory of History and Progress”. *The Review of Metaphysics* 51 (4): 813–828.
- FRIEDMAN, Michael. 1998. *Kant and the Exact Sciences*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- FRIEDMAN, Michael. 2013. *Kant's Construction of Nature: A Reading of the Metaphysical Foundations of Natural Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GAVA, Gabriele. 2023. *Kant's Critique of Pure Reason and the Method of Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GILSON, Étienne. 1968. *Jedność doświadczenia filozoficznego*. Tłum. Zofia Wrzeszcz. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- GILSON, Étienne. 1988. *Chryścianizm a filozofia*. Tłum. Andrzej Więckowski. Wyd. 2. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- GUTOWSKI, Piotr, i Marcin IWANICKI. 2019. „Wprowadzenie”. W: *Teizm, ateizm i religia. Najnowsze spory w anglosaskiej filozofii analitycznej*, red. Piotr Gutowski i Marcin Iwanicki. Tłum. Zofia Gutowska, 9–13. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- HERBERT, Zbigniew. 2017. *Wiersze wybrane*, red. Ryszard Krynicki. Kraków: Wydawnictwo a5.
- HULTKRANTZ, Åke. 2007. „Introduction”. W: *The Spiritual Legacy of the American Indian: Commemorative Edition with Letters while Living with Black Elk*, red. Joseph Epes Brown. Wyd. 2, xvii–xxiv. Bloomington, IN: World Wisdom.

- HUSSERL, Edmund. 1999. *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*. Tłum. Sławomira Walczewska. Toruń: Rolewski.
- INGARDEN, Roman. 1972. *Księżeczka o człowieku*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- JUDYCKI, Stanisław. 1978. „Zagadnienie konstytucji przestrzeni w Edmunda Husserla *Ideach czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga druga. Próba analizy”. Praca magisterska. Wydział Filozofii KUL. Archiwum Katedry Teorii Poznania.
- JUDYCKI, Stanisław. 1995. *Umysł i synteza: argument przeciwko naturalistycznym teoriom umysłu*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- JUDYCKI, Stanisław. 2010. *Bóg i inne osoby: próba z zakresu teologii filozoficznej*. Poznań: Wydawnictwo W drodze, Kolegium Filozoficzno-Teologiczne OO. Dominikanów.
- JUDYCKI, Stanisław. 2012. „Transfiguration of Human Consciousness and Eternal Life”. W: *The Right to Believe: Perspectives in Religious Epistemology*, red. Dariusz Łukasiewicz i Roger Pouivet. 225–235. Frankfurt: Ontos Verlag. <https://doi.org/10.1515/9783110320169>.
- JUDYCKI, Stanisław. 2013a. „Samoświadomość i unikalność osób ludzkich”. W: *Teologia filozoficzna: wokół książki Stanisława Judyckiego „Bóg i inne osoby”*, red. Janusz Pyda, 119–143. Poznań: Kraków: Wydawnictwo W drodze / Fundacja „Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii”: Kolegium Filozoficzno-Teologiczne Polskiej Prowincji Dominikanów.
- JUDYCKI, Stanisław. 2013b. „Świat zmysłowy i *creatio continua*”. W: *Teologia filozoficzna: wokół książki Stanisława Judyckiego „Bóg i inne osoby”*, red. Janusz Pyda, 145–491. Poznań, Kraków: Wydawnictwo W drodze / Fundacja „Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii”: Kolegium Filozoficzno-Teologiczne Polskiej Prowincji Dominikanów.
- JUDYCKI, Stanisław. 2014. *Księżeczka o człowieku wierzącym*. Kraków: Fundacja „Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii”: Kolegium Filozoficzno-Teologiczne Polskiej Prowincji Dominikanów.
- JUDYCKI, Stanisław. 2020a. *Epistemologia*. T. 1. Poznań, Warszawa: Wydawnictwo W drodze / Instytut Tomistyczny.
- JUDYCKI, Stanisław. 2020b. *Epistemologia*. T. 2. Poznań, Warszawa: Wydawnictwo W drodze / Instytut Tomistyczny.
- KANT, Immanuel. 1960. *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*. Tłum. Janina Suchorzewska. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- KANT, Immanuel. 1995. *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historyzoficzne*. Tłum. zbiorowe. Toruń: Comer.
- KANT, Immanuel. 2005a. „Koniec wszystkich rzeczy”. W: *Rozprawy z filozofii historii*, red. Tomasz Kupś, tłum. Mirosław Żelazny, 153–163. Kęty: Wydawnictwo Antyk – Marek Derewiecki.
- KANT, Immanuel. 2005b. „Odpowiedź na pytanie: czym jest oświecenie?” W: *Rozprawy z filozofii historii*, red. i tłum. Tomasz Kupś, 44–49. Kęty: Wydawnictwo Antyk – Marek Derewiecki.
- KANT, Immanuel. 2005c. *Rozprawy z filozofii historii*, red. Tomasz Kupś. Wydawnictwo Antyk.
- KANT, Immanuel. 2005d. „Wznowione pytanie: czy ludzki rodzaj stale zmierza ku temu co lepsze?” W: *Rozprawy z filozofii historii*, red. Tomasz Kupś, tłum. Mirosław Żelazny, 209–21. Kęty: Wydawnictwo Antyk – Marek Derewiecki.
- KAWALEC, Anna. 2016. *Osoba i Nexus. Alfreda Gella antropologiczna teoria sztuki*. Lublin: Wydawnictwo KUL.

- KAWALEC, Anna. 2020. „Stand-up comedy as a hallmark of western culture”. *Journal of Aesthetics & Culture* 12 (1): 1788753. <https://doi.org/10.1080/20004214.2020.1788753>.
- KAWALEC, Anna. 2021. „Integral Aesthetics. Project: Introduction to a Timeless Controversy Over Contemporary Art”. *Roczniki Kulturoznawcze* 12 (1): 7–18.
- KAWALEC, Anna. 2024a. „Eagle’s Gaze and Human Perspective”. Manuskrypt w recenzji.
- KAWALEC, Anna. 2024b. „Killers of Justice: An Aesthetic and Anthropological Perspective”. *ICA journal of Itiwana, Institute for Cultural Anthropology, the Leiden University*. <https://www.itiwana.org/copy-of-ica-1-2024-aesthetics>.
- KAWALEC, Anna. 2023b. „Dalekie i bliskie powinowactwa filozofii Blaise’a Pascala”. *Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria* 32 (4): 495–512.
- KAWALEC, Paweł. 2017. „Perspectival representation in DSGE models”. *Economics and Business Review* 3 (3): 80–99. <https://doi.org/10.18559/eb.2017.3.5>.
- KAWALEC, Paweł. 2018. *Metodologia integralna: studium dynamiki wiedzy naukowej*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- KAWALEC, Paweł. 2023. „Przeciw racjonalnej rekonstrukcji zakładu Pascala”. *Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria* 32 (4): 232–248.
- KAWALEC, Paweł, i Anna KAWALEC. 2022. „Knowledge Routines, Threads and Network Dynamics”. *Studies in Logic, Grammar and Rhetoric* 67 (1): 247–68. <https://doi.org/10.2478/slgr-2022-0013>.
- KERR, Gaven. 2015. „Thomist *Esse* and Analytical Philosophy”. *International Philosophical Quarterly* 55 (1): 25–48. <https://doi.org/10.5840/ipq20151725>.
- KERR, Gaven. 2019. „Author’s Response to Contributors”. *Roczniki Filozoficzne* 67 (4): 147–69.
- KOŁAKOWSKI, Leszek. 1994. *Bóg nam nic nie jest dłużny: krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*. Tłum. Ireneusz Kania. Kraków: Znak.
- KRASNODEBSKI, Zdzisław. 1986. *Rozumienie ludzkiego zachowania: rozważania o filozoficznych podstawach nauk humanistycznych i społecznych*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- LERMAN, Michael. 2017. *Guided by the Mountains*, Oxford: Oxford University Press.
- LÉVINAS, Emmanuel. 2002. *Całość i nieskończoność: esej o zewnętrznosci*. Tłum. zbiorowe. Wyd. 2. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- O’DEA, Thomas F. 1972. „The role of the intellectual in the Catholic tradition”. *Daedalus* 101(2): 151–189.
- PASCAL, Blaise. 2015. *Myśli*. Tłum. Tadeusz Żeleński. Warszawa: Fundacja Nowoczesna Polska.
- PATOČKA, Jean. 1977. „The Husserlian Doctrine of Eidetic Intuition and its Recent Critics”. W: *Husserl: Expositions and Appraisals*. Red. Frederick Elliston i Peter McCormick, 150–159. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- PIGLIUCCI, Massimo. 2019. *Bujda na resorach. Jak odróżnić naukę od bredni*. Tłum. Paweł Kawalec. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- SCHOOLS, Peter A. 1989. *Descartes and the Enlightenment*. McGill-Queen’s University Press.
- SIWECKI, Leon. 2015. „Trinity and Church in the light of Vatican II’s Constitution *Lumen Gentium*”. *Roczniki Teologiczne* 62 (2): 153–173.
- SWINBURNE, Richard. 1991. *The existence of God*. Wyd. 2. Oxford: Clarendon Press.

- TRIZIO, Emiliano. 2020. *Philosophy's Nature: Husserl's Phenomenology, Natural Science, and Metaphysics*. London: Routledge.
- TYMIENIECKA, Anna-Teresa. 1972. „Phenomenology Reflects Upon Itself. II: The Ideal of the Universal Science: The Original Project of Husserl Reinterpreted with Reference to the Acquisitions of Phenomenology and the Progress of Contemporary Science”. *Analecta Husserliana* 2: 3–17.
- VAN FRAASSEN, Bas C. 2002. *The Empirical Stance*. New Haven, CT: Yale University Press.
- VAN FRAASSEN, Bas C. 2009. „The Perils of Perrin, in the Hands of Philosophers”. *Philosophical Studies* 143 (1): 5–24. <https://doi.org/10.1007/s11098-008-9319-9>.
- WEBER, Max. 1922. „Wissenschaft als Beruf”. W *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 524–55. Tübingen: JCB Mohr.
- WEYL, Hermann. 1966. *Philosophie der mathematik und Naturwissenschaft*. München, Wien: R. Oldenbourg.
- WILLASCHEK, Marcus. 2018. *Kant on the Sources of Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WOJTYŁA, Karol. 1986. *Elementarz etyczny*. Wyd. 2. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.
- WOJTYŁA, Karol. 2020. *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, red. Tadeusz Styczeń, Wojciech Chudy, Jerzy W. Gałkowski, Adam Rodziński, Andrzej Szostek. Wyd. 3. Lublin: TN KUL.
- ŻELAZNY, Mirosław. 1995. „O historiozofii Kanta – z umiarem”. W: *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historiozoficzne*, red. Mirosław Żelazny. Tłum. Irena Krońska i Adam Landman, 5–18. Toruń: Comer.

NA TROPACH WIECZNOŚCI

Streszczenie

Artykuł naświetla rzadko komentowane tematy w odniesieniu do prac Stanisława Judyckiego, zwracając szczególnie uwagę na problem znaków wieczności w doświadczeniu doczesnym. Dla pełniejszego ich wydobycia przywołuje nieoczywiste konteksty spoza kultury zachodniej, które jednak istotnie wpisują się w cały dorobek intelektualny Stanisława Judyckiego. Oprócz sformułowania problemu, szczególnej oryginalności upatrujemy w przewyciężeniu przez niego rzekomo konstytutywnej więzi filozofii podmiotu z ideą postępu. Efektem są unikatowe wglądy w sytuację egzystencjalną człowieka w jego relacji do Boga.

Słowa kluczowe: wiedza rdzenna; postęp; tajemnica; doczesność; zgodność; powinowactwo

ON THE TRAILS OF ETERNITY

Summary

The article highlights less commented themes in the works of Stanisław Judycki, paying special attention to the problem of signs of eternity in worldly experience. To bring them out more fully, the article draws on non-obvious contexts from non-Western culture that have a strong affinity with Stanisław Judycki's intellectual achievements. In addition to identifying the problem, we point to the originality of his overcoming of the supposedly constitutive bond between the subjective philo-

sophy and the idea of progress. The result are unique insights into the existential situation of man as related to God.

Keywords: indigenous knowledge; progress; mystery; temporality; concordance; affinity

Information about the Authors:

Ph.D. habil ANNA KAWALEC, prof. at KUL — John Paul II Catholic University of Lublin (KUL), Faculty of Philosophy, Institute of Philosophy, Department of Theory of Department of Epistemology; correspondence address: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: anna.kawalec@kul.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1323-8486>.

Prof. Ph.D. habil. PAWEŁ KAWALEC — John Paul II Catholic University of Lublin, Faculty of Philosophy, Institute of Philosophy, Department of Epistemology; correspondence address: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: pawel.kawalec@kul.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7618-8298>.