

REMIGIUSZ T. CIESIELSKI
Instytut Kulturoznawstwa
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Modlitwa jako nazwanie. Możliwość pojmowania Boga we współczesnych praktykach modlitewnych religii katolickiej

Uwagi wstępne

Szukając odpowiedzi na pytanie, czym jest modlitwa rozumiana jako czynność wykonywana w kontekście religijnym, dość często we współczesnej humanistyce dotykamy problemu świadomości. Spotykamy się ze zdaniami opisującymi konkretne czynności, które są interpretowane jako akty modlitewne. Czy istnieje modlitwa nieświadomiona? Czy można modlić się poza odniesieniem do relacji z tajemnicą?

Posługiwanie się kategorią tajemnicy w poświeceniowych kontekstach wyrażonych hasłem *sapere aude* pozwala postawić dwa ważne pytania. Czy tajemnica istnieje (jeśli istnieje) we współczesnej humanistyce dlatego, że poświeceniowa wiara w moc rozumu zdolnego do zrekonstruowania złożoności całej istoty świata jest zabobonem, czy też wręcz przeciwnie, moc danych uzyskanych dzięki odwadze odkrywania jest tak ogromna, że trzeba te dane kamuflować bądź politycznie reglamentować. Co więcej, Józef Maria Bocheński w *Sto zabobonach* proponuje, aby tajemnicę rozpatrywać jedynie w kontekście języka religijnego. Jest ona związana z treścią zdań, których nie jesteśmy w stanie wytłumaczyć, bądź ze zdaniami, które zawierają w sobie słowa niezrozumiałe. Istnienie tajemnicy, jego zdaniem, wynika z nieumiejętności odróżnienia materii opisywanych rzeczywistości – o kwestiach metafizycznych nie można mówić tak jak o ciałach istniejących w świecie. „Ale jakiś sens trzeba, pod groźbą zabobonu – twierdzi Bocheński – przywiązać nawet do najbardziej tajemniczych nazw”¹. Sądzę, że kategoria tajemnicy dotyczy nie

¹ J. M. Bocheński, *Sto zabobonów*, Kraków 1992, s. 129-130.

tylko wiedzy o strukturze i charakterze rzeczywistości, ale także jest ściśle związana z dekonstrukcją przeszłości, z historią.

Katechizm Kościoła Katolickiego, przedstawiając czym jest modlitwa, wskazuje trzy podstawowe aspekty. Autorzy Katechizmu rozpoczynają od przywołania cytatu z dzieła Teresy z Lisieux: „Modlitwa jest dla mnie wzniesieniem serca, prostym spojrzeniem ku Niebu, okrzykiem wdzięczności i miłości zarówno w cierpieniu, jak i radości”². Zdanie to, co istotne, zawiera rozumienie modlitwy, która jest pożądana. Modlitwa jest obecna w pozytywnych i negatywnych doświadczeniach, czyli niezależna od stanu odczuwania jednostki, a ponieważ człowiek klasyfikuje doświadczenia jako pozytywne i negatywne, nie odnajduje pomiędzy nimi próżni. Także aspekt wzniesienia serca i spojrzenia wraz z okrzykiem to dopełniające się obszary duchowości i fizyczności tworzące pełnię.

Dziwić może tak pełen emocji cytat, który może sprawiać wrażenie, że modlitwa jest przede wszystkim ukojeniem, ale temu ukojeniu musi towarzyszyć jednak świadoma relacja z Niebem, używając języka autorki. Tak naprawdę nie chodzi o ukojenie, lecz w pierwszej kolejności o oddanie powinności wobec tego, który domaga się lub oczekuje reakcji aktywnego podmiotu.

Warto zatem przyjrzeć się kolejnym cechom modlitwy wskazywanym przez autorów Katechizmu.

Modlitwa jako dar Boga

2559 „Modlitwa jest wzniesieniem duszy do Boga lub prośbą skierowaną do Niego o stosowne dobra. Z jakiej pozycji mówimy w czasie modlitwy? Z wyniosłości naszej pychy i własnej woli czy też z »głębokości« (Ps 130, 1) pokornego i skruszonego serca? Ten, kto się uniża, będzie wywyższony. Podstawą modlitwy jest pokora. »Nie umiemy się modlić tak, jak trzeba« (Rz 8, 26). Pokora jest dyspozycją do darmowego przyjęcia daru modlitwy”³.

Człowiek jest żebrakiem wobec Boga. Pycha i pokora są przeciwstawnymi określeniami postaw modlitewnych – w pierwszej z nich to modlący mówi Bogu – staje ponad miejscem, które powinien zajmować, oczekuje więc od Niego konkretnego działania przez siebie zaprojektowanego; postawa druga to przyjęcie zgody na własne miejsce określone przez Boga, modlący się raczej słucha, niż mówi, raczej odpowiada, niż mówi – ostatecznie mówi do Boga, a nie Bogu.

Modlitwa jest darem. Katolicyzm zmienia zwrot relacji między tym, który się modli, a przestrzenią, ku której się zwraca. Modlitwa jest wezwaniem nieba, pozostając w terminologii Teresy z Lisieux. Jest darem. Działalność człowieka może jedynie pomóc mu uświadomić sobie, że akt, który jest jego udziałem, stanowi w istocie modlitwę.

² Teresa od Dzieciątka Jezus, *Rękopisy autobiograficzne*, C 25 r, cyt. za: *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallotinum 2002, s. 587

³ Tamże.

W artykule 2560 autorzy Katechizmu piszą wprost: „Modlitwa – czy zdajemy sobie z tego sprawę, czy nie – jest spotkaniem Bożego i naszego pragnienia. Bóg pragnie, abyśmy Go pragnęli”⁴. Istotą modlitwy jest Bóg, nawet bowiem to, co w modlitwie jest autorstwa podmiotu modlącego, też jest zakorzenienie w Bogu. Autorzy Katechizmu zwracają też uwagę na zespolenie dwóch światów, pomiędzy którymi rozgrywa się relacja modlitewna.

Modlitwa jako przymierze

2562 „Skąd pchodzi modlitwa człowieka? Niezależnie od tego, jaki byłby język modlitwy (gesty, słowa), zawsze modli się cały człowiek. Aby jednak określić miejsce, z którego wypływa modlitwa, Pismo święte mówi niekiedy o duszy lub o duchu, najczęściej zaś o sercu (ponad tysiąc razy). Modli się serce. Jeśli jest ono daleko od Boga, modlitwa pozostaje pusta”⁵.

Fragment ten pokazuje konieczność prawdziwości czy autentyczności w modlitwie. Modlący się nie ma na serce rozumowego wpływu, nie może nakazać mu obecności blisko Podmiotu, do którego się zwraca; autentyczna bliskość serca obok podmiotu modlącego się jest jednak wypracowywana w działaniu poza modlitwą, a w modlitwie daje efekt odpowiedniego umiejscowienia – można więc powiedzieć o oddziaływaniu modlitwy na modlącego i modlącego na modlitwę poza jej przestrzenią.

Temu zespoleniu nie może towarzyszyć jedynie słowo czy gest, akt modlitwy jest powiązany z nastawieniem do aktu modlitwy całego człowieka – zarówno duszy, jak i ciała. Autorzy biblijni przywoływani w Katechizmie widzą w sercu człowieka miejsce, w którym silna potrzeba aktu modlitwy jest najbardziej wyczuwalna. Kolejny artykuł doprecyzuje znaczenie tego miejsca.

2563 „Serce jest mieszkaniem, w którym jestem, gdzie przebywam (według wyrażenia semickiego lub biblijnego: gdzie »zstępuję«)”⁶. Jest naszym ukrytym centrum, nieuchwytnym dla naszego rozumu ani dla innych; jedynie Duch Boży może je zgłębić i poznać. Jest ono miejscem decyzji w głębi naszych wewnętrznych dążeń. Jest miejscem prawdy, w którym wybieramy życie lub śmierć. Jest miejscem spotkania, albowiem nasze życie, ukształtowane na obraz Boży, ma charakter relacyjny: serce jest miejscem przymierza = UNION.

Bardzo ważne w kontekście języka jest dopowiedzenie, że to, co dzieje się w relacji modlitewnej, co dzieje się w sercu, jest nieuchwytnie dla rozumu. Język okazuje się więc jedynie niezbyt sprawnym narzędziem, które pozwala na opisanie tego, co w tej relacji się dzieje. W tym sensie modlitwa nie musi być uświadamiana przez podmiot modlący, który poddany prawdziwej relacji, nie ma na nią wpływu i nie potrafi jej też scharakteryzować.

⁴ Tamże, s. 587-588.

⁵ Tamże, s. 588.

⁶ Tamże.

Modlitwa jako komunია

Ostatnim aspektem definicji modlitwy wyłożonej w Katechizmie Kościoła Katolickiego jest zwrócenie uwagi na modlitwę jako komunię. Co istotne, komunია jest konsekwencją przymierza, zespoleniem zjednoczenia opisywanego wcześniej.

2565 „W Nowym Przymierzu modlitwa jest żywym związkiem dzieci Bożych z ich nieskończonego Ojcem, z Jego Synem Jezusem Chrystusem i z Duchem Świętym. Łaska Królestwa Bożego jest »zjednoczeniem całej Trójcy Świętej z całym wnętrzem (człowieka)«. Życie modlitwy polega zatem na stałym trwaniu w obecności trzykroć świętego Boga i w komunii z Nim. Ta komunია życia jest zawsze możliwa, gdyż przez chrzest staliśmy się jedno z Chrystusem. Modlitwa jest o tyle chrześcijańska, o ile jest komunią z Chrystusem i rozszerza się w Kościele, który jest Jego Ciałem. Ma ona wymiary miłości Chrystusa”⁷. Według badań socjologicznych z lat 2005-2010, dość duży odsetek ludzi traktuje modlitwę instrumentalnie, np. modląc się w intencji chorego. Dlatego pytanie, czym ona jest, staje się zagadnieniem fundamentalnym. U podstaw negatywnego stosunku człowieka współczesnego do modlitwy może leżeć założenie niektórych filozofów języka, którzy zarzucają modlącemu się, że nie wie, co znaczy słowo (nazwa) „Bóg”, kiedy je wymawia, i stąd modlitwa nie ma sensu – nie ma bowiem odniesienia przedmiotowego. Trudność tę potęguje to, że w definicji katolickiej nieprzedmiotowe pojęcie Boga jest początkiem aktu modlitwy.

W opublikowanej w Polsce w 2007 r. (po 20 latach od jej wydania) książce *O języku modlitwy* Richard Schaeffler wskazuje na inną stronę modlitwy. Wychodzi on z założenia, że w modlitwie istotną rolę odgrywa jej swoista struktura językowa. Modlący się wie najpierw, co czyni, kiedy spotkany przez Wzywającego modli się, a następnie reflektuje: wyjaśnia, w jakim znaczeniu używa nazwy „Bóg”. Tutaj pragmatyka, wyjaśnienie tego, co czynimy, wyprzedza semantykę (wyjaśnianie znaczenia słów i pojęć). Na tym zasadza się modlitwa i poznawanie Boga na modlitwie, poznawanie Boga religijnej wiary.

Jak zauważa Marian Jaworski, R. Schaeffler w swojej pracy nawiązuje do badań Hermanna Cohena, żydowskiego filozofa niemieckiego pochodzenia, który wskazuje w modlitwie na dwa tryby językowe:

a) wezwanie, nadanie imienia (*acclamatio nominis*) – jako efektywne wejście we wzajemną relację z kimś drugim;

b) zdania opowiadające (orzekające), w których zwykle to wezwanie się rozwija; można je określić jako sekwencje zdaniowe⁸.

M. Jaworski, komentując pracę R. Schaefflera, przypomina, że celem modlitwy nie jest informowanie Boga, który i tak wszystko wie, ani motywowanie Go (co wydaje się być spójne z definicją modlitwy zawartą w Katechizmie). Modlitwa jest przede wszystkim działaniem językowym, wyzwalamym relację modlącego się z Bogiem. Relacja ta może

⁷ Tamże, s. 588-589.

⁸ M. Jaworski, *Słowo wstępne*, w: R. Schaeffler, *O języku modlitwy*, Kraków 2007, s. 6-7.

zachodzić tylko dlatego, że Bóg sam ją zaoferował. Człowiek może wzywać Boga, ponieważ to On przekazał mu swoje imię.

Zdaniem Jaworskiego, R. Schaeffler rozwija koncepcję H. Cohena poprzez postawienie zasadniczego pytania: „Czy filozof może pomóc człowiekowi modłącemu się?” Relacja filozof – modlący się jest oparta przede wszystkim na analizie języka modlitwy, który ma moc uświadomienia, co stanowi sens aktu modlitwy. Na tej podstawie można wyodrębnić kryteria falsyfikujące poprawnie akt modlitwy.

Forma językowa, w której modlący się wymawia imię Boga, wskazuje na charakter stosunku do Boga, w który modlący się chce wejść. Język biblijny oraz chrześcijańskie formy modlitwy liturgicznej mają swoje charakterystyczne formy. W języku hebrajskim są one wyrażone w participium: „stwarzający niebo i ziemię”. W języku łacińskim i wielu współczesnych językach w zdaniu względnym: „Ten, który uczynił niebo i ziemię”. Participium wyraża to, co ktoś uczynił, i jest podobne do formy przymiotnikowej. To, co ktoś uczynił, jest mu przypisywane jako trwała właściwość, przymiot⁹.

M. Jaworski, prezentując myśl R. Schaefflera, dodaje: „Wzywianie imienia Bożego ma często formę causativum, sprawiającą (przyczynową). W języku hebrajskim wyprowadzenie Żydów z Egiptu winno być przetłumaczone: »Ten, który sprawił (sprawiający), żeśmy mogli wyjść z domu niewoli i ciągle na nowo możemy«. To Bóg jest Tym, który sprawia (sprawiającym), że żyjemy i umieramy. Ten, który wzywa w ten sposób Boga, nie tylko dostrzega, że Bóg działa tam, gdzie człowiek nie może nic uczynić, ale także przypisuje to, co sam może uczynić, swoją zdolność do umierania i życia Bożemu działaniu”¹⁰.

Imienia w Podmiocie relacji modlitewnej nie można zatem oddać jedynie w definicji pojęciowej, lecz poprzez relację fabularną, opisującą konkretne fakty aktywności tego Podmiotu. Fabuła ta wymaga jednak aktywnej relacyjności – ten, który wzywa Podmiot, musi zrelacjonować swoje aktywności podejmowane wobec Podmiotu. Obie fabuły mają wyostrzyć sens wzywania imienia Boga. Tylko na tej podstawie można nadać znaczenie poszczególnym formom modlitwy: dziękczynieniu, skardze, prośbie, ale także wyrazowi bezinteresownej radości z wielkości Boga.

Podążając tropem pracy Richarda Schaefflera, można znaleźć odpowiedź na pytanie o sens modlitwy. Zdaniem Jaworskiego, analiza struktury języka modlitwy oraz samej formy modlitwy umożliwia poznanie Boga wiary religijnej. To ona odsłania (ukazuje), że Bóg jest Tym, kogo człowiek może wzywać nawet wtedy, kiedy niebo i ziemia przemijają, a więc kiedy cały świat doczesny przemija – podstawowy, zdaniem socjologów, argument za podjęciem aktu modlitwy, bo doświadcza Go jako całkowicie transcendentnego¹¹.

Według M. Jaworskiego, Bóg możliwy do odczytania z analizy języka modlitwy, jaką proponuje R. Schaeffler, jest Tym, przez którego historię można wyabstrahować podstawową miarę moralną do oceny życia tego, który się modli. Życie modlącego się może być

⁹ Tamże, s. 7.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże, s. 8.

wtedy rozumiane jako następstwo Bożych dzieł, które nagle pojawiają się w jego świadomości. Życie nie jest wtedy następstwem przypadków, ale sensownie wplata się w historię Tego, do którego człowiek się modli. Stanowi to także o obiektywizacji życia religijnego. Nie jest ono wtedy poprzez wplecenie w historię Boga czysto subiektywnym przeżyciem. Nie zmienia to tego, że Bóg pozostaje Bogiem ukrytym, którego wyrazem jest wolność i suwerenność w okazaniu się modlącemu.

Bogiem jest Ten, komu modlący się może w taki sposób opowiedzieć o doświadczeniu własnych niespełnionych do końca próśb i własnego ciągle trwającego stanu bólu, żalu, skarg, a także o doświadczeniu własnej winy i Boskiego oddalenia. W konsekwencji doświadczenia te okazują się dla człowieka modlitwy wyzwalającym zwroceniem się do wzywającego Boga. Dzięki temu modlący się zyskuje zaufanie, by w pełni ufności dalej dziękować, wołać w ucisku i prosić¹².

Celem modlitwy rozumianej jako czynność językowa jest przede wszystkim tworzenie wspólnej historii człowieka i Boga poprzez antyalienacyjne ukonstytuowanie historycznej tożsamości modlącego się podmiotu. Pozwala ona także na spersonalizowanie rzeczywistości Boga religijnej wiary. „Bóg nie tylko nie jest ujęty w kategoriach przedmiotowych (Pierwsza Przyczyna), ale nie jest to także poznanie pojęciowe; poznanie tutaj jest doświadczeniem obcowania z podstawowym »Ty« człowieka”¹³.

Poprzez świadome akty modlitewne życie religijne przestaje być zbiorem nakazów i zakazów, ale przeistacza się w aktywne poszukiwanie Boga ze wszystkimi konsekwencjami wynikającymi z jego znajdywania.

Pamiętając o tych założeniach, sam akt modlitwy, jego dynamikę można wytłumaczyć na przykładzie procesu odczytywania maski w rozumieniu zaprezentowanym w pracy *Masks of God* Josepha Campbella. Kategoria maski to kategoria przestrzeni określonej pomiędzy tym, co zasłania i tajemnicą tego, co przesłonięte. Maską może odwzorowywać powierzchnię twarzy zastygłej w śmierci, ale może być również elementem twarzy żywej. Może być przyłbicą osłaniającą twarz, jak i wyraźną referencją stanu pożądanego przez jej posiadacza, swoistym symbolem identyfikacji.

Maska staje się więc maską tylko ze względu na istnienie jej czytelnika, a co za tym idzie sytuację jej odbioru. Bez odbioru – odczytywania jest ona zaledwie nic nieznaczącą fasadą, dekorującą jedynie naturalny kształt rzeczy. Oczywiście nie ma zatem maski, gdyż jej nie potrzebuje.

Kategoria maski jest istotnie związana z kategorią spotkania. Nie istnieje ona bez faktu jej zauważenia, a co więcej – bez próby jej odczytania. Czy zatem istotą maski nie jest dialog, który jest wywołany spotkaniem z nią? Dialog, którego najważniejszym celem są odpowiedzi na pytania: Po co maska?, Jaka rzeczywistość wyłoni się spod maski?, Czy maska posiada swoją tajemnicę, czy też jest tylko materialnym substratem posiadającym swoje historyczne naznaczenie funkcjonalne?

¹² Tamże, s. 9.

¹³ Tamże.

Józef Tischner, charakteryzując sens spotkania, wiąże tę kategorię z pojęciem prawdy: „Do odpowiedzi potrzebny jest dialog. Dialog nie tylko rozprasza międzyludzkie złudzenia, lecz również otwiera możliwość rozproszenia złudzeń rzeczowych. Dialog rodzi ideę obiektywizmu, z idei obiektywizmu bierze się nauka o obiektywnym świecie. Prawda pojęta jako właściwość sądu o rzeczach okazuje się wynikiem złożonego rodowodu. Gdyby nie było spotkań, nie byłoby i tej prawdy”¹⁴.

Istota doświadczenia sytuacji odczytywania – relacji, która zachodzi pomiędzy maską a jej czytelnikiem oraz relacji pomiędzy maską a tym, co pod nią zakryte – stanowi podstawę idei obiektywizmu. Sądzę, że na tych płaszczyznach powinno się podjąć próbę scharakteryzowania istoty Campbellowskiego rozumienia tajemnicy maski.

W Campbellowskiej teorii mitu maska staje się elementem konstruktywnym tylko wtedy, gdy wyraźnie dostrzegalny jest jej moment *actio* – znaczącego dziania się jej dla odbiorcy. W doświadczeniu maski, w jej ujawnianiu się jest zawarte przeżycie przestrzeni, w której dana rzeczywistość przeistacza się w scenę aktywności. Podstawą takiego myślenia o masce nie jest zatem opisanie jej jako realnie ujawniającego się obiektu, ale dookreślenie przestrzeni aktywności, tj. relacji, która zachodzi pomiędzy maską a jej odbiorcą.

Ujawnienia się maski nie sposób zaprogramować, można je wspomagać, ale nie da się przewidzieć z całą pewnością, że maska zostanie odkryta w dokładnie zaplanowanym miejscu, o ściśle wyznaczonym czasie.

Czym jest zatem istota maski dla Josepha Campbella? Jeżeli sensem istnienia jakiejś rzeczywistości jako maski jest zakrywanie innej rzeczywistości, to tajemnica tej zakrywanej rzeczywistości jest istotą maski. To, co ukryte pod maską, to, co maska swą naturą zakrywa, i to, co opisuje, stanowi o sensie jej trwania. Istotą maski jest „inna rzeczywistość”, która potencjalnie istnieje w treści maski. Istnienie potencjalne nie oznacza możliwości trwania czegoś zakrytego po maską, potencjalność jest raczej możliwością odkrycia przez czytelnika maski tego, co w niej najważniejsze, ale bezpośrednio nieobecne.

Dostrzegana przez czytelnika forma maski w sposób bezpośredni stanowi przestrzeń wywołującą mediujące myślenie symboliczne, które dzieje się pomiędzy istotą maski a jej odbiorcą. Formę maski można zatem określić jako swego rodzaju obiekt fenomenologiczny, który Jerzy Kmita charakteryzuje następująco: „obiektem prezentującym się doświadczającej go świadomości, »uobecniający się« jak obiekt intencjonalny fenomenologów, może być równie dobrze konkretny, jak i abstrakcyjny; może być przy tym, równoległe, przedmiotem w węższym, potocznie zrozumiałym znaczeniu tego słowa”¹⁵.

Forma maski nie jest zatem zbudowana z substancji przezroczystej, przypomina raczej korę drzewa szczególnie drzewo okrywającą, a jednocześnie swoim wyglądem mówiącą coś o jego istocie. Kora ta jest przede wszystkim tym, co przemawia do czytelnika maski. Może mieć ona jednak w sobie pęknięcia, z których wyłoni się prześwit, pozwalają-

¹⁴ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1981, s. 494.

¹⁵ J. Kmita, *Fenomenologiczna koncepcja sensu a realizm metafizyczny*, w: *Primum Philosophari. Księga pamiątkowa Stefanowi Morawskiemu ofiarowana*, J. Brach-Czaina (red.), Warszawa 1993, s. 254.

jący dostrzec wprost istotę zakrytego nią drzewa. dlatego – jak sądzę – to konstytucja odbiorcy maski, wrażliwość jej czytelnika stanowi o jakości wytworzonego przez niego opisu tajemnicy zakrytej maską.

Maska jest wyraźnie naznaczona intencjonalnością, a więc zarówno chęcią poznania jej, jak i osobistym oczekiwaniem tego, co powinno być w niej obecne, a co w czytelniku maski istnieje (czy to poprzez internalizację cudzych wartości, czy własne przemyślenia) w okresie poprzedzającym osobiste doświadczenie maski.

W teorii Campbella istnieje ona bowiem tylko wtedy, gdy staje się aktywną stroną dialogu ze swym czytelnikiem. Maska milcząca jest także maską, ale tylko wtedy, gdy cisza ta będzie dla odbiorcy wymowna. Chcieć odczytać milczenie jako znaczącą odpowiedź na zadane pytanie to przede wszystkim posiadać intencję podtrzymywania dialogu z maską, pomimo wszelkich trudności interpretacyjnych.

Odbiorca maski wie, że ma do czynienia ze swego rodzaju kamuflażem, że natura istoty, która ukrywa się za nim, jest nieznana – dramatycznie nieopisana, ale przyjmuje formę maski, która tę istotę w sposób oczywisty zakłamuje¹⁶. Maskę dostrzegamy i interpretujemy jako taką tylko wtedy, gdy wiemy, że jest maską. Konieczność interpretacji nakłada na tę kategorię warunki poznawania zmysłowego. Jednocześnie kategoria maski – co, jak sądzę, jest bardzo ważne – nie jest związana tylko z jej materią, kiedy maska jest użyta do przesłonięcia twarzy. Kategoria ta rozszerza się bowiem właściwie na każdy sposób przedstawienia rzeczywistości, w szczególności na każde użycie tego, co nazywamy sztuką. Chcąc odczytać właściwy sens Campbellowskiego rozumienia relacji zachodzących pomiędzy istotą maski skrywaną pod jej formą a ich czytelnikiem, należy skonfrontować te relacje z kategorią możliwego kłamstwa w odczytaniu ujawniającej się maski. L. Kołakowski zdaje się niejako pomagać w rozwiązywaniu Campbellowskich aporii, mówiąc: „Mamy więc dialektyczne kłamstwo bez kłamania, a można to właściwie odnieść do wszystkich rodzajów sztuki, w każdym razie do tzw. semantycznej. Można spotkać to podejrzenie u F. Nietzschego. Wedle tego podejrzenia sztuka nie tyle umieszcza enklawy piękna pośród brzydoty świata, ile zataja tę brzydotę, nakładając nań piękną maskę”¹⁷.

Warto dookreślić wskazywaną wcześniej intencjonalność w poznawaniu maski. Sensem istnienia maski jest chęć odsłonięcia istoty tego, co za nią (jej formą) ukryte. Fenomenologiczne spojrzenie na maskę pozwala na zdobycie wiedzy o tym, jak jawi się ona swemu czytelnikowi oraz o tym, jak to się dzieje, że się w ogóle zjawia i w taki, a nie inny sposób¹⁸. To fenomenologiczne spojrzenie charakteryzuje np. koncepcję Józefa Tischnera. Autor *Filozofii dramatu* wyróżnia bowiem dwa główne typy maski: powstającą z powodu

¹⁶ „Maski (w tym szerokim sensie) wprawdzie widza nie oszukują, skoro widz wie, że to maska, nie twarz, ale są mimo to przesiąknięte kłamstwem, bo okropności świata włączają w oprawę, która im piękno i ład nadaje, jakby nobilituje”. L. Kołakowski, *O maskach*, w: tenże, *Mini wykłady o maxi sprawach*, t. II, Kraków 2000, s. 65. Sądzę, że słowo „okropność” nie ma znaczenia estetycznego czy etycznego, ale oznacza lęk przed określeniem nieznanej przestrzeni, którą maska zakrywa.

¹⁷ Tamże, s. 65.

¹⁸ Zob. A. Miś, *Fenomenologia Edmunda Husserla*, w: tenże, *Filozofia współczesna...*, Warszawa 1995, s. 164-165.

Innego oraz stwarzaną dla zrozumienia Innego. J. Tischner, pozostając wierny fenomenologii, nie bada bowiem maski, lecz, tak jak chce Husserl, jedynie jej sens¹⁹. Pierwszy typ maski pozwala na zmylenie czytelnika, drugi zaś jest wynikiem niedostatku jego wiedzy czy zdolności. „Maska stara się stworzyć ułudę – mówi J. Tischner – będącą przeciwieństwem tego, jak coś naprawdę jest. Nieuczciwy przybiera maskę uczciwości, leniwy udaje pracowitego, niesprawiedliwy sprawiedliwego, niewierny wiernego itp. Między maską a maskowaną prawdą ustala się coś na kształt przeciwieństwa aksjologicznego: wartość negatywna chce się przedstawić jako pozytywna. (...) Bywa, iż pojęcie maski przyjmuje jakby mniej radykalny sens. Przez maskę rozumiemy wtedy nie tyle przeciwieństwo prawdy, ile raczej wydobycie na jaw jakiejś właściwości typowej, na której pokazaniu komuś szczególnie zależy, z pominięciem reszty”²⁰.

Pierwsza z masek jest maską kłamstwa w bardziej od Nietzscheańskiego radykalnym wymiarze – rzeczywistego falsyfikowania prawdy. Bardziej interesująca jest jednak konstytucja drugiej maski. „Pominięcie reszty” jako szczególna cecha maski dydaktycznej, pouczającej i dowartościowującej zasób wiedzy drugiego o Innym, może oznaczać istotność szczegółu. Treścią maski nie jest, w rozumieniu Józefa Tischnera, całość jej ornamentu, lecz detal, szczególny motyw, a mówiąc inaczej, nietypowo pojawiający się element naturalny. Jest on czytelny tylko dla jednostki, dla której pojawia się maska, bądź tylko dla danej wspólnoty. Maską staje się skutecznie intersubiektywna dla konkretnego czytelnika – szczególniego interpretatora. Staje się on jednocześnie „winowajcą maski” – maska powstała przecież z jego powodu, jak i jej jedynym odbiorcą, gdyż została utworzona dla niego. W podobny sposób odbiorcą maski rozumie J. Campbell, przedstawiając maskę w rytuałach obrzędów przejścia, w procesie powstawania kategorii bohatera w kulturze czy twierdząc, że to detal decyduje o fakcie ujawnienia się maski²¹.

Maska jako arcydzieło kłamstwa do czegoś się odnosi, coś zakłamuje, chce, aby to zakłamanie przez swoją oczywistość było jednoznacznie odczytywane jako nieprawda. Nie istnieje ona zatem bez chęci jej zdemaskowania; jest formą Tischnerowskiego „okna”, z którego sączy się struga pojmowania rzeczy samej w sobie. Tak też przedstawia pojęcie maski J. Campbell, dla którego stanowi ona jasne odniesienie do rzeczywistości pozamaterialnych. Dlatego więc nie odwołać się również do fenomenologicznych rozstrzygnięć Martina Heideggera, który w wyglądzie (dla nas formie maski), widzi źródło „prześwitu”?

Pojęcie Campbellowskiej maski – co należy wyraźnie podkreślić – nie jest synonimem pojęcia metafizyki, nie jest także środkiem maskującym brak metafizyki, tak jak niekiedy próbuje się twierdzić. Maską jest bramą czy też – jak mówi M. Heidegger – mostem prowadzącym ku źródłu prześwitu: „Jak – jeśli o to w ogóle można wprost pytać – bycie odnosi się do eks-istencji? Samo bycie jest tym odniesieniem, w miarę jak zatrzymuje w sobie i skupia ku sobie eks-istencję. W jej egzystencjalnej, czyli ekstatycznej istocie, jako

¹⁹ Zob. J. Tischner, *Fenomenologia jako wydarzenie w kulturze*, w: *Edyta Stein – filozof i świadek epoki*, J. Piecuch (red.), Opole 1997, s. 16.

²⁰ J. Tischner, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Kraków 1999, s. 76.

²¹ Zob. J. Campbell, *Kwestia Bogów. Zapisy rozmów z F. Boa*, Warszawa 1994, s. 57 i n.

siedzibę prawdy bycia pomiędzy bytami. W ów stosunek, pod postacią którego bycie samo siebie udziela, wchodzi eks-istując człowiek, aby trwać w nim dźwigając go ekstatycznie, to znaczy podejmując go swą troską. Stąd też zapoznaje on wpierw to, co najbliższe, a trzyma się tego, co następuje potem. Mniema nawet, że ono jest tym, co najbliższe. A wszak bliższą niż to, co najbliższe, i zarazem dla zwykłego myślenia dalszą niż to, co najdalej, jest sama bliskość — prawda bycia²².

Na marginesie prób rekonstrukcji myśli J. Campbella warto zwrócić jeszcze uwagę na często podnoszony przez M. Heideggera postulat ekstatyczności w poznaniu. Być może pojęcie to należałoby łączyć z pewnym wymiarem Campbellowskiego pojmowania zabawy – ekstatyczności traktowanej przez autora *Bycia i czasu* zarówno jako troski, jak i sedna egzystencji. Znajdujemy wyraźne podobieństwo do dyspozycji czytelnika maski proponowanych przez J. Campbella. Sensem greckiego *extasis* jest przede wszystkim naruszenie. Naruszenie maski to nic innego jak próba odsłonięcia części zakrywanej twarzy, „uwolnienia” na powierzchnię większego prześwitu. Ekstatyczne traktowanie maski to aktywne szukanie jej sensu. Celem maski jest więc przede wszystkim zachęta do znalezienia sensu tego, co maska mówi i co chce swojemu czytelnikowi zakomunikować.

Istotą maski jest zatem treść dialogu zachodzącego pomiędzy jej czytelnikiem a formą jej przejawiania, prawda wyczytywana z fabuły ujawniającego się zdarzenia poznawczego. Tak jak nie można zrozumieć sensu istnienia maski bez znalezienia momentu jej odkrycia, jej zaistnienia dla czytelnika, tak też nie można opisać istoty maski bez określenia jej formy. Precyzja w odczytaniu formy maski wpływa bezpośrednio na jakość wyczytanego z niej tekstu.

Campbellowskie ujęcie maski obejmuje nie tylko kwestie odnoszące się do rzeczy opisanej z perspektywy materialnej. Forma maski może zawierać się w opowieści, melodii, zapachu czy czasie i jest nią wszystko to, co pozwala odbiorcy zrozumieć to, co filozofia nazywa przestrzenią pytań niepodlegających konwersji na pytania o charakterze naukowym. Istotą maski jest prawdziwościowa treść odpowiedzi na tak postawione pytania. Odpowiedzi te powstają na zasadzie gry czy zabawy, wszystkich tych form, które pozwalają na zaistnienie relacji pomiędzy czytelnikiem a naturą ukrytą za maską. Jednak odczytanie maski jako jej formy wskazuje na sens, jaki forma maski za sobą pociąga. Dlatego taka forma, oderwana od swej istoty, jest kłamstwem, opowieścią pozbawioną swego źródła. Ale kłamstwo to ma chronić zakrywaną maską prawdę, a nawet ją kamuflować.

Można powiedzieć, że poprzez czytanie maski dochodzi do rozszerzenia doświadczenia rzeczywistości i pogłębienia świadomości czytającego. Wiedza o istocie maski jest związana z doświadczeniem jej formy, czyli z treścią, którą ta forma może wytworzyć w dialogu z czytelnikiem.

Chcąc zrozumieć kategorię maski tak, jak prezentuje ją Joseph Campbell, należy pamiętać o charakterze przestrzeni, w której maska się ujawnia. Pojęcie formy maski nie jest ograniczane przez autora *Potęgi mitu* jedynie do rzeczy o charakterze materialnym. Cam-

²² Tamże.

pbellowska maska przekracza materialność, a jej forma otwiera się raczej na fakt znaczącej relacji zachodzącej pomiędzy osobą czytającą a osobą wyrażającą fabułę mitu. Forma maski jest czytelna przede wszystkim w szczególnej aktywności, do której dana osoba (rzeczywistość) zmusza. Aktywność ta przejawia się w szeroko rozumianej karnawalizacji, czyli w utylitarnym wymiarze czytania maski, zmuszającym do szczególnego jej użycia. Efektów należy poszukiwać w oznakach redefiniowania rzeczywistości, znajdowania w niej miejsca – miejsca jako wyraźnego efektu naruszenia dotychczasowej struktury rzeczywistości, w której ujawniła się maska.

Nic nieznaczący dotąd drobiazg, ukryty w formie maski, wybucha treścią, która redefiniuje jej dotychczasowy sens. I to właśnie ten drobiazg pozwala odkryć prawdę tajemnicy maski. Fragment, który może być nagle objęty w akcie modlitwy.

Remigiusz T. Ciesielski – PRAYER AS NAMING. THE POSSIBILITY OF COMPREHENSION OF GOD IN THE PRESENT PRAYER PRACTICES IN CATHOLICISM

The article concerns the relation between the subjective religiosity and everyday life. The relation between the studied individual's subjective religiosity and his or hers everyday life has been examined in three areas: prayer practices and rituals, as well the theological and axiological context. The study shows that the subjective religiosity exists in two basic modes: instrumental and interpretative one.