

ELŻBIETA KOTKOWSKA

KU METODZIE INTEGRALNEJ W TEOLOGII FUNDAMENTALNEJ

SPOSOBY KONSTRUOWANIA INTERDYSCYPLINARNYCH DZIAŁAŃ  
W POSZUKIWANIU *LOCORUM THEOLOGICORUM*.  
ZASTOSOWANIE I WERYFIKACJA NA PRZYKŁADZIE ŻYCIA  
I TWÓRCZOŚCI SIMONE WEIL

ADAM MICKIEWICZ UNIVERSITY • FACULTY OF THEOLOGY  
STUDIES AND TEXTS

133



ELŻBIETA KOTKOWSKA

# TOWARDS THE INTEGRAL METHOD IN FUNDAMENTAL THEOLOGY

PROCEDURES OF CONSTRUCTING INTERDISCIPLINARY ACTIVITIES  
IN THE SEARCH OF *LOCORUM THEOLOGICORUM*.  
APPLICATION AND VERIFICATION  
ON THE EXAMPLE OF LIFE AND WORKS OF SIMONE WEIL

POZNAŃ 2010



**ELŻBIETA KOTKOWSKA**

**KU METODZIE INTEGRALNEJ  
W TEOLOGII FUNDAMENTALNEJ**

**SPOSOBY KONSTRUOWANIA INTERDYSCYPLINARNYCH DZIAŁAŃ  
W POSZUKIWANIU *LOCORUM THEOLOGICORUM*.  
ZASTOSOWANIE I WERYFIKACJA NA PRZYKŁADZIE ŻYCIA  
I TWÓRCZOŚCI SIMONE WEIL**

POZNAŃ 2010

KOMITET WYDAWNICZY  
PAWEŁ BORTKIEWICZ, JACEK HADRYŚ, FELIKS LENORT,  
ADAM PRZYBECKI, ADAM SIKORA  
JAN SZPET - PRZEWODNICZĄCY

ABSTRACT. Kotkowska Elżbieta, *Ku metodzie integralnej w teologii fundamentalnej. Sposoby konstruowania interdyscyplinarnych działań w poszukiwaniu „locorum theologicorum”. Zastosowanie i weryfikacja na przykładzie życia i twórczości Simone Weil* [Towards the Integral Method in Fundamental Theology. Procedures of Constructing Interdisciplinary Activities in the Search of *locorum theologicorum*. Application and Verification on the Example of Life and Works of Simone Weil].

The main aim of this work is the construction of an integral method in fundamental theology. These operations are developed to identify and verify and apply the “locus theologicus” to the researches of contemporary theology. In Part I of this work, the author develops principles of the model of an integral method, a general framework for thinking useful in fundamental theology. As a result, the model takes into account God’s revelation together with His addressees in the community of the Church. This model also takes into account the relationship with the world and its impact on the consciousness of individuals. In Part II, the author makes use of designed activities and a reference model of the life and work of Simone Weil, treating her «works» as a «locus theologicus». The French thinker as an erudite person of interdisciplinary interests gives us hope for objective verification of the model of the integrated method developed in Part I.

Recenzent

ks. prof. dr hab. MAREK SKIERKOWSKI, UKSW

PRACA NAUKOWA FINANSOWANA ZE ŚRODKÓW NA NAUKĘ W LATACH 2007–2009  
JAKO PROJEKT BADAWCZY NR N102 018 32/3460

**ISBN 978-83-61884-34-7**

UNIwersytet im. Adama Mickiewicza  
WYDZIAŁ TEologiczny  
REDAKCJA WYDAWNICTW  
61-111 POZNAŃ, UL. WIEŻOWA 2/4  
e-mail: thfacwyd@amu.edu.pl  
tel./fax 61 851-97-43  
<http://www.thfac.poznan.pl>

Projekt graficzny serii: PAWEŁ PĄK

Opracowanie redakcyjne: ELŻBIETA PIECHOROWSKA

DRUK: ZAKŁAD GRAFICZNY UAM, 61-712 POZNAŃ, UL. H. WIENIAWSKIEGO 1

# Spis treści

---

---

<b>Wykaz skrótów</b> .....	9
<b>Wstęp</b> .....	13
Temat pracy .....	14
Rozeznanie literaturowe .....	16
Cel badań .....	26
Problematyka badań .....	27
Metoda pisania o metodzie .....	30
Kompozycja pracy .....	33
<b>Część I. KONSTRUOWANIE METODY INTEGRALNEJ</b>	
<b>I. Punkt wyjścia</b> .....	37
Dziedzina badań .....	38
Sposoby ujęcia problematyki .....	46
Rola modeli w naukach .....	54
Wyjaśnianie jako cel działań metodycznych .....	60
Podstawy klasyfikacji metod .....	63
Projekt metody integralnej .....	67
Metoda historiozbawcza jako baza .....	71
«Dzieło» jako zinterpretowane przeżycia .....	82
Podstawy działań interdyscyplinarnych .....	87
Pierwsze wnioski .....	99
<b>II. Ujęcie przedmiotowe</b> .....	104
Obszar badawczy .....	105
Komponenty ujęcia przedmiotowego .....	110
Św. Ireneusz z Lyonu .....	113
Św. Justyn Męczennik .....	117
Ku interpretacji treści modelu .....	123
Tradycja .....	123
Model a metoda historiozbawcza .....	127
Odniesienia współczesne .....	128
Przydatność modelu .....	130

<b>III. Ujęcie podmiotowe</b> .....	136
Obszar badawczy .....	139
Komponenty ujęcia podmiotowego .....	142
Umberto Eco model «dzieła otwartego» .....	143
Géralda O'Collinsa metoda teologicznofundamentalna .....	148
Paula Ricoeura koncepcja ludzkiej egzystencji .....	162
Ku interpretacji treści modelu .....	166
Przydatność modelu .....	171
<b>IV. Przewycięzanie jednostronności ujęć</b> .....	175
Perspektywa przedmiotowo-podmiotowa .....	177
Perspektywa podmiotowo-przedmiotowa .....	189
Ku interpretacji treści modelu .....	204
Przydatność modelu jako tła metody integralnej .....	209
 <b>CZĘŚĆ II. ŻYCIE I TWÓRCZOŚĆ SIMONE WEIL JAKO <i>LOCUS THEOLOGICUS</i></b>	
<b>I. Punkt wyjścia</b> .....	215
Simone Weil .....	220
Ukonkretnienie narzędzi badawczych .....	228
Interdyscyplinarne poszukiwania .....	233
<b>II. W aspekcie «dzieło – autor dzieła»</b> .....	240
Prawda życia .....	240
Weryfikacja .....	246
<b>III. W aspekcie «dzieło – odbiorca dzieła»</b> .....	248
Relacyjna antropologia .....	250
Filozofia pracy .....	256
Weryfikacja .....	260
<b>IV. W aspekcie «dzieło – badacz dzieła»</b> .....	263
Wiarygodność chrześcijaństwa poprzez cierpienie .....	264
Kreacja – Inkarnacja – Pascha .....	266
Weryfikacja .....	268
<b>V. W aspekcie «dzieło – wypełnienie w Bogu»</b> .....	272
Caritas .....	273
Twórczość Simone Weil a radość w Bogu .....	274
Simone Weil a ujęcie integralne rzeczywistości .....	276
<b>Zamiast zakończenia</b> .....	281
<b>Bibliografia</b> .....	285
<b>Towards the Integral Method in Fundamental Theology. Procedures of Constructing Interdisciplinary Activities in the Search of <i>locorum theologicorum</i>. Application and Verification on the Example of Life and Works of Simone Weil (summary)</b> .....	307

# Contents

---

---

<b>Index of abbreviations</b> .....	9
<b>Introduction</b> .....	13
The Topic of the Work .....	14
Literature of the Subject .....	16
The Aim of Investigation .....	26
The Problems of Investigation .....	27
The Method of Writing about the Method .....	30
The Composition of the Work .....	33
<b>CHAPTER I. CONSTRUCTING AN INTEGRAL METHOD</b>	
<b>I. Starting point</b> .....	37
The Domain of the Research .....	38
The Ways of Depiction of the Problems .....	46
Role Models in Natural Sciences and the Humanities .....	54
Clarification as the Aim of Methodical Operations .....	60
The Basics of the Classification of Methods .....	63
The Project of the Integral Method .....	67
The Historical-Salvific Method as the Base .....	71
The «Work» as Interpreted Experiences .....	82
The Basics of Interdisciplinary Invesatigations .....	87
First conclusions .....	99
<b>II. The Objective Depiction</b> .....	104
The Area of Investigation .....	105
The Components of the Objective Depiction .....	110
Saint Irenaeus of Lugdunum .....	113
Saint Justin Martyr .....	117
Towards the Interpretation of the Content of the Model .....	123
Tradition .....	123
Model and the Historical-Salvific Method .....	127
A Contemporary Reference .....	128
Usefulness of the Model .....	130

<b>III. The Subjective Depiction</b> .....	136
The Area of Investigation .....	139
The Components of the Subjective Depiction .....	142
Umberto Eco's Model of «Open Work» .....	143
Gerald O'Collins' Method of Fundamental Theology .....	148
Paul Ricoeur's Conception of the Human Existence .....	162
Towards the Interpretation of the Content of the Model .....	166
Usefulness of the Model .....	171
<b>IV. Overcoming the One-sidedness of Depictions</b> .....	175
The Objective-Subjective Perspective .....	177
The Subjective-Objective Perspective .....	189
Towards the Interpretation of the Content of the Model .....	204
The Usefulness of the Model as the Background of the Integral Method .....	209
<b>CHAPTER II. SIMONE WEIL'S LIFE AND WORKS AS A LOCUS THEOLOGICUS</b>	
<b>I. Starting point</b> .....	215
Simone Weil .....	220
Specification of the Investigative Tools .....	228
Interdisciplinary Investigation .....	233
<b>II. In the Aspect «Work – author of the Work»</b> .....	240
The Truth of the Life .....	240
Verification .....	246
<b>III. In the Aspect «Work – Audience of the Work»</b> .....	248
Relational Anthropology .....	250
The Philosophy of Work .....	256
Verification .....	260
<b>IV. In the Aspect «Work – Researcher of the Work»</b> .....	263
The Credibility of Christianity through Suffering .....	264
Creation – Incarnation – Passover .....	266
Verification .....	268
<b>V. In the Aspect «Work – fulfillment in God»</b> .....	272
Caritas .....	273
Simone Weil's Work and Joy in God .....	274
Simone Weil and the Integral Depiction of Reality .....	276
<b>Instead conclusion</b> .....	281
<b>Bibliography</b> .....	285
<b>Towards the Integral Method in Fundamental Theology. Procedures of Constructing Interdisciplinary Activities in the Search of <i>locorum theologicorum</i>. Application and Verification on the Example of Life and Works of Simone Weil (summary)</b> .....	307



## Wykaz skrótów

---

---

*Sigla ksiąg biblijnych przyjęto za występującymi w Biblii Tysiąclecia, wyd. III, 1980.*

### Dzieła Simone Weil – tłumaczenia polskie

- Dzieła* – *Dzieła*, tłum. Małgorzata Frankiewicz, red. Florence de Lussy, Poznań, Brama – Książnica Włoczęgów i Uczonych 2004
- Myśli* – *Myśli*, tłum. Aleksandra Olędzka-Frybesowa, Warszawa, PAX 1985
- Pisma londyńskie* – *Pisma londyńskie i ostatnie listy*, tłum. Maria i Jacek Plecińscy, Poznań, Brama – Książnica Włoczęgów i Uczonych 1994
- Szaleństwo miłości* – *Szaleństwo miłości. Intuicje przedchrześcijańskie*, tłum. Maria E. Plecińska, Poznań, Brama – Książnica Włoczęgów i Uczonych 1993
- Świadomość nadprzyrodzona* – *Świadomość nadprzyrodzona, wybór myśli*, tłum. Aleksandra Olędzka-Frybesowa, Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX 1996
- Wybór pism* – *Wybór pism*, tłum. i red. Czesław Miłosz, Kraków, Znak 1991
- Zakorzenie i inne...* – *Zakorzenie i inne fragmenty. Wybór pism*, red. Andrzej Wielowieyski, Kraków, Znak 1961
- Autobiografia* – *List do o. Perrin. Autobiografia duchowa wraz z ostatnimi myślami*, w: *Dzieła*, s. 689–703
- Zakorzenie* – *Zakorzenie*, w: *Dzieła*, s. 923–1104;  
– oraz w: *Zakorzenie i inne...*, s. 175–316 (częściowo ocenzone)
- Wenecja ocalona* – *Wenecja ocalona. Tragedia w trzech aktach*, tłum. Adam Wodnicki, red. Agnieszka Sabor, Kraków, Wydawnictwo Austeria 2007

**Inne skróty – zasadniczo według: *Encyklopedia katolicka. Wykaz skrótów*, Lublin, TN KUL 1993**

- AAS – Acta Apostolicae Sedis, 1909–...
- BOK – Biblioteka Ojców Kościoła
- CollP – *Collegium Polonorum*, pismo Papieskiego Kolegium Polskiego w Rzymie, 1964–...
- Coll. – Collection
- CT – *Collectanea Theologica, Przegląd Teologiczny*, Lwów 1931–1939; Warszawa 1949/50–...
- DM – Dekret o misyjnej działalności Kościoła, *Ad gentes divinitus*
- DRN – Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich, *Nostra aetate*
- EK – *Encyklopedia katolicka*, t. 1–13, praca zbiorowa, Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL 1995–...
- FR – *Fides et ratio*, w: Opoka. Czytelnia, [online], [dostęp 11.02.2010], dostępne w WWW, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/encykliki/fides\\_ratio\\_0.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/fides_ratio_0.html)
- KDK – Konstytucja duszpasterska o kościele w świecie współczesnym, *Gaudium et spes*
- KK – Konstytucja dogmatyczna o Kościele, *Lumen Gentium*
- KKK – Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań, Pallottinum 1994
- KO – Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym, *Dei verbum*
- KUL JP II – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
- KV – Ludwig von Köchel, *Chronologisch-thematisches Verzeichnis sämtlicher Tonwerke Wolfgang Amadé Mozarts*, Leipzig 1862
- Leksykon* – *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. Marian Rusecki, Krzysztof Kaucha, Ireneusz S. Ledwoń, Jacenty Mastej, Lublin, Kraków, Wydawnictwo „M” 2002
- OŻ – *Ojcowie Żywi*, Kraków Znak 1978–1995; Kraków WAM od 1995–...
- PAX – Instytut Wydawniczy PAX
- PG – *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, wyd. Lutetiae Parisiorum [Paryż], Jacques-Paul Migne, 1844–1890
- PIW – Państwowy Instytut Wydawniczy
- PL – *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, Lutetiae Parisiorum [Paryż], Jacques-Paul Migne, 1844–1865
- POK – *Pisma Ojców Kościoła*, Wydawnictwo Uniwersyteckie (potem Księgarnia św. Wojciecha), 1926–1971

- PWN - Wydawnictwo Naukowe PWN
- RT KUL - *Roczniki Teologiczne KUL*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II
- TN KUL - Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1993-...
- TP - „Tygodnik Powszechny”, Kraków, Kuria X.-M. Krakowska, 1945-1953, 1956-...
- UJ - Uniwersytet Jagielloński
- SCh - *Sources Chrétiennes*, Paris, Les Éditions du cerf 1941-...
- SVII - Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje, nowe tłumaczenie, Poznań, Pallottinum 2002
- WAM - Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy
- WT UAM - Wydawnictwo Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
- WN PAT - Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie
- ŻMT - *Źródła Myśli Teologicznej*, Kraków, WAM 1996-...
- UKSW - Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa
- NRF - *La Nouvelle Revue Française*, édition Gallimard



# Wstęp

---

---

*Metoda nie jest zbiorem reguł, które należy ślepo i drobiazgowo przestrzegać. Stanowi raczej ramy dla zespołowej twórczości<sup>1</sup>.*

Problem statusu naukowego teologii powraca co pewien czas w dyskusjach w środowiskach uniwersyteckich. W środowisku teologów postają prace dotyczące celów, zadań, przedmiotu i metody w ramach nauk teologicznych. Nie jest to sprawą łatwą, ponieważ również teologię, tak jak i wszystkie inne nauki, dotyka problem bardzo szczegółowej specjalizacji. Specjalizacji, która powoduje, że nawet w tej samej dziedzinie badań naukowcy z dużą trudnością ogarniają całość osiągnięć, a jeszcze gorzej wygląda sytuacja w dialogu interdyscyplinarnym w ramach *scientific community*<sup>2</sup>. Z tego względu zadaniem niemalże palącym są badania dotyczące metod badawczych, ponieważ one jakby u źródeł pokazują wzajemne odniesienia tego, co stanowi o odrębności i istocie danej dziedziny badawczej.

Wgłębianie się w problematykę wzajemnych relacji przestrzeni badawczych z pewną koniecznością przenosi nas na płaszczyznę teologii fundamentalnej, o której często mówi się, iż jest ze swej istoty nauką dialogu i pogranicza<sup>3</sup>. Wśród celów i zadań teologii fundamentalnej wymienia się,

---

<sup>1</sup> Bernard J.F. Lonergan, *Metoda w teologii*, tłum. Andrzej Bronk, Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX 1976, s. 9.

<sup>2</sup> Na temat różnych możliwych postaw i ról teologa w środowiskach uniwersyteckich por. Andrzej Anderwald, *Teolog a scientific community. Wzajemne odniesienia, przyczyny*, w: *Ja – wspólnota. Perspektywa teologii fundamentalnej*, red. Elżbieta Kotkowska, Jarosław Moskałyk, Poznań, Wydawnictwo Naukowe UAM 2009, s. 131–149.

<sup>3</sup> Hans Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, tłum. Antoni Paciorek, Katowice, Księgarnia św. Jacka 1993, s. 83–84; Marek Skierkowski, *Jezus historii i wiary. Chrystologia fundamentalna Geralda O'Collinsa*, Warszawa, Wydawnictwo UKSW 2002, s. 74–75; *Teologiczna formacja przyszłych kapłanów*, (22 II 1976 r.), w: *Posoborowe prawodawstwo kościelne*, tłum. Edward Szafranski, t. 12, z. 2, Warszawa, ATK 1983, s. 199–203; Fragmenty dotyczące teologii fundamentalnej zamieszczone są również w: Marek Skierkowski, *Teologia fundamentalna w dokumentach Kościoła*, CT, nr 1, 200, s. 125–127.

oprócz zadań apologetycznych i uzasadniających wiarygodność Objawienia oraz jego przekazu, również zagadnienia związane z przestrzenią metateologii. Z tego względu ma ona za zadanie budowanie metodycznych i metodologicznych podstaw dla wszystkich nauk teologicznych<sup>4</sup>. Wynika to z faktu, że u podstaw każdej nauki leżą ściśle określone założenia, specyficzne aksjomaty i zadaniem teologii fundamentalnej wobec całej teologii jest ich rozpoznawanie i dookreślanie<sup>5</sup>.

## Temat pracy

Sposób sformułowania tematu pracy domaga się bliższej uwagi. Obejmuje on tematykę główną, w ramach której zostały opracowane ściśle ze sobą powiązane dwa zagadnienia szczegółowe. Sformułowanie *Ku metodzie integralnej w teologii fundamentalnej* wskazuje, iż w pracy będą koegzystowały metody teologiczne, jak również metody innych nauk pozateologicznych. Wprowadzony przyimek *ku* podkreśla dynamiczny aspekt poszukiwań, którego celem jest opracowanie sposobów działań, które staną się komponentami metody integralnej w obszarze teologii fundamentalnej. Z szerokiego spektrum zagadnień dotyczących metody wybieramy te, które się wpisują w poszukiwania nowej interpretacji, czy w ogóle nowych miejsc poznania teologicznego, *locorum theologorum*. Obecne w temacie pojęcie *locus theologicus* jest terminem technicznym stosowanym w przestrzeni nauk teologicznych po wprowadzeniu go przez dominikanina Melchiora Cano (1509?–1560). Na przestrzeni wieków było ono dopracowywane i reinterretowane w zależności od potrzeby czasów. W przedstawianej pracy, pytając o metodę, pytamy o procedury pozwalające nam określić, kiedy rozpatrywana rzeczywistość będzie mogła być uznana za ważną dla lepszego przyjęcia doktryny chrześcijańskiej w konkretnym tu i teraz naszych czasów. Każde poszukiwanie domaga się określonych procedur, działań operacyjnych pozwalających metodycznie dążyć do wyznaczonego/rozpoznanego celu, stąd dopowiedzenie, iż poszukujemy sposobów wyodrębniania takich rzeczywistości, które będą mogły zostać uznane za miejsca poznania teologicznego<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Łukasz Kamykowski, Henryk Seweryniak, Tomasz Węclawski, *Teologia fundamentalna, miejsce i przedmiot dialogu*, CollP, r. 6, 1982, s. 187.

<sup>5</sup> Marian Rusecki, *Fundamentalna teologia*, w: *Leksykon*, s. 419.

<sup>6</sup> W polskiej teologii badania związane ze współczesnym dookreśleniem tegoż terminu przeprowadzili: Czesław Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej 1982, s. 357–359; Stanisław C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię*, Wrocław, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej 1991, s. 37–49; Jerzy Szymik, *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako „locus theologicus”*, Katowice, Wydawnictwo Księgarnia św. Jacka 1994, s. 21–27; tenże, *Loci theologici, topika*

Stąd uszczegółowiający działania metodyczne podtytuł *Sposób konstruowania interdyscyplinarnych działań w poszukiwaniu „locorum theologicorum”*. Dopowiedzenie do tematu głównego stawia nas przed następującymi pytaniami: W jaki sposób można rozpoznać daną rzeczywistość jako ważną dla wspólnoty Kościoła? Czy możemy określić warunki, dzięki którym dana rzeczywistość, w jej odrębności i wolności, może zostać zinterpretowana jako *locus theologicus*? Tak sformułowany temat wprowadza do badań relację pomiędzy Bożym Objawieniem a jego odczytaniem i w ludzkim doświadczeniu zarówno indywidualnym, jak i zbiorowym.

Sposób konstruowania metody, jak i sama opracowana metoda domaga się działań weryfikacyjnych. Jakkolwiek może być ona zastosowana w wielu różnych przypadkach, to ze względu na współcześnie stawiane teologom pytania przyjęliśmy, w sposób arbitralny, swoistą rzeczywistość, którą jest życie i twórczość Simone Weil. W niej i w jej twórczości, jak w zwierciadle, ukazują się współczesne problemy egzystencjalne i pragnienia by to, co każdy człowiek przeżywa, mogło nabrać sensu i ułożyć się w możliwą do zaakceptowania całość<sup>7</sup>. Należy jednak mocno podkreślić, iż w tej pracy nie będziemy się zajmowali treścią twórczości Simone Weil w sensie ścisłym, zatrzymamy się na progu, który wyznaczają działania metodyczne. Rozeznanie co do twórczości francuskiej filozofki będzie wykorzystane o tyle, o ile będzie przydatnym do zastosowania skonstruowanych działań badawczych, co stawia nas wobec pytania: Czy i na ile warto wgłębiać się w poznanie życia i twórczości Simone Weil w kontekście poszukiwań teologicznych? Drugie dopowiedzenie w temacie pracy doprecyzowuje cel metodycznych działań interdyscyplinarnych. Nie poszukujemy warunków rozeznania wszystkich możliwych miejsc teologicznych, ale takich, które wiążą się z interpretacją ludzkiego przeżywania świata, relacji z innymi i transcendencji.

Tematyka pracy skupiona będzie wokół zagadnień metodycznych i metodologicznych. Zagadnienia te należy jak najbardziej rozpatrzeć w przestrzeni teologii fundamentalnej, której zadaniem jest wspieranie każdego

---

*teologiczna, miejsca teologiczne*, w: *Leksykon*, s. 757–761; Tadeusz Dzidek, Piotr Sikora, *Miejsca poznania teologicznego*, w: *Teologia fundamentalna. Poznanie teologiczne*, t. 5, red. Tadeusz Dzidek, Łukasz Kamykowski, Andrzej Napiórkowski, Kraków, Wydawnictwo Naukowe PAT 2006. W sposób syntetyczny problemy związane z rozumieniem tegoż pojęcia przedstawia również Donald Nicholl, *Czy istnieje „locus classicus” teologii*, w: *Miesięcznik Znak*, [online], [dostęp 25.11.2009], dostępne w WWW, <http://www.miesiecznik.znak.com.pl/nicholl577.php>; problem miejsc teologicznych wspomniany jest zawsze w podręcznikach teologii fundamentalnej.

<sup>7</sup> W 1997 roku Katedra Mariologii KUL zorganizowała sympozjum pod tytułem „Doświadczenie jako *locus theologicus*”. W tym duchu można pytać o indywidualne doświadczenia Simone Weil, jako miejsce poznania teologicznego. Zob. *Doświadczam i wierzę*, red. Stanisław C. Napiórkowski, Krzysztof Kowalik, Lublin, Redakcja Wydawnictw KUL 1999 oraz Danuta Mastalska, *Doświadczenie jako „miejsce teologiczne”*, „*Salvatoris Mater*” nr 3, 1999, s. 253-267.

ludzkich poszukiwań prawdy i sensu, również w aspekcie metodologicznym oraz metodycznym. Teologia fundamentalna powinna odnosić się do wyników badań i metod badawczych wszystkich nauk, by rozumnie szukać *drogi przejścia* pomiędzy wewnętrznym pragnieniem człowieka a poznaniem płynącym z głębi Objawienia odczytywanym we wspólnocie Kościoła.

## Rozeznanie literaturowe

### Metodyka i metodologia teologii

Teologia fundamentalna wchodzi w dialog interdyscyplinarny w poszukiwaniu metod i narzędzi badawczych prowadzących do uprawomocnienia twierdzeń teologicznych. Trudno objąć przegląd literatury<sup>8</sup> dotyczącej metodyki i metodologii teologii na całym świecie, ponieważ każde środowisko wypracowuje w tej dziedzinie własną specyfikę, a silne ośrodki akademickie tworzą szkoły uprawiania teologii<sup>9</sup>. Z tego względu ograniczmy się do przedstawienia w tym zakresie sytuacji w Polsce. Jakkolwiek osiągnięcia teologii uprawianych w Europie mają wielki wpływ na polską teologię, to jednak można powiedzieć, iż wypracowuje ona swoje własne metody związane z głównymi ośrodkami teologicznymi. Po Soborze Watykańskim II rozpoczął się naukowy ferment w poszukiwaniu nowych metod teologicznych uwzględniających najnowsze osiągnięcia filozofii i nauk o człowieku XX wieku. Poszukiwania w obszarze metateologii rozpięły się między dwoma biegunami. Pierwszy silnie bazujący na związku teologii z filozofią i drugi szukający nowych dróg opisu ludzkiego doświadczenia, aż po poszukiwania metod w teologii narracyjnej czy apofatycznej.

W pierwszym nurcie metodologii teologii systematycznej należy się odwołać do twórczości Stanisława Kamińskiego. Jego stanowisko metodologiczne w teologii zostało przedstawione w podręczniku Wincentego Granta, który wraz ze współpracownikami opracował podręcznik teologicznej

---

<sup>8</sup> Ze względu na specyfikę badań podjętych w tej pracy przyjmujemy we *Wstępie* proponowany przez Józefa Myśkowskiego układ prac naukowych w teologii i przedstawimy na początku rozeznanie literaturowe, przed celem i problematyką podjętych badań. Propozycje te zawarł w artykule: *Elementy metodyki pracy naukowej*, „*Studia Theologica Varsaviensia*”, nr 1, 1983, s. 221–259; przedruk w: *Mały teolog. Minipodręcznik dla początkujących autorów teologicznych dzieł*, red. M. Biłski i inni, Katowice – Lublin, Księgarnia św. Jacka 2003, s. 62.

<sup>9</sup> Przykładem może być teologia szkoły mediolańskiej omówiona w książce: Andrzej Perzyński, *Metoda teologiczna, według szkoły mediolańskiej. Studium historyczno-dogmatyczne*, Warszawa, Wydawnictwo UKSW 2006. Jest to jedna z nielicznych prac mająca za swój główny cel przedstawianie zagadnień metodologicznych i metodycznych, według danych w bazie Nauka Polska w dziale badania naukowe (SYNABA).



metodologii<sup>10</sup> już w 1965 roku. Stanisław Kamiński swoją teorię opiera na postulatcie traktowania teologii jako rewelacjonizacji przyrodzonej wiedzy. Podstawowe tezy tak rozumianej metody w teologii zostały zebrane w tomie piątym jego dzieł wybranych pod tytułem: *Światopogląd, religia, teologia: zagadnienia filozoficzne i metodologiczne*, przygotowanych przez jego współpracowników i następców<sup>11</sup>. W artykule, zawartym w omawianej pozycji, *Współczesna teologia katolicka. Próba metodologicznej charakterystyki*, Stanisław Kamiński przedstawia typologię różnych sposobów uprawiania teologii w XX wieku i polemizuje na zasadzie sformułowania przestróg z tymi poszukiwaniami, które nie zwracają uwagi na wierność tradycji, biblijność nauk teologicznych i niedostatecznie wypracowują teorię swoich własnych działań. Z drugiej strony, jak ocenia tę działalność Celestyn S. Napiórkowski<sup>12</sup>, metoda proponowana przez Stanisława Kamińskiego sprawdza się, gdy pojmujemy teologię antropocentrycznie i zgodzimy się na pewien określony typ uprawiania filozofii<sup>13</sup>. Współcześnie badania tak zwanej „szkoły Kamińskiego” kontynuują Andrzej Bronk i Stanisław Majdański. Oczywiście nie można tu pominąć pozycji ukazującej swoistą metodę teologiczną teologii transcendentnej, opisaną i przedstawioną przez Bernarda J.F. Lonergana, przybliżoną szerokiej rzeszy polskich teologów w 1976 roku<sup>14</sup>.

W nurcie poszukiwań nowych metod należy umieścić prace naukowe Krzysztofa Śnieżyńskiego, w których bada on ciągle owocny styk nauk filozoficznych i teologicznych<sup>15</sup>, pamiętając o roli metafizyki dla interpretacji teologicznych Objawienia. Na szczególną uwagę zasługuje tom drugi, w którym autor podaje usystematyzowaną bibliografię dotyczącą obecności

---

<sup>10</sup> Stanisław Kamiński, *Metoda w teologii*, w: Wincenty Granat, *Dogmatyka katolicka. Tom wstępny*, Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL 1965, s. 147-162; autor podaje w przypisach bibliografię omawianego zagadnienia.

<sup>11</sup> Por. Stanisław Kamiński, *Światopogląd, religia, teologia: zagadnienia filozoficzne i metodologiczne*, do druku przygotowali Monika Walczak, Andrzej Bronk, Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL 1998. Zob. też: tenże, *Epistemologiczno-metodologiczne uwagi o teologii*, w: *Teologia nauką o Bogu*, IV Kongres Teologów Polskich, Kraków-Mogiła 14-16 LX 1976, red. Marian Jaworski, Adam Kubiś, Kraków PTT 1977, s. 36-51.

<sup>12</sup> Por. Stanisław C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię*, dz. cyt., s. 65 (kolejne wydania 1994; wydawnictwo „TUM” 1994, 2002).

<sup>13</sup> Por. Stanisław Kamiński, *Teologia a filozofia*, w: *Światopogląd, religia, teologia: zagadnienia filozoficzne i metodologiczne*, dz. cyt., s. 157-178.

<sup>14</sup> Bernard J.F. Lonergan, *Metoda w teologii*, tłum. Andrzej Bronk, Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX 1976.

<sup>15</sup> Krzysztof Śnieżyński, *Metafizyka w teologii. Metafizyczne instrumentarium w myśli teologicznej D. Bonhoeffera, K. Rahnera, E. Jüngela*; t. 1; *Metafizyka w teologii. Materiały bibliograficzno-eksplanacyjne*, t. 2, Poznań Wydawnictwo WT UAM, *Studia i materiały*, t. 108-109, 2008.

metafizyki i idei metafizycznych w teologii<sup>16</sup>. Metoda teologii scholastycznej doczekała się w literaturze polskiej krytycznego opracowania przez Mikołaja Olszewskiego w pracy pod tytułem: *O praktycznej bądź teoretycznej naturze teologii. Metateologia scholastyczna 1200–1350*<sup>17</sup>. W monografii tej autor używa terminu *metateologia* na określenie badań w dziedzinie metodologii teologii, tak jak Stanisław Kamiński<sup>18</sup>. Mikołaj Olszewski ukazuje proces kształtowania się metody w czasie recepcji filozofii Arystotelesa jako metody badawczej w obszarze teologii i związane z tym spory oraz polemiki o status teologii i jej metodę.

Oprócz uprawiania teologii *modo scholastico* po Soborze Watykańskim II, pojawiają się nowe sposoby teologicznego działania naukowego. Powstają metody silniej akcentujące osiągnięcia nauk antropologicznych. W Polsce przez długie lata w zakresie metodologii teologicznej, pozycja Józefa Majki *Metodologia nauk teologicznych*<sup>19</sup>, wydana w 1981 roku, była jedyną ukazującą szeroki wachlarz metod uprawiania teologii. Dopiero po dziesięciu latach, w 1991 roku, ukazała się pozycja dotycząca zagadnień metodologii w naukach teologicznych autorstwa Stanisława C. Napiórkowskiego<sup>20</sup> i, co ważne, o. Celestyn przedstawił w niej również zarys problematyki metodyki teologicznej, nie wchodząc w obszar dydaktyki czy katechetyki.

Na drugim biegunie, poza teologią *modo scholastico* poszukiwań metodologicznych w teologii systematycznej, praca naukowa weszła w stadium bardziej uporządkowanego poszukiwania i opisywania metod. W 1994 roku Marian Rusecki konstatawał, iż nie tylko w obszarze teologii polskiej, ale i światowej brak syntetycznych opracowań z zakresu metodologii teologii fundamentalnej; z tego względu w podręczniku *Wiarygodność chrześcijaństwa* zamieścił rozdział poświęcony tej tematyce<sup>21</sup>. W tym samym nurcie opraco-

<sup>16</sup> Krzysztof Śnieżyński, *Metafizyka w teologii. Materiały bibliograficzno-eksplanacyjne*, t. 2, dz. cyt., s. 73–89. Autor klasyfikuje bibliografię dotyczącą metody według następujących kryteriów: 1.1. Naukowość teologii ze względu na ogólne kryteria naukowości; 1.2. Problemy teologiczne naukowej teologii; 1.3. W ramach punktu 1.1. wymienia: Obiektywność jako specyficzne kryterium naukowości, Nauka teologiczna i jej podstawy w doświadczeniu, Metody teologiczne, Teologiczne formy myślenia.

<sup>17</sup> Mikołaj Olszewski, *O praktycznej bądź teoretycznej naturze teologii. Metateologia scholastyczna 1200–1350*, Kraków, Universitas 2002.

<sup>18</sup> Stanisław Kamiński, *Światopogląd, religia, teologia: zagadnienia filozoficzne i metodologiczne*, dz. cyt., s. 130.

<sup>19</sup> Józef Majka, *Metodologia nauk teologicznych*, Wrocław, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej 1981.

<sup>20</sup> Stanisław C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię*, dz. cyt.

<sup>21</sup> Marian Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa. Z teorii teologii fundamentalnej*, t. 1, Lublin, Wydawnictwo Naukowe KUL 1994, s. 257–330. Autor zebrał w tej części książki rozproszone w jego rozprawach i artykułach efekty badań w zakresie epistemologii i metodologii teologii fundamentalnej.

wane zostało przez niego hasło w *Leksykonie teologii fundamentalnej* wydanym w 2002 roku<sup>22</sup>. W nurcie metateologii należy też wspomnieć o pracach Mariana Ruseckiego dotyczących istoty religii, w tym szczególnie teologii religii i jej swoistej metody zawartej w *Traktacie o religii*<sup>23</sup>. Trzeba też wspomnieć o serii podręczników z teologii fundamentalnej powstałych wśród pracowników Papieskiej Akademii Teologicznej<sup>24</sup>; metodologii i metodyce pracy teologicznej poświęcony jest tom piąty, *Poznanie teologiczne* (uwspółcześniający tematykę podjętą przez S.C. Napiórkowskiego), w którym Tadeusz Dzidek i Piotr Sikora opracowali rozdział zatytułowany *Metody*<sup>25</sup>, realizujący opis i zasadność stosowanych w teologii metod.

Na uwagę zasługują badania prowadzone w kierunku teologii narracji czy narratywnej. Można tu wskazać na działania i analizy, które przeprowadzili Jerzy Szymik i Katarzyna Solecka. Prowadzą badania w przestrzeniach granicznych pomiędzy teologią a naukami humanistycznymi. Jerzy Szymik opracował narzędzia badawcze pozwalające na ujmowanie literatury pięknej jako *locus theologicus*<sup>26</sup>. Tę metodę zastosowała Katarzyna Solecka w kontekście kategorii *praeparatio evangelica* do analizy twórczości Zbigniewa Herberta<sup>27</sup>. Na styku badań literatury i opracowania wniosków teologicznych można umieścić również prace naukowe Henryka Seweryniaka<sup>28</sup>. Obecnie również powraca się w poszukiwaniach teologicznych do kategorii piękna, by odnajdywać nowe inspiracje na styku kultury i teologii; w tym kierunku badania prowadzi Tadeusz Dzidek<sup>29</sup>. Natomiast artysta i teolog Tadeusz Boruta nie tylko popularyzuje myśl teologiczną dawnych dzieł ma-

<sup>22</sup> Marian Rusecki, *Fundamentalna teologia. Metoda*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. Marian Rusecki, Krzysztof Kaucha, Ireneusz S. Ledwoń, Jacency Mastej, Lublin, Kraków, Wydawnictwo „M”, s. 421–422, dalej *Leksykon*.

<sup>23</sup> Marian Rusecki, *Traktat o religii*, Warszawa, Verbinum 2007.

<sup>24</sup> Redaktorami serii są: Tadeusz Dzidek, Łukasz Kamykowski, Andrzej Napiórkowski.

<sup>25</sup> *Teologia fundamentalna. Poznanie teologiczne*, dz. cyt.

<sup>26</sup> Jerzy Szymik, *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako „locus theologicus”*, dz. cyt.; tenże, *Problem teologicznego wymiaru dzieła literackiego Czesława Miłosza. Teologia literatury*, Katowice, Wydawnictwo Księgarnia św. Jacka, 1996; tenże, *Teologia na początek wieku*, Katowice-Ząbki, Księgarnia św. Jacka, Apostolicum 2001, s. 23–94.

<sup>27</sup> Katarzyna Solecka, *Katedra na pustkowiu. Kategoria „praeparatio evangelica” w świetle twórczości Zbigniewa Herberta*, Katowice, Wydawnictwo Księgarnia św. Jacka 2007.

<sup>28</sup> Szczególnie por. Henryk Seweryniak, *Prorok i błazen: szkice z teologii narracji*, Poznań, WT UAM 2005; oraz tenże, *W stronę teologii poetyckiej*, CollP r. 6, 1982, s. 110–119.

<sup>29</sup> Tadeusz Dzidek, *Teologia jako estetyka w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, w: *Świadek Chrystusowych cierpień (1 P 5,1), prace dedykowane profesorowi Adamowi Kubisiowi*, red. Józef Morawa, Kraków WN PAT 2004 oraz wykład wygłoszony na WT UAM w ramach „Wykładów otwartych”: Tadeusz Dzidek, *Funkcje sztuki w poznaniu teologicznym*, plik mp3 dostępny [online], [dostęp 07.12.2009] dostępne w Internecie, <http://150.254.193.77/thfac/w/lib/wyklady/ztfie/ztfid0910.html>

larskich<sup>30</sup>, ale ukazuje, jak przeżycie religijne związane z oglądaniem scen biblijnych może być wzmocnione poprzez znajomość środków wyrazu stosowanych przez wielkich mistrzów.

Problemy metodyczne wysuwają się w tej pracy na plan pierwszy, należy więc wspomnieć, iż na początku XXI wieku w czasopiśmie „Nauka” Polskiej Akademii Nauk rozpoczęła się polemika o status naukowy teologii. W ramach sporu poruszono, z konieczności, temat metody teologicznej. Udział w niej wzięli Leszek Nowak<sup>31</sup>, Tomasz Węcławski<sup>32</sup>, Andrzej Bronk i Stanisław Majdański<sup>33</sup>. Polemika ta trwa obecnie i przynosi dodatkowe efekty w postaci organizowanych konferencji<sup>34</sup> i powstających publikacji. Za najważniejsze w tym nurcie można uznać opracowanie i wydanie drugiego zeszytu *Studiów Nauk Teologicznych PAN*<sup>35</sup> w całości poświęconego metodologiom stosowanym w poszczególnych dziedzinach nauk teologicznych. W zakresie teologii fundamentalnej wypowiedzieli się Marian Rusecki, Jacenty Mastej<sup>36</sup>, Henryk Seweryniak<sup>37</sup> i Ireneusz S. Ledwoń<sup>38</sup>.

Przedstawiana praca wpisuje się w główny nurt tej dyskusji, ale nie na zasadzie polemicznej. Chodzi o to, by ukazać krok po kroku działania metodyczne w obszarze teologii fundamentalnej i jej powiązania z działaniami w obrębie poszukiwań interpretacyjnych konstrukcji modelowych i systemowych. Takie podejście do nauki jest coraz bardziej popularne nie tylko w teoriach dotyczących zachowań praktycznych (organizacja ukierunkowanych działań społeczności, badania fizyczne), ale również w działaniach metanaukowych. W tym względzie na uwagę zasługuje praca Iana Barbur:

---

<sup>30</sup> Tadeusz Boruta, *Szkoła patrzenia. Obrazowanie święt kościelnych w dziełach wielkich mistrzów*, Kielce, Jedność 2003.

<sup>31</sup> Leszek Nowak, *Metodologiczne kryterium demarkacji i problem statusu teologii*, „Nauka” nr 3, 2004, s. 121–136.

<sup>32</sup> Tomasz Węcławski, *Metodologia teologii* „Nauka” nr 3, 2004, s. 101–120; tenże, *Co rozstrzyga o naukowej / metodologicznej odrębności teologii?*, „Nauka” nr 3, 2006, s. 95–109.

<sup>33</sup> Andrzej Bronk, Stanisław Majdański, *Teologia – próba metodologiczno-epistemologicznej charakterystyki*, „Nauka”, nr 2, 2006, s. 81–110, artykuł zawiera bibliografię przedstawianego zagadnienia. Andrzej Bronk, Stanisław Majdański, *Kłopoty z porządkowaniem nauk: perspektywa naukoznawcza*, „Nauka” nr 1, 2009, s. 47–66.

<sup>34</sup> Przykładowo: Komitet Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk i Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego w dniach 17–18.11.2009 zorganizowali międzynarodową konferencję naukową pod tytułem „Tożsamość teologii”.

<sup>35</sup> *Metodologia teologii. Studia nauk teologicznych PAN*, red. Marian Rusecki, t. 2, Lublin, Wydawnictwo KUL 2007.

<sup>36</sup> Marian Rusecki, Jacenty Mastej, *Metodologia chrystologii fundamentalnej. Demonstratio christiana*, w: *Studia nauk teologicznych PAN*, dz. cyt., s. 97–115.

<sup>37</sup> Henryk Seweryniak, *Metodologia eklezjologii fundamentalnej. Demonstratio catholica*, w: *Studia nauk teologicznych PAN*, dz. cyt., s. 116–144.

<sup>38</sup> Ireneusz S. Ledwoń, *Metodologiczny status teologii religii*, w: *Studia nauk teologicznych PAN*, dz. cyt., s. 145–164.

*Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*<sup>39</sup> i chyba jednak jedyna w zakresie teologii fundamentalnej w literaturze polskojęzycznej książka Tadeusza Doli, *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych*<sup>40</sup>, która poprzez analizę porównawczą ukazuje możliwości wieloaspektowej interpretacji tego, co zostało odczytane we wspólnocie Kościoła jako Objawienie.

Interpretacje teologiczne, jako sposoby uzasadnienia prawdy i Prawdy, mają swoją specyfikę. Ich celem nie jest tylko wiedza, ale wprowadzenie naukowca i tych, którzy zapoznają się z jego dziełem, w przestrzeń szukania mądrości. W tym kierunku idą badania przedstawione w dziele redagowanym przez Lucjana Baltera, *Podstawy wiary. Teologia*<sup>41</sup>. Do tego nurtu można też zaliczyć rozważania Zdzisława Kijasa, przedstawione we *Wprowadzeniu do myślenia teologicznego*<sup>42</sup>. Przyjmuje on ważny postulat całościowego traktowania osoby naukowca, dla którego poznanie i miłowanie przedmiotu badanego splatają się w nierozdzielalną całość.

Metodologia i metodyka teologiczna, można powiedzieć, iż są terenem niedocenionym przez teologów jako samodzielna działalność naukowa. Walter Kasper w 1968 roku pisał, iż w obszarze teologii zagadnienia metodologiczne (a tym bardziej metodyczne) nie są często podejmowane. Marian Rusecki pod koniec XX wieku podtrzymywał tę opinię<sup>43</sup>. Prace w tym zakresie powstają najczęściej przy okazji opracowań typu: jak pisać pracę dyplomową z nauk humanistycznych czy teologii. Ważną w tym zakresie pozycją jest wspomniana wyżej książka Stanisława C. Napiórkowskiego, *Jak uprawiać teologię*<sup>44</sup>. Następne są autorstwa Henryka Seweryniaka, z silnym nastawieniem dydaktycznym, *Metodyka pisania prac magisterskich i dyplomowych z teologii*<sup>45</sup> oraz *Metodyka uczenia się i pisania prac dyplomowych*<sup>46</sup>. Kolejną tego typu pozycją, powstałą w środowisku doktorantów Jerzego Szymika, jest podręcznik *Mały teolog. Minipodręcznik dla początkujących autorów teologicznych dzieł*<sup>47</sup>. Jest on również nastawiony dydaktycznie, mimo to posiada

<sup>39</sup> Ian Barbour, *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, Kraków, Znak 1994.

<sup>40</sup> Tadeusz Dola, *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych*, Opole, Wydawnictwo św. Krzyża 1995.

<sup>41</sup> *Podstawy wiary. Teologia*, Communio-kolekcja, tłum. zbiorowe, red. Lucjan Balter i inni, Poznań, Pallotinum 1991.

<sup>42</sup> Zdzisław Kijas, *Wprowadzenie do myślenia teologicznego*, Kraków, WAM 2005.

<sup>43</sup> Por. Walter Kasper, *Renouveau de la méthode théologique*, Paris, Éditions du Cerf 1968, s. 7; Marian Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa. Z teorii teologii fundamentalnej*, dz. cyt., s. 263–264.

<sup>44</sup> Dz. cyt.

<sup>45</sup> Płock, Płocki Instytut Wydawniczy 1997.

<sup>46</sup> Płock, Płocki Instytut Wydawniczy 2000.

<sup>47</sup> Dz. cyt.

fragmenty dotyczące metodyki w sensie ogólnym, autorstwa Józefa Myśkowa, Henryka Seweryniaka i Jerzego Szymika. Na uwagę zasługuje również podręcznik Umberto Eco, *Jak napisać pracę dyplomową. Podręcznik dla humanistów*<sup>48</sup>. Jest on najbardziej praktyczny z pozostałych wymienionych, ale niezwykła erudycja autora oraz opis warsztatu pracy usprawiedliwiają zamieszczenie tej pozycji w naszym wykazie.

## Ludzkie doświadczenie

Przedstawione powyżej rozeznanie przeprowadza nas płynnie ku szukaniu metod opisu subiektywnego doświadczenia w obiektywizujących je schematach interpretacyjnych. Teologia chrześcijańska po Soborze Watykańskim II zwróciła uwagę na odbiorcę i adresata Bożego Objawienia<sup>49</sup>. Krzysztof Kowalik w swojej pracy *Funkcja doświadczenia w teologii*<sup>50</sup> przedstawił, na ile kategoria doświadczenia religijnego może stać się przedmiotem badań teologicznych<sup>51</sup>. Warto zaznaczyć, że coraz bardziej doceniane jest doświadczenie ludzkie jako kategoria badawcza. Gerald O'Collins<sup>52</sup> zbudował swoją teologię fundamentalną, wychodząc od pojęcia doświadczenia; w opinii znawców jego teologii<sup>53</sup> naturalnym rozwojem takiej teologii fundamentalnej będzie przejście od doświadczenia indywidualnego do doświadczenia wspólnoty i wzajemnych relacji obu obszarów w człowieku, zgodnie ze sło-

<sup>48</sup> Umberto Eco, *Jak napisać pracę dyplomową. Poradnik dla humanistów*, tłum. Grażyna Jurkowlaniec, Warszawa, Wydawnictwo WUW 2007.

<sup>49</sup> Karl Rahner obrazowo przedstawiał problem recepcji Objawienia w ludzkim doświadczeniu: „Nasza mowa jest przedziwna i niesamowita, biorąc pod uwagę, że musimy mówić o Bogu w słowach przynależnych do naszego świata, gdyż innych nie posiadamy. Pewne jest też, że w żaden sposób nie możemy porównać tego, co mówimy, z Tym, o którym mówimy, gdyż dla tego rodzaju porównania jest On obecny tylko w sformułowaniach naszej wypowiedzi o Nim. W ścisłym ujęciu, w teologicznej mowie jako takiej, tym, kto jest obecny, nie jest Bóg, lecz my sami”, *Uwagi na temat nauki o Bogu w dogmatyce katolickiej*, w: tenże, *Pisma wybrane*, tłum. Grzegorz Bubel, t. 1, Kraków, WAM 2005, s. 234.

<sup>50</sup> Krzysztof Kowalik, *Funkcja doświadczenia w teologii. Próba oceny teologiczno-metodologicznej dyskusji we współczesnej literaturze niemieckojęzycznej*, Lublin, KUL 2003.

<sup>51</sup> Na temat recepcji pojęcia doświadczenia, jako kategorii badawczej w XX wieku zob. Elżbieta Kotkowska, *Zwrot ku doświadczeniu w teologii XX w.*, w: *Wstęp do teologii. Materiały do ćwiczeń*, red. tenże, Poznań, WT UAM 2007, s. 11–22.

<sup>52</sup> Gerard O'Collins, *Fundamental theology*, New York, Paulist Press 1981; tenże, *Retrieving fundamental theology: the three styles of contemporary theology*, New York, Paulist Press 1993.

<sup>53</sup> Na terenie polskim por. Maja Kiermacz, *Koncepcja doświadczenia w pismach Geralda O'Collinsa*, w: *Doświadczam i wierzę*, dz. cyt., s. 57–76; tenże, *Koncepcja Objawienia w pismach Geralda O'Collinsa*, Lublin 1995, na prawach maszynopisu; Henryk Seweryniak, *Teologia fundamentalna i doświadczenie*, CollP nr 7, 1983/1984, s. 209–225; Marek Skierkowski, *Jezus historii i wiary. Chrystologia fundamentalna Geralda O'Collinsa*, Warszawa, Wydawnictwo UKSW 2002.

wami Karla Rahnera, iż człowiek, doświadczając siebie, doświadcza wspólnoty i odwrotnie<sup>54</sup>. W polskiej literaturze nad możliwymi metodami badania doświadczenia ludzkiego, rozumianego jako *locus theologicus*, prowadzili badania wspomniani już Stanisław C. Napiórkowski i Krzysztof Kowalik w pozycji *Doświadczam i wierzę*<sup>55</sup>, gdzie swój artykuł zamieścił również Stanisław Gład, autor książki *Doświadczenie religijne a osobowość*<sup>56</sup>. Można powiedzieć, iż jest to kontynuacja badań zapoczątkowanych przez Waleriana Słomkę w jego książce *Doświadczenie chrześcijańskie i jego rola w poznaniu Boga. Studium w świetle fenomenologicznej metody Husserla*<sup>57</sup>, dalej podjętych w opracowaniu *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym*<sup>58</sup>. Zwrot ku badaniom ludzkiego doświadczenia oraz w jaki sposób odnosi się ono do rzeczywistości objawionej odnajduje swoje miejsce w teologii. Trzeba też zwrócić uwagę na pozycję współczesnego komentatora kondycji społecznej, Charlesa Taylora i jego cykl wykładów *Oblicza religii dzisiaj*<sup>59</sup>, w których stawia diagnozę w kontekście ludzkiego doświadczenia religijnego w dyskusji z prekursorem zagadnienia, którym jest Wiliam James<sup>60</sup>.

## Simone Weil

Ostatecznie w tym przeglądzie dostępnej dla czytelnika w Polsce literatury, przechodzimy do przedstawienia dzieł Simone Weil. Pierwsze pośmiertne dzieło francuskiej filozofki zostało wydane w wydawnictwie Plon, *La Pesanteur et la Grâce*<sup>61</sup>; wstęp do tego dzieła napisał Gustave Thibon. Następne, *Attente de Dieu*, do którego wstęp napisał Joseph-Marie Perrin wydano dwa lata później<sup>62</sup>. W tym zespole wydawniczym ukazała się również pozycja *Intuitions pré-chrétiennes*<sup>63</sup>.

<sup>54</sup> Por. *Podstawowy wykład wiary*, tłum. Tadeusz Mieszkowski, Warszawa, PAX 1987, s. 263–264.

<sup>55</sup> *Doświadczam i wierzę*, dz. cyt.

<sup>56</sup> Stanisław Gład, *Analiza doświadczenia mistycznego i jego wpływ na osobowość*, w: *Doświadczam i wierzę*, dz. cyt.; tenże, *Doświadczenie religijne*, Kraków, WAM 1998, tenże, *Doświadczenie religijne a osobowość*, Kraków, WAM 2003. Andrzej Szostek, *Doświadczenie człowieka otwarte na doświadczenie Boga*, w: *Doświadczam i wierzę*, dz. cyt., s. 11–25. Tamże: Dyskusja, s. 131–140.

<sup>57</sup> Walerian Słomka, *Doświadczenie chrześcijańskie i jego rola w poznaniu Boga. Studium w świetle fenomenologicznej metody Husserla*, Lublin, KUL 1972.

<sup>58</sup> *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym*, red. Walerian Słomka, Lublin, TN KUL 1986.

<sup>59</sup> Tłum. Andrzej Lipszyc, Łukasz Tischner, Kraków, Znak 2002.

<sup>60</sup> Całe dzieło zostało umieszczone na stronach internetowych: William James, *The varieties of religious experience: a study in human nature*, 1902 [online], [dostęp 2007-11-19] dostępne w WWW, <http://www.des.emory.edu/mfp/james.html>. <http://human-nature.com/reason/>.

<sup>61</sup> Paris 1947, dalej według wydania z 1966 r.

<sup>62</sup> Paris, La Colombe 1949, dalej według wydania z 1967 r.

<sup>63</sup> Paris, La Colombe 1951.

Dalszy dorobek literacki Simone Weil doczekał się publikacji w jej ojczystym języku w wydawnictwie Gallimard z inicjatywy Alberta Camusa i państwa Weilów<sup>64</sup>. W ostatnich latach, pod opieką kustoszki jej spuścizny Florence de Lussy, wydawane są *Ceuvres complètes*. Powstają też dzieła jej poświęcone, najczęściej w języku francuskim i angielskim. Bazy danych i katalogi wykazują setki pozycji w wielu językach świata. Ponieważ bardziej interesuje nas oddziaływanie myśli Simone Weil na polskiego czytelnika, przedstawimy w tym rozeznaniu literaturowym dostępne w Polsce tłumaczenia. Twórczość Simone Weil doczekała się wielu przekładów; należą do nich wydane w wydawnictwie Brama: *Dzieła*<sup>65</sup>, *Pisma londyńskie i ostatnie listy*<sup>66</sup>, *Szaleństwo miłości. Intuicje przedchrześcijańskie*<sup>67</sup>, następnie wydane przez PAX *Myśli*<sup>68</sup>, *Świadomość nadprzyrodzona. Wybór myśli*<sup>69</sup> i wydany przez Znak *Wybór pism*<sup>70</sup> oraz na koniec pierwsze tłumaczenie dzieł Simone Weil *Zakorzenie i inne fragmenty. Wybór pism*<sup>71</sup>. Wydania książkowe poprzedzone były artykułami w takich czasopismach, jak „Znak”, „W drodze”, „Więź”, „Przegląd Powszechny”. Najnowszy przekład twórczości Simone Weil to niedokończone dzieło traktujące o relacjach społecznych i roli jednostki *Wenecja ocalona*<sup>72</sup>. Simone Weil jest też bohaterką licznych artykułów i częstych odniesień w wypowiedziach polskich myślicieli. Twórczość jej budzi zainteresowanie polskich naukowców. Według baz danych Nauka

---

<sup>64</sup> Pierwszym dziełem wydanym w tym wydawnictwie było *L'Enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, w kolekcji Espoir, Paris 1949, dalej według wydania internetowego w: Collection „Les auteur(e)s classiques”, [online], [dostęp 02.10.1010], dostępne w Internecie, [http://classiques.uqac.ca/classiques/weil\\_simone/weil\\_simone.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/weil_simone/weil_simone.html); obecnie powstają pod patronatem André A. Devaux i Florence de Lussy, *Ceuvres complètes*, NRF, Gallimard, 1988- ..., oraz *Ceuvres*, również pod opieką Florence de Lussy, Paris, Gallimard, kolekcja „Quarto”, 1999, informacje bibliograficzne dotyczące głównych dzieł Simone Weil, por. Gabriella Fiori, *Kobieta absolutna*, tłum. Monika Szewc, Poznań, W drodze 2008, s. 277-279.

<sup>65</sup> Tłum. Małgorzata Frankiewicz, Poznań, Brama – Książnica Włoczęgów i Uczonych 2004, dalej *Dzieła*.

<sup>66</sup> Tłum. Maria i Jacek Plecińscy, Poznań, Brama – Książnica Włoczęgów i Uczonych 1994, dalej *Pisma londyńskie*.

<sup>67</sup> Tłum. Maria E. Plecińska, Poznań, Brama – Książnica Włoczęgów i Uczonych 1993, dalej *Szaleństwo miłości*.

<sup>68</sup> Tłum. Aleksandra Olędzka-Frybesowa, Warszawa, PAX 1985, dalej *Myśli*.

<sup>69</sup> Tłum. Aleksandra Olędzka-Frybesowa, Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX 1996, dalej *Świadomość nadprzyrodzona*.

<sup>70</sup> Tłum. i red. Czesław Miłosz, Kraków, Znak 1991, dalej *Wybór pism*.

<sup>71</sup> Red. Andrzej Wielowieyski, Kraków, Znak 1961, dalej *Zakorzenie i inne...*

<sup>72</sup> *Wenecja ocalona. Tragedia w trzech aktach*, tłum. Adam Wodnicki, red. Agnieszka Sabor, Kraków, Wydawnictwo Austeria 2007, wydanie oryginalne: *Poèmes et Venise sauvée, Lettre de Paul Valéry*, Paris, Gallimard 1968, dalej *Wenecja ocalona*.



Polska w dziale badania naukowe (SYNABA)<sup>73</sup> znajdują się trzy doktoraty oparte na jej twórczości oraz istnieje jeden jeszcze tam nie zamieszczony<sup>74</sup>. Dzieło Simone Weil, które wywołuje największy oddźwięk również w czasach współczesnych, to nieujęte w jednolity wykład systematyczny wypowiedzi na różne tematy filozoficzno-religijne na wzór *Myśli Pascala*<sup>75</sup>. Wokół tych dzieł skupiona jest tematyka przedstawionych doktoratów. Natomiast w literaturze polskiej analizy jej doktryny społecznej lub całościowego postraktowania jej analiz życia społecznego i religijnego są raczej nieliczne.

Ostatecznie analiza literaturowa w zakresie metodyki, metodologii, analizy ludzkiego doświadczenia i naukowych opracowań dotyczących życia i twórczości Simone Weil doprowadza nas do wniosku, iż praktycznie brak opracowań, które by ujmowały w aspekcie metodycznym zagadnienia ujęte w temacie pracy. Choć w zakresie metodologii na rynku polskim na uwagę zasługuje książka Cipriano Vagaggini'ego *Teologia. Pluralizm teologiczny*<sup>76</sup> z postulatem przywrócenia gnostyczo-mądrościowego aspektu teologii bez zapoznania jej spekulatywnego charakteru wypracowanego przez metodę scholastyczną.

Podsumowując przegląd literatury jeszcze przed przedstawieniem celu i problematyki pracy należy stwierdzić, że nie ma opracowań podejmujących zagadnienia wstępnie przedstawione w temacie pracy. Istnieje natomiast dorobek dotyczący poszczególnych elementów, co pozwoli na ich twórcze wykorzystanie. Dodatkowo warto podkreślić, iż praca wpisuje się w obecnie prowadzoną dyskusję o statusie naukowym teologii i jej metodzie nie na zasadzie polemiki, ale pozytywnego ukazania interdyscyplinarnych możliwości metodycznych.

<sup>73</sup> *Nauka polska, badania naukowe (SYNABA)*, [online], [dostęp 02.12.2009], dostępne w Internecie, [http://nauka-polska.pl/shtml/raporty/raporty\\_badania.shtml](http://nauka-polska.pl/shtml/raporty/raporty_badania.shtml)

<sup>74</sup> Prace te nie są niestety publikowane, przez co dostępne w ograniczonym zakresie: Krzysztof Rębilas, *Bóg w filozofii Simone Weil*, Kraków, Wydział Filozoficzny UJ 1997, na prawach maszynopisu; Patrycja Tomczak, *Le paradoxe du mystère, le mystère du paradoxe. Sur le discours religieux de Simone Weil*, Poznań, Instytut Filologii Romańskiej UAM, 1999, na prawach maszynopisu; Justyna Oziewicz, *Ewolucja myśli Simone Weil na przykładzie wybranych pojęć*, Wrocław, Wydział Nauk Społecznych, Instytut Filozofii 2005, na prawach maszynopisu; Neli Przybylska, *L'Ascèse de la parole dans les écrits de Simone Weil*, Poznań, Instytut Filologii Romańskiej UAM 2009, Université Paris Diderot, Sciences des textes et documents, Paris 7, 2009, na prawach maszynopisu.

<sup>75</sup> Tłum. Tadeusz Żeleński [Boy], Warszawa, PAX 1968. Tak zwane *Zeszyty* Simone Weil zostały zebrane w: *Œuvres complètes*, tome VI, *Cahiers*, v. 4, Juillet 1942–juillet 1943, Paris, Gallimard 2006; *Œuvres complètes, Écrits de Marseille*, v. 1, *Philosophie, science et religion (1940–1942)*, Paris, Gallimard 2008; *Œuvres complètes*, tome VI, *Cahiers*, v. 4, Juillet 1942–juillet 1943, Paris, Gallimard 2006.

<sup>76</sup> Cipriano Vagaggini, *Teologia. Pluralizm teologiczny*, tłum. Jacek Partyka, Kraków, Homini 2005.

## Cel badań

Każda epoka ma swoje problemy, które w następnych mogą być rozwiązane lub odrzucone jako kulturowo nienoisne czy bezplodne. Teologia, tak jak inne nauki, powinna żyć nie tylko sformułowanymi wcześniej problemami, ale rozpoznawać nowe, żyć znakami czasu<sup>77</sup>. Brak tego typu działań prowadzi do obumierania lub końca samodzielnego rozwoju danego typu uprawiania teologii. Siła badawcza każdego kierunku naukowego polega na rozwiązywaniu problemów poprzez pozyskiwanie nowych metod, nowych punktów widzenia, odszukiwanie i rozpoznawanie nowych aspektów i sięganiu ku jak najszerzszemu horyzontom<sup>78</sup>. W ramach nauk teologicznych teologia fundamentalna spełnia rolę metanauki sięgającej do źródeł i ukazującej możliwie jak najszerzszemu przestrzeniu badawczemu. By to zadanie wykonać, konieczny staje się dwukierunkowy dialog interdyscyplinarny. Pierwszy to dialog wewnątrzteologiczny, drugi to dialog ze wszystkimi naukami, prądami kulturowymi i społecznymi. Jednym z celów wzajemnych relacji teologii fundamentalnej i nauk pozytywnych jest ciągle dążenie do szukania metod i warunków możliwości odpowiedzi na pytania: **Jak** w naszym tu i teraz rozpoznajemy to, co boskie? **W jaki sposób** opisać procesy, historyczne uwarunkowania, określające ludzkie doświadczenie, w którym zostaje rozeznana potrzeba odniesienia do transcendencji?<sup>79</sup> Oznacza to podjęcie próby skonstruowania narzędzi badawczych dla interpretacji relacji pomiędzy objawiającym się Bogiem, człowiekiem, ku któremu to Objawienie jest skierowane oraz wspólnotą, która staje się gwarantem prawdziwości odczytanego Objawienia.

Tak rozeznana potrzeba określa cel przedstawianej dysertacji. Jest nim próba opracowania, skonstruowania, w ramach metodyki<sup>80</sup>, sposobów, kry-

<sup>77</sup> Por. Mt 16, 1-4; KDK 4.

<sup>78</sup> W tym duchu odnośnie do badań matematycznych wypowiedział się znany matematyk David Hilbert w swoim paryskim wykładzie na Międzynarodowym Kongresie Matematyków, w 1900 roku. Określił zadania matematyki na wiek XX w oparciu o przesłanki natury metodologicznej i teoriopoznawczej, ważne do dnia dzisiejszego. W 1947 r. powtórzył to za nim burbakista, André Weil, rodzony brat Simone Weil; informacja zawarta w: Kazimierz Trzėsicki, *Metodologiczne i teoriopoznawcze przesłanki klasycznego problemu rozstrzygalności*, w: Materiały z konferencji „Moc obliczeniowa dla badań społecznych. Idee von Neumanna w stulecie urodzin”, [online], [dostęp 18.03.2010], dostępne w WWW, <http://www.calculamus.org/neumann/odczyty/trzesicki2.pdf>

<sup>79</sup> W encyklice *Fides et ratio* Jan Paweł II pisał, że teologia fundamentalna to dziedzina, która bada Objawienie i jego wiarygodność, a zarazem odpowiadający mu akt wiary. FR 67.

<sup>80</sup> Metodyka częściej kojarzy się badaczom z dydaktyką szczegółowo opracowywaną w ramach pedagogiki. W niniejszej pracy przyjmujemy znaczenie tego słowa jako „zbiór zasad dotyczący sposobów wykonania jakiejś pracy, lub trybu postępowania prowadzącego do określonego celu”, *Metodyka*, w: *Słownik wyrazów obcych PWN*, red. Elżbieta Sobol, Warszawa, PWN 2002, s. 714; por. też *Nowy słownik języka polskiego*, red. Elżbieta Sobol, Warszawa, PWN 2002, s. 449.

teriów pozwalających na ocenę, czy dana rzeczywistość może być przyjęta jako *locus theologicus* dla tworzenia opinii teologicznych. Dla tych działań, określających zasadność *współpracy* metod teologicznych i metod stosowanych w teologii niezwykle ważne jest pytanie: **Jak** rozeznaczyć, odnaleźć, rozpoznać współczesne miejsca teologiczne, **jak** osiągnąć cel dookreślony w ramach metodologii teologii fundamentalnej, którym jest wiarygodność Objawienia<sup>81</sup>? Próbą odpowiedzi są opracowywane w niniejszej pracy sposoby działania z wykorzystaniem interdyscyplinarnego dialogu<sup>82</sup>.

Skupienie się na zagadnieniach metodycznych oznacza opis działań, które odpowiadają na pytanie: **Jak** to należy robić? W pierwszej części pracy abstrahujemy od merytorycznego obszaru teologii, niejako bierzemy go w nawias<sup>83</sup>. Głównym zadaniem jest opracowanie projektu działań badawczych, które doprowadzą ku dookreśleniu pod jakimi warunkami i przy jakich założeniach można jakąś osobową działalność odczytywać jako *locus theologicus*. Natomiast w drugiej części pracy zostały zastosowane opracowane działania operacyjne, by określić, uzasadnić, że istnieją takie aspekty życia i twórczości Simone Weil, które warto dalej rozwinąć jako miejsce poznania teologicznego. Nie jest naszym celem przedstawienie w pełni życia i twórczości Simone Weil, ale weryfikacja, na konkretnym przykładzie, opracowanych interdyscyplinarnych sposobów odpowiedzi na pytanie, pod jakimi warunkami możliwe będzie przyjęcie tego, co przynosi specyficzne czy swoiste ludzkie doświadczenie dla teologii dzisiaj.

## Problematyka badań

Główny cel badań podjętych w niniejszej pracy wyznacza jej problematykę, która skupia się na sposobach, działaniach operacyjnych, zasadach poszukiwania narzędzi, procedur badawczych umożliwiających konstrukcje

<sup>81</sup> Por. Marian Rusecki, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa*, Lublin, TN KUL, KUL JP II 2010.

<sup>82</sup> Już na etapie dookreślania celów badawczych przedstawianej publikacji warto podkreślić, iż tematyka przedstawianego studium związana jest z metodyką, a z metodologią na tyle, na ile dookreśla ona cel podejmowanych zadań. Słabszy związek, co nie znaczy że nieistotny, celu pracy związany jest z treściami teologicznymi i dorobkiem Simone Weil. Z drugiej strony trzeba podkreślić, że działania metodyczne mogą się pojawiać tylko w ściśle określonych przez badacza obszarach, stąd cele określone w ramach metodologii podkreślają i zakładają konieczną znajomość treści, jakie niesie teologia oraz życie i twórczość Simone Weil.

<sup>83</sup> Jest to najtrudniejszy moment dla zajmujących się konstruowaniem działań operacyjnych, ponieważ to, co ważne dla teologa, treść Objawienia, schodzi niejako na drugi plan. Warto tu przytoczyć słowa Bernarda J.F. Lonergana, gdy zajął się zagadnieniami ściśle metodycznymi: „Nie zajmuję się przedmiotami, na temat których rozwodzą się teologowie, ale czynnościami, jakie przy tym spełniają”; *Metoda w teologii*, dz. cyt., s. 11.

modeli interpretacyjnych. Teologia fundamentalna jest dziedziną teologiczną najbardziej adekwatną do prowadzenia działań ściśle metodycznych, ponieważ z jednej strony bada wiarygodność Objawienia i jego przekaz, z drugiej – bada i twórczo przejmując procedury poznawcze innych nauk, ocenia ich przydatność z perspektywy doktryny chrześcijańskiej. Każda metoda jest tylko i aż narzędziem, można ją stosunkowo łatwo opisać. Posługiwanie się jednak konkretną procedurą, a jeszcze bardziej kompetentne poruszanie się w dopuszczalnym pluralizmie metod należy do spraw trudnych<sup>84</sup>. Stosowanie określonej strategii badawczej nie jest sprawą tylko wiedzy, ale i praktyki. Należy uwzględnić możliwości stosującego metodę i poziom jego świadomości, obszary erudycji. By ułatwić rozpoznanie i opisanie relacji w dwóch obszarach *badacz – metoda* (procedura badawcza), *badacz – treści badane* współczesna nauka odwołuje się do tak zwanych «modeli interpretacyjnych». Problematyka pierwszej części dysertacji skupia się wokół sposobów skonstruowania takich «modeli», czyli zaprojektowania zbioru racjonalnie powiązanych terminów i relacji, które podprowadzą ku wywnioskowaniu «warunków możliwości» koniecznych do oceny, czy dane osobowe<sup>85</sup> dzieło może być uznane za *locus theologicus* dla tworzenia opinii teologicznych. Efekty pracy pierwszej części należy, przede wszystkim, potraktować jako opis rozeznaczonych presupozycji, przed-sądów, które zostały ułożone w logicznie uzupełniającą się całość. Trzeba też stwierdzić, iż zaprojektowane «modele» nie są opisami rzeczywistości, nie są też hipotezami czy teoriami przybliżającymi ten opis. Są one narzędziami badawczymi, które poprzez opisane procedury warto mieć pod ręką, kiedy przystępujemy do analizy rzeczywistości lub szukamy adekwatnych do niej hipotez czy ostatecznie teorii. Konstruowanie krok po kroku «modelów interpretacyjnych» jako narzędzi badawczych posiada dwie funkcje poznawcze: metodyczną i metodologiczną. W aspekcie metodycznym opisane procedury powstawania modeli interpretacyjnych nadają się do naśladowania procesów dochodzenia do ich powstania z możliwością użycia innych komponentów, natomiast w aspekcie metodologicznym, poprzez określone w ramach teologii cele, można je zastosować jako gotowe sposoby działania w innych niż opisane w pracy sytuacjach<sup>86</sup>.

<sup>84</sup> Por. Bernard J.F. Lonergan, *Metoda w teologii*, dz. cyt., s. 24.

<sup>85</sup> Piszemy osobowe dzieło, ponieważ, jak okaże się w dalszej części pracy, opracowane zasady dadzą się zastosować wobec działań jednostki, jak i osoby społecznej.

<sup>86</sup> W pierwszej części przedstawianej dysertacji konieczne będzie nawiązanie twórczego dialogu z czytelnikiem, tak by przedstawione sposoby, nie treści, wpłynęły na poszerzenie horyzontów metodycznych w ujmowaniu już własnych problemów badawczych. W podobny sposób cel i zadania swojej pracy przedstawiał Bernard J.F. Lonergan w: *Metoda w teologii*, dz. cyt., s. 9-10.

Jakkolwiek przedstawiana praca mogłaby pozostać na poziomie czysto teoretycznym, to mając na uwadze, iż teologia fundamentalna w swych badaniach odpowiedzialna jest za przekaz treści Objawienia, w każdym tu i teraz, należy skonstruowane procedury badawcze czy działania operacyjne zweryfikować, stosując je do konkretnego problemu, zadania wymagającego rozwiązania. Zadanie to zostało sformułowane w podtytułach pracy, jako sposoby poszukiwania miejsc teologicznych, a jako przykład weryfikacyjny wybrano życie i twórczość francuskiej filozofki i myślicielki Simone Weil (1909–1943). Oba podtytuły wyznaczają/uściślają zakres problematyki pracy. Poszukiwane są takie narzędzia badawcze i zasady postępowania, budowane są takie modele interpretacyjne, które pozwalają na teologiczną interpretację Objawienia i ludzkiego doświadczenia w ujęciu przedmiotowym oraz podmiotowym.

W ramach omawianej problematyki warto wstępnie odpowiedzieć na pytanie, dlaczego wybrana została jako materiał do weryfikacji postać Simone Weil? Mówi się o niej często, iż jest kobietą zagadkową, nie dającą się wpisać w utarte schematy. Sytuacja jest zdumiewająca i delikatna, ponieważ jej radykalizm w dochodzeniu do prawdy, zarówno od strony metody, jak i treści, z jednej strony odpycha, z drugiej przyciąga pochylającego się nad jej życiem i twórczością. Można powiedzieć, iż jest niekończącą się tajemniczą zagadką<sup>87</sup>. Śmiało można stwierdzić, że poczucie ambiwalencji czy zakłopotania w relacjach z życiem i twórczością Simone Weil jest dość powszechne, a jednocześnie obcowanie z jej myślą niejako przymusza do podejmowania decyzji o sobie, w sobie samym. Z tego względu wybranie tej postaci jako metodycznego przykładu wydaje się wielce obiecującym. Warto się zastanowić nad pytaniem czy – zarówno pod względem treści, jak i metody – można odnaleźć punkty czy obszary odniesienia w życiu i twórczości Simone Weil ważne dla pełnego sprzecznosci człowieka w czasach nam współczesnych? Na ile ciągle zapraszanie czytelników do wejścia w relacje z jej budzącą niepokój myślą otwiera przestrzeń poszukiwań nowych metod badawczych, odpowiadających na pytanie «**jak**» opracować procedury poznania ludzkich poszukiwań sensu życia? Na ile jej integralne przemyślenia społeczne, filozoficzne i teologiczne mogą stać się ważnymi dla rozwoju teologii fundamentalnej? Simone Weil nazwano filozofką ludzkiej świadomości, ponieważ całym swoim istnieniem rozróżniała *widzieć* i *wiedzieć całą*

---

<sup>87</sup> Możliwość zinterpretowania życia i twórczości Simone Weil jako zagadki (z angielskiego «puzzle»), została rozpatrzona w dalszych rozdziałach. Natomiast analiza obszaru znaczeniowego tegoż pojęcia przedstawiono w: Elżbieta Kotkowska, *Kim jestem? Kim się staję? Od praktyki do teorii*, w: *Ja – wspólnota, w teorii i praktyce*, red. Elżbieta Kotkowska, Jarosław Moskałyk, Poznań, WT UAM 2010, s. 26–32.

*duszą*<sup>88</sup>, jednocześnie potrafiła w jednym obszarze badawczym uwzględniać przesłanki logiczne i metalogiczne, i w tym integralnym podejściu upatrujemy szczególnych możliwości, które daje analiza możliwych kierunków badań życia i twórczości Simone Weil. Podsumowując, życie i twórczość Simone Weil, jako przykład weryfikacyjny, w przestrzeni podjętej problematyki stawia wobec pytania: Co daje teologii poważne przyjrzenie się jej, swoiście pozakościelnemu doświadczeniu, poza szarpaniem ustalonych schematów i niszczeniem zgubnego spokoju?<sup>89</sup> By umożliwić teologiczną odpowiedź na to pytanie, konieczne jest podjęcie próby skonstruowania zasad dążenia ku stworzeniu integralnej metody w ramach teologii fundamentalnej.

## Metoda pisania o metodzie

Podstawowa trudność w przedstawieniu tej części wstępu polega na swoistej tautologii, ponieważ trzeba opisać metodę tworzenia metody. W swojej książce *Metoda w teologii* Bernard J.F. Lonergan definiuje najbardziej ogólnie metodę jako *normatywny wzorzec powtarzających się i wzajemnie powiązanych czynności, które prowadzą do gromadzenia i postępów wyników nauki*<sup>90</sup>. Z drugiej strony stwierdza, że są nurty w podejściu do metodyki, które bardziej uważają ją za sztukę niż naukę, w myśl zasady, iż *logika służy dowodzeniu, ale rzadko, a właściwie nigdy, wynalazczości*<sup>91</sup>. To biegunowe napięcie

<sup>88</sup> Gustave Thibon, *Wprowadzenie*, w: Simone Weil, *Świadomość nadprzyrodzona, wybór myśli*, tłum. Aleksandra Ołędzka-Frybesowa, Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX 1996, s. 9.

<sup>89</sup> Simone Weil, mimo iż dominikanin o. Joseph Marie Perrin przygotował ją do przyjęcia chrztu, podjęła decyzję o pozostaniu na progu Kościoła. Uzasadnienie przedstawiła w kilku listach. Mamy kilka źródeł w języku polskim listu do dominikanina o. Perrin o różnych tytułach nadanych przez tłumaczy i redaktorów. Zob. Simone Weil, *List pożegnalny do ojca J.M. Perrin, Dominikanina, 1942*, w: *Wybór pism*, tłum. Czesław Miłosz, Kraków, Znak 1991, s. 29–47; inne tłumaczenie: *Autobiografia duchowa*, tłum. Krystyna Konarska-Łosiowa, w: *Zakończenie i inne fragmenty. Wybór pism*, Kraków, Znak 1961, s. 69–86; oraz to samo tłumaczenie o innym tytule, *List do o. Perrin. Autobiografia duchowa wraz z ostatnimi myślami*, w: *Dzieła*, s. 689–703, zob. *Attente de Dieu*, Paris, Fayard 1967, s. 35–62, dalej *Autobiografia*.

O. Joseph Marie Perrin odpisał na list swojej rozmówczyni (*Odpowiedź ojca Perrin na pożegnalny list Simone Weil*, tłum. Paweł Lisicki, „Znak”, nr 8, 1992, s. 86–100), a ona zdążyła jeszcze wysłać odpowiedź z Casablanki z obozu przejściowego, tenże, *Drugi list. Ostatnie myśli, Casablanka, 26 maja 1942*, w: *Dzieła*, dz. cyt., s. 704–710; tenże, *List do Joë Bousqueta*, w: *Dzieła*, s. 713–719 oraz listy pisane z Nowego Yorku i Londynu *Listy do Maurice’a Schumana*, w których często powracała do problemów religijnych, w: *Pisma londyńskie i ostatnie listy*, s. 150–171.

<sup>90</sup> Dz. cyt., s. 14–15.

<sup>91</sup> Vilfredo Pareto, *Uczucia i działania: fragmenty socjologiczne*, tłum. Monika Dobrowolska, Magdalena Rozpędowska i Anna Zinserling, wybór, wstęp i red. naukowa Andrzej Kojder, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 1994, s. 71.

między dążeniem do sprecyzowania każdego kroku badawczego a uznaniem podejmowanych działań metodycznych za działalność w sferze kreatywno-artystycznej przewyciężają badania prowadzone w ramach heurystyki. Jako nauka wykształciła się ona w XX wieku, bada i określa warunki, w których praktyczne, twórcze i kreatywne myślenie jest jak najbardziej prawdopodobne czy efektywne. Heureka, jak każda nauka zajmująca się czynnościami metodycznymi, *nie dostarcza reguł, których należy ślepo przestrzegać, ale ram dla twórczości*<sup>92</sup>. W tym sensie metodyka pozostaje sztuką, ale można poszerzyć grono tych, którzy jej osiągnięcia zastosują do postępów ludzkiej wiedzy, a w przypadku teologii również mądrości. Heurystyka włącza w obszar swoich działań nie tylko działania logiczne, również bada racje pozalogiczne, mające swoje miejsce w poszukiwaniach obiektywnych rozwiązań postawionych problemów. Przy konstruowaniu sposobów działań interdyscyplinarnych zastosowane zostaną wypracowane przez heurystykę sposoby konsolidujące procesy logiczne i metalogiczne/pozalogiczne, łączące działania rozumowe i intuicyjne<sup>93</sup>.

W tworzeniu normatywnych wzorców postępowania naukowego (teoretycznych modeli interpretacyjnych) należy uwzględnić, iż współcześnie w poszukiwaniach metodycznych i metodologicznych dotyczących poszczególnych nauk powraca się do postulatu całościowego ujmowania treści przedmiotów badanych. Holistyczne postrzeganie danej dziedziny naukowej nie oznacza ucieczki od cząstkowych metod badawczych w szczegółowych problemach i opracowaniach monograficznych. W postulacie ujęcia ogólnego chodzi o to, by uświadomić wszystkim badaczom najbardziej pierwotną siatkę odniesień, która stanowi o specyfice danej nauki, w na-

---

<sup>92</sup> Por. Bernard J.F. Lonergan, *Metoda w teologii*, dz. cyt., s. 9; Beniamin Puszkin, *Heurystyka*, Warszawa, Książka i Wiedza 1970 oraz *Heureka*, w: Portal Wiedzy PWN, *Encyklopedia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, [online], [dostępne 08.01.2010], dostępne w WWW, <http://encyklopedia.pwn.pl/lista.php?co=heureka>; *Heurystyka*, tamże, <http://encyklopedia.pwn.pl/lista.php?co=heurystyka>; *Heureka*, w: Władysław Kopaliniński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, dz. cyt., [online], [dostęp 08.01.2010], dostępny w WWW, <http://www.slownik-online.pl/kopalinski/55CFADA648E9D9CEC12565DD004E2E10.php>, Anna Buczek, *Heurystyka*, w: EK, t. 6, kol. 824-825; Zdzisław Chlewski, *Heurystyka, w psychologii*, w: EK, t. 6, kol. 825-826.

<sup>93</sup> W literaturze spotykamy różne określenia racjonalnych działań człowieka, których nie można poddać ścisłym prawom logiki. Spotykamy następujące terminy: metalogiczny, a-logiczny, ponadlogiczny. O konieczności i korzyściach a-logicznego podejścia badawczego piszą między innymi Bernard J.F. Lonergan, używając określeń *non-logical operations* (*Metoda w teologii*, dz. cyt., s. 16), czy Paweł Florenski, który przekonuje, iż do niektórych prawd można dojść tylko ponad-intelektualnym sposobem (*сверх-рассудочным способом*), *Filar i podpora prawdy. Próba teodycei prawosławnej w dwunastu listach*, tłum. Jacek Chmielewski (Warszawa, Wydawnictwo KR 2009, s. 133), by nie wspomnieć o wszelkiego rodzaju podręcznikach kreatywnego działania, o których wspomniemy w ostatniej części pracy.

szym przypadku – teologii. Można odwołać się do obrazu, w którym teologia byłaby przedstawiona jako budynek, do którego konstrukcji i fundamentów potrafią odwołać się wszyscy uprawiający tę dziedzinę wiedzy<sup>94</sup>. Integralna metoda teologiczna byłaby wtedy narzędziem zapewniającym odniesienie do *źródła jedności* całej teologii. Na obecnym etapie rozwoju metodycznego trudno wskazać jednoznacznie tego typu działania. Rozeznanie utrudnia brak pojednania współczesnej wiedzy i całości doświadczenia ludzkiego z wiarą, to jest *punkt niespójności, kontekst wiary dzisiaj*<sup>95</sup> i przestrzeń trudności metodycznych. Wydaje się jednak, iż trzeba formułować tego typu postulaty, ponieważ wyznaczają horyzonty badawcze, dookreślają cele i choć są one trudne do pełnej realizacji, to pomagają w swej ogólności wyznaczyć kierunki badań. Również w tych działaniach łączenie działań logicznych i metalogicznych przynosi zaskakujące efektywnością rezultaty. Oznacza to, że główną metodą przedstawianego dzieła są techniki twórczego myślenia pozwalające na interdyscyplinarne działania w ramach teologii fundamentalnej, a efektem ich zastosowania staną się twory teoretyczne, które jako: *racjonalny zbiór wzajemnie powiązanych terminów i relacji, warto mieć pod ręką, kiedy trzeba opisywać rzeczywistość lub tworzyć hipotezy*, by zacytować B. Lonergana<sup>96</sup>.

Od strony stosowanych metod teologicznych wydaje się, iż obecna w teologii fundamentalnej metoda historiozbawcza<sup>97</sup> nadaje się najbardziej jako podstawowe odniesienie wobec przedstawionych wyżej działań interdyscyplinarnych i kreatywno-twórczych<sup>98</sup>. Metoda historiozbawcza

<sup>94</sup> Pierwszym krokiem w tym kierunku może być próba scalania metodycznego w zakresie głównych działów teologii. Przykładowo Cipriano Vagaggini postuluje, by teologia życia chrześcijańskiego (chodzi tu w tym samym stopniu o teologię moralną, jak i teologię duchowości) stała się częścią syntetycznej teologii systematycznej. Nie podaje, co prawda, w jaki sposób mogłoby się to dokonać, to jednak już w formie postulatu jest to uwaga godna zauważenia, szczególnie w niniejszej pracy, która za cel przyjmuje analizę ludzkiego doświadczenia i problem poszukiwania metod opisu tegoż. Por. Cipriano Vagaggini, *Teologia. Pluralizm teologiczny*, dz. cyt., s. 162.

<sup>95</sup> Łukasz Kamykowski, Henryk Seweryniak, Tomasz Węclawski, w swoim artykule przytaczają słowa Karla Rahnera: *Teologia fundamentalna, miejsce i przedmiot dialogu*, CollP, r. 6, 1982, s. 207.

<sup>96</sup> *Metoda w teologii*, dz. cyt., s. 10.

<sup>97</sup> Marian Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa. Z teorii teologii fundamentalnej*, dz. cyt., s. 321–329.

<sup>98</sup> Marian Rusecki wprowadził podział metod teologiczno-fundamentalnych na przedmiotowe, do których zalicza historyczno-syntetyczną, eklezjologiczno-analityczną i historiozbawczą i na podmiotowe, czyli metody psychologiczno-egzystencjalną, transcendentalną, personalistyczną. Wydaje się, iż w swoich poglądach w metodzie historiozbawczej widzi najbardziej obiecujący grunt, na którym można połączyć ujęcia podmiotowe z przedmiotowymi; tamże, dz. cyt., s. 269–321.



w aspekcie metodycznym pozwoli na wyznaczenie możliwych odniesień interdyscyplinarnych, a w aspekcie metodologicznym wyznaczy cele tychże działań.

Przegląd literatury oraz przedstawienie celów, problematyki i metody niniejszej pracy wykazuje, iż istnieje wystarczająca ilość materiału, by podjąć tematykę nie tyle nową, co w nowym ujęciu i w nowych przestrzeniach badawczych. Co do rozeznaczonych materiałów źródłowych dotyczących metodyki oraz metodologii teologicznej są one zupełne i autentyczne, jednak tylko wtedy, gdy zostaną potraktowane jako punkt wyjścia do poszukiwania nowych zasad działania, czy sposobów konstruowania interdyscyplinarnych działań w próbie opracowania zasad tworzenia metody integralnej w teologii fundamentalnej. Ponieważ wydania dzieł Simone Weil są praktycznie na ukończeniu, można powiedzieć, iż również w tej części źródła pracy są zupełne i autentyczne.

## Kompozycja pracy

Nadrzędnym celem powstałej pracy jest poszukiwanie zasad i sposobów działania, a nie przedstawianie treści. Z tego względu niniejsze przedstawienie zostało podzielone na dwie podstawowe części. W pierwszej zajmujemy się budowaniem wyznaczonego problematyką pracy instrumentarium badawczego, w drugiej przykładowym zastosowaniem tego, co zostało wypracowane, weryfikacją otrzymanych wyników.

Konstruowanie narzędzi badawczych podzielone zostało na cztery główne etapy. Rozpoczynamy od rozeznania i przedstawienia najgłębszych fundamentów, korzeni zastosowanych procedur poprzez opis zasad opracowywania i przygotowywania działań operacyjnych. W etapie drugim przedstawione zostały zasady konstruowania modelu ujmowania rzeczywistości Objawienia w aspekcie przedmiotowym. W następnym opisane zostały procedury badawcze prowadzące do ujęcia podmiotowego treści przeżyć odbiorcy Objawienia. W etapie czwartym podjęto próbę ustalenia zasad wzajemnego przenikania się ujęć przedmiotowych i podmiotowych problematyki badawczej, by stworzyć ujęcie integralne w opracowywaniu treści teologicznych.

Część druga pracy realizuje konieczną w naukach weryfikację opracowanych narzędzi badawczych i uwiarygodnienia działań operacyjnych poprzez zastosowanie do analizy konkretnego przypadku, którym jest życie i twórczość Simone Weil. Praca w tej części również została podzielona na etapy według aspektowego ujęcia umożliwiającego różne punkty widzenia tego samego przedmiotu badawczego. Ponieważ opracowane modele teoretyczne tworzą ramy dla nowej twórczości badacza, kolejne etapy weryfika-

cyjne są dalszym ciągiem budowania sposobów ujęcia ukonkretnionej tematyki. Życie i twórczość Simone Weil zostało przedstawione w czterech perspektywach badawczych. Pierwszy z nich jest ujęciem z punktu widzenia relacji «dzieło – autor dzieła», kolejny wprowadza dodatkowe odniesienia związane z relacją «dzieło – odbiorca dzieła», trzeci aspekt skupia się na możliwościach do odczytania z twórczości Simone Weil treściach teologicznych na bazie relacji «dzieło – badacz dzieła», natomiast w opisie relacji z wymiarem eschatologicznym chrześcijaństwa tego, co niesie twórczość Simone Weil przedstawione zostały warunki weryfikacyjne ustalające kryteria w uznaniu jej przemyśleń i koncepcji jako *locus theologicus*.

**Część I**

---

---

**KONSTRUOWANIE METODY INTEGRALNEJ**



# I. Punkt wyjścia

---

---

W obecnie przedstawianej, pierwszej części, wiele będzie miejsca dla metod innych nauk oraz wolnych skojarzeń, jako że twórcze metody myślenia ku rozpoznaniu tego typu asocjacji zmierzają. Pismo Święte i Tradycja jako pierwszorzędne miejsca teologiczne będą obecne w modelowych interpretacjach na tyle, na ile ich treść i przesłanie wyznaczają cel i czynią poszukiwania sensownymi oraz pozwolą na ujęcie całości poprzez poszczególne analizowane części. Orzeczenia Soborów i dokumenty Urzędu Nauczycielskiego, jako kolejne miejsca teologiczne, obecne będą poprzez odniesienia do doktryny wypracowanej w czasie prac Soboru Watykańskiego II. Podstawowe miejsca teologiczne wyznaczają działania metodologiczne, które pozwalają na dopracowanie określeń związanych z celem, sensem i potrzebą całościowej wizji. W odpowiedzi na pytanie «jak tego dokonać?», które w tej pracy wysuwa się na pierwsze miejsce, czyli w formułowaniu i opracowywaniu działań metodycznych, pomocnicze będą dodatkowe miejsca teologiczne, które są efektem działań rozumu ludzkiego, a efekty tych działań przedstawiają nauki przyrodnicze, jak i humanistyczne oraz społeczne; również osiągnięcia ludzkie w dziedzinie kultury będą tu nie bez znaczenia. Jako swoiste motto tej części można przytoczyć słowa Bernarda Lonergana: *Wszystko, co tu powiemy, trzeba traktować jako pewien model. Przez model nie rozumiemy tutaj czegoś, co powinno się kopiować lub naśladować, nie jest też to opis rzeczywistości czy hipoteza na jej temat. Model jest po prostu racjonalnym zbiorem wzajemnie powiązanych terminów i relacji, które dobrze jest mieć pod ręką, kiedy trzeba opisać rzeczywistość lub stworzyć hipotezy*<sup>1</sup>.

Po Soborze Watykańskim II doszły do głosu formy wypowiedzi teologicznych nie związane u swych źródeł z metodą scholastyczną. Teologia w swych metodach i modelach stała się pluralistyczna, a tworzone wspólnie koncepcje domagają się odsłonięcia korzeni czy źródeł ich zasad-

---

<sup>1</sup> Bernard J.F. Lonergan, *Metoda w teologii*, dz. cyt., s. 9-10.

ności<sup>2</sup>. Struktury myślowe teologii, warunkujące jej pluralizm, mają swoje źródło nie tylko w różnych konstrukcjach intelektualnych, formach obrazowania rzeczywistości akceptowalnych we wspólnocie Kościoła, ale również w strukturach myślowych odpowiadających indywidualnemu temperamentowi badacza czy jego nastawieniu duchowemu. Kto chce kompetentnie poruszać się w zakresie metodyki i metodologii prowadzonych badań musi, przynajmniej intuicyjnie, zdawać sobie sprawę z korzeni czy fundamentów swojego rozumowania, od tego zależy komunikatywność i ścisłość użytych terminów, zakres stosowalności pojęć czy możliwość weryfikacji przedstawionych opinii teologicznych. Teolodzy, dla których narzędzia badawcze wypracowuje również myśl współczesna, powinni wybierać te metody, modele, konstrukcje, procedury i interpretacje, które najlepiej oddają sprawiedliwość doktrynie chrześcijańskiej. Badania nad metodyką i metodologią teologiczną wpisują się w problematykę zakreśloną przez pytania: Czy teologia ma w ogóle jakąś własną logikę? Czy jest możliwe odkrycie i zbadanie wszystkich przed-sądów nie zawsze wyraźnie sformułowanych, a intuicyjnie przeczuwanych? Czy jest możliwa kategoryzacja tychże? Czy jest możliwe przygotowanie podstawowych założeń do przyjęcia w jak najszerszym obszarze nauk teologicznych? Na ile myślenie i działania meta-logiczne mogą pomóc w twórczym szukaniu opisu ludzkiego nie-zwerbarlizowanego doświadczenia wiary, tego doświadczenia, które jest fundamentem osadzonego w świadomości ludzkiego «Ja»? Na ile to doświadczenie może być ważne dla grupy osób wierzących, która odwołuje się do wspólnej historii i dba o *sposób myślenia, mowy i odpowiadający im sposób działania*<sup>3</sup>, tworzy teologię?

## Dziedzina badań

Proces wyodrębniania się teologii fundamentalnej, jako samodzielnej dziedziny teologicznej z korzeniami w apologetyce chrześcijańskiej<sup>4</sup> rozpoczął się po Soborze Watykańskim II<sup>5</sup>. Za Janem Pawłem II możemy powie-

<sup>2</sup> Por. Leo Scheffczyk, *Struktury myślowe współczesnej teologii*, „Zeszyty Naukowe KUL”, nr 1, Lublin 1978, s. 17–23.

<sup>3</sup> Zob. Krzysztof Śnieżyński, *Metafizyka w teologii. Materiały bibliograficzno-eksplanacyjne*, Poznań, WT UAM 2008, s. 80; por. Hans-Georg Gadamer, *Prawda i metoda*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PAN 2007; Dietrich Ritschl, *Zur Logik der Theologie: kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*, München, Chr. Kaiser 1984.

<sup>4</sup> Por. ujęcie apologetyczne teologii fundamentalnej: Józef Myśków, *Zagadnienia apologetyczne*, Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej 1986 oraz nowe ujęcie apologijne: Henryk Seweryniak, *Apologia pokolenia JP II*, Płock, Płocki Instytut Wydawniczy 2006.

<sup>5</sup> Historię tego procesu przemian przedstawiają: Marian Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa. Z teorii teologii fundamentalnej*, dz. cyt., s. 5–28 oraz teologia fundamentalna na tle in-

dzień, że jest to dziedzina, które bada *Objawienie i jego wiarygodność, a zarazem odpowiadający mu akt wiary*<sup>6</sup>. Definicja ta w wyraźny sposób zwraca uwagę naukowców na tego, ku któremu objawione jest skierowane. Jest to jeden z ważnych postulatów kierunku rozwoju teologii po Soborze Watykańskim II, ponieważ, jak pisze ks. Marian Rusecki: *treść wiary należy przedstawić w ścisłym powiązaniu z doświadczeniem człowieka, a teologia fundamentalna powinna ukazywać więź wiary i sensu życia ludzkiego, oscylować między ludzką egzystencją a priori a chrześcijaństwem a posteriori*<sup>7</sup>. W latach osiemdziesiątych zakres działań w ramach teologii fundamentalnej został ściślej dookreślony w *Problems and Perspectives of Fundamental Theology*<sup>8</sup>, gdzie dziewiętnastu autorów przedstawiło swoją wizję rozwoju omawianej dziedziny. Według nich teologia fundamentalna, określając swój cel, przedmiot, zadania i metodę jest i staje się, przede wszystkim, teologią dialogu. Dialogu, który powinien uwzględniać działania naukowe i prądy kulturowe nośne w danym czasie trwania historii, co stawia tę dyscyplinę w przestrzeniach granicznych. Jeśli teologia fundamentalna ma być autentyczną dyscypliną *dialogu i pogranicza* czy dyscypliną na progu<sup>9</sup>, to musi uwzględnić nowe podejścia do problematyki źródeł czy interpretacji fundamentów wiary. Pod wpływem nowych odkryć i metod, szczególnie w badaniach biblijnych, poszerza się przestrzeń badawcza, pomaga to w reinterpretacji funkcji apologetycznej

---

nych nauk filozoficzno-antropologicznych, przyrodniczych oraz teologicznych, s. 29–81; Henryk Seweryniak, *Świadectwo i sens. Teologia fundamentalna*, Płock, Płocki Instytut Wydawniczy 2001, s. 14–45; Marek Skierkowski, *Jezus historii i wiary. Chrystologia fundamentalna Geralda O'Collinsa*, dz. cyt., s. 38–85; Jerzy Cuda, *Wiary godna antropologia. Hermeneutyczny zarys teologii fundamentalnej*, Katowice, Księgarnia św. Jacka 2002, s. 69–99.

<sup>6</sup> FR nr 67, por. też wypowiedzi magisterium Kościoła na temat teologii fundamentalnej w: Marek Skierkowski, *Teologia fundamentalna w dokumentach Kościoła*, CT, nr 1, 2000, s. 124–131.

<sup>7</sup> Marian Rusecki, *Fundamentalna teologia*, w: *Leksykon*, s. 419.

<sup>8</sup> *Problems and Perspectives of Fundamental Theology*, red. Gerald O'Collins, René Latourelle, New York, Paulist Press 1982; zwięzły zarys treści tej książki zob.: Łukasz Kamykowski, Henryk Seweryniak, Tomasz Węclawski, *Teologia fundamentalna, miejsce i przedmiot dialogu*, CollP, r. 6, 1982, s. 187–211.

W Polsce w tym kierunku powstają prace Mariana Ruseckiego, Henryka Seweryniaka, Łukasza Kamykowskiego, Tadeusza Dzidka, Tadeusza Doli, Marka Skierkowskiego, by wymienić przykładowo tych, których tematyka badań ściślej nawiązuje do opisu czy prezentacji metod stosowanych w teologii fundamentalnej.

<sup>9</sup> Por. *Dekret o formacji kapłanów* (1976, n. 109); Hans Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, tłum. Antoni Paciorek, Katowice, Księgarnia św. Jacka 1993, s. 83–84; Henryk Seweryniak, *Świadectwo i sens. Teologia fundamentalna*, dz. cyt., s. 14; tenże, *Teologia fundamentalna jako teologia pogranicza*, w: *Teologia i ...*, red. tenże, Płock, Płocki Instytut Wydawniczy 2007, s. 25–38; Marek Skierkowski, *Jezus historii i wiary. Chrystologia fundamentalna Geralda O'Collinsa*, dz. cyt., s. 75,

omawianej dziedziny teologicznej<sup>10</sup>. Powstaje apologetyka *nowego stylu* uwzględniająca specyfikę działania w obszarach *ad intra* i *ad extra* teologii. W jej ramach bada się też warunki, dzięki którym przy zachowaniu własnej tożsamości trzeba pozwolić drugiemu być innym, szczególnie w dialogu międzyreligijnym<sup>11</sup>. Kolejne zadanie teologii fundamentalnej, które za dokumentami Kościoła wyodrębnia Henryk Seweryniak, to *ukazywanie głębi poznania płynącego z Objawienia*<sup>12</sup>. Objawienia, które określa się jako *słowo i wydarzenie* oraz *tajemnicę i spotkanie*<sup>13</sup>. W przestrzeni tak rozumianego Objawienia bada się fakt zaistnienia wydarzenia Chrystusa w ramach historii zbawienia i jego funkcję znaku wiary, jak również eklezjalny wymiar trwania tych wydarzeń w historii<sup>14</sup>. Kolejne zadanie teologii fundamentalnej to *wspieranie ludzkich poszukiwań prawdy i sensu*<sup>15</sup>, czyli poszukiwanie odpowiedzi na pytania o to, kim jestem i jaki jest cel mojego istnienia?, co ostatecznie odsyła nas do pytania, gdzie jest Bóg?, postawionego w teologii przez Eberharda Jüngela<sup>16</sup>. Teologia fundamentalna w swej istocie pyta o sens posłannictwa chrześcijańskiego i możliwości wiary dzisiaj, by przywołać tytuł książki jezuita, Karla Rahnera<sup>17</sup>. Nauka ta, co jest najważniejsze dla proble-

<sup>10</sup> Por. Jerzy Cuda, *Wiary godna antropologia. Hermeneutyczny zarys teologii fundamentalnej*, dz. cyt.; Łukasz Kamykowski, *Dialog według Biblii. Wstęp do poszukiwań*, Kraków, Wydawnictwo Naukowe PAT 2008; Marian Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa. Z teorii teologii fundamentalnej*, dz. cyt., s. 49–53, 295–302.

<sup>11</sup> Henryk Seweryniak w odróżnieniu od dawnej nazwy wprowadza termin *funkcja apologetyczna* na określenie zadania obrony wiary we współczesnym świecie. Por. Henryk Seweryniak, *Współczesna teologia fundamentalna. Stan aktualny, wezwania, perspektywa rozwoju*, w: *Kongres Teologów Polskich. Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań*, t. 3, red. Krzysztof Gózdź i inni, s. 140–142.

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 138–140.

<sup>13</sup> Por. KO 2–10.

<sup>14</sup> Por. Łukasz Kamykowski, Henryk Seweryniak, Tomasz Węclawski, *Teologia fundamentalna, miejsce i przedmiot dialogu*, CollP, r. 6, 1982, s. 187; *Teologia fundamentalna. Objawienie i Chrystus*, t. 3, red. Tadeusz Dzidek, Łukasz Kamykowski, Adam Kubiś, Kraków, WN PAT 1999.

<sup>15</sup> Por. Henryk Seweryniak, *Współczesna teologia fundamentalna. Stan aktualny, wezwania, perspektywa rozwoju*, dz. cyt., s. 132–138.

<sup>16</sup> Por. *Gott als Geheimnis der Welt: zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen, Mohr 2001, s. 63–72; w teologii polskiej pytanie to zostało zadane w książce: Tomasz Węclawski, *Gdzie jest Bóg. Małe wprowadzenie do teologii dla tych, którzy nie boją się myśleć*, Poznań, WT UAM 2002.

<sup>17</sup> Por. Karl Rahner, *O możliwości wiary dzisiaj*, tłum. Anna Morawska, Kraków, Znak 1983. Diagnozę sytuacji współczesnej stawia Henryk Seweryniak w: *Apologia pokolenia JP II*, dz. cyt., s. 17–36; cele i zadania teologii można odnieść do jej głównych tematów (przedmiot teologii); są to koncepcje Objawienia Bożego, wiarygodność Objawienia, przekazywanie Objawienia. W zależności od szkoły teologicznej interpretacja ta przyjmuje różne, ale komplementarne perspektywy. Por. też Marek Skierkowski, *Teologia dzisiaj, źródła, kształty i twórcy*, w: *Teologia i ...*, dz. cyt., s. 11–24.



matyki tej części pracy, szuka jednocześnie podstaw warunków badawczych dla całej teologii również w zakresie metody. W każdym z czterech obszarów zadań wskazywanych przez teologów fundamentalnych, obok pytania o treści doświadczenia religijnego, jego relacji z obiektywnie rozumianym Objawieniem, pojawia się problematyka metod, opisu procesów i procedur interpretacji, które pomagają w werbalnym uwiarygodnieniu tego, co tworzy i kształtuje człowieka w jego relacji z samym sobą i ze wspólnotą wiary. W tej przestrzeni powstają pytania o metodę/metody teologiczne oraz o metody innych nauk stosowane w teologii, jak również o sposoby rozumnego przejścia od tego, co przeczuwane do tego, co w pełni i racjonalnie uzasadnione. Przejścia to tego, co pozwala na zharmonizowany ogląd całości nawet z niedookreślonym, ale przeczuwanym w wierze celem czy horyzontem.

Zagadnienia metody teologicznej nie są dostatecznie często podejmowane ze względu na nie same. Pisze o tym Walter Kasper, a w Polsce Marian Rusecki. Raczej obserwujemy sytuację, gdy autor odnosi się lub działa w ramach istniejących już metod i sam twórczo je reinterpretuje, co jest do odczytania z jego dzieł – najczęściej przez kolejne pokolenia badaczy<sup>18</sup>. W większym stopniu zagadnienia metodyczne poruszane są w pracach, w których dokonuje się analizy porównawczej dwóch lub trzech sposobów ujmowania danej rzeczywistości<sup>19</sup>. Najmniej liczne wydają się prace analizujące stosowaną metodę pracy teologicznej poprzez porównywanie modeli, schematów interpretacyjnych, procesów dochodzenia do określonych wniosków, jak również prace dotyczące metody jako metody<sup>20</sup>. W literaturze polskiej od strony usystematyzowanego wykładu zakres działań w ramach teologii fundamentalnej przedstawił Marian Rusecki w swojej książce *Wiarygodność chrześcijaństwa. Z teorii teologii fundamentalnej*<sup>21</sup>. Pozycja ta już w swoim układzie metodycznie porządkuje przedstawiane treści poprzez kolejno ukazane: cele, zadania, przedmiot i metody teologii fundamentalnej. Metody teologii fundamentalnej zostały przedstawione na końcu i autor

<sup>18</sup> Przykładem mogą być wszystkie dzieła naukowe, których tematyka ma strukturę *jakieś zagadnienie u ...* i tu wymienia się danego autora. Są to prace od strony metodycznej bardzo cenne, ponieważ wydobywają na światło dzienne przed-sądy, które dany autor posiada, ale nie zawsze wyraźnie precyzuje czy opisuje.

<sup>19</sup> Tu również struktura tematyczna prac jest podobna, *jakieś zagadnienie u ...* i tu następują dwa lub trzy nazwiska.

<sup>20</sup> W literaturze polskojęzycznej można wskazać na prace: Tadeusz Dola, *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych*, dz. cyt. i już dość często cytowane Bernard J.F. Lonergan, *Metoda w teologii*, dz. cyt.; warto też w tym kontekście zwrócić uwagę na książkę: Ian G. Barbour, *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, dz. cyt.

<sup>21</sup> Dz. cyt.

nawiązuje w ich przedstawianiu do trzech pierwszych rozdziałów, realizując założenie metodologiczne: metodę danej dziedziny wyznacza jej cel, zadania i przedmiot. Jednocześnie autor konstatuje, iż w zakresie teologii fundamentalnej badaniem tych wpływów nikt się jeszcze nie zajął<sup>22</sup>. Brakuje również szczegółowego opracowania zagadnień metodycznych. Ponieważ nie powstaje wiele tego typu prac na terenie teologii, powyższe uwagi mają na względzie podkreślenie, iż w przedstawianej dysertacji podjęte działania są próbą dookreślenia działań metodycznych w ogóle i że warto się z nim zmierzyć, nawet gdyby część ścieżek w tym labiryncie okazała się ślepa.

Teologia fundamentalna, wykształcając się z apologetyki, przejęła jej metody i jest na drodze ku poszukiwaniu własnych specyficznych metod. Nie jest to sprawą łatwą właśnie z powodu usytuowania się jej zadań w przestrzeniach granicznych pomiędzy naukami pozytywnymi a teologią. W każdym z tych obszarów wypracowuje się specyficzne metody badawcze. Jak w takim razie określić metody własne tej granicznej dziedziny? Wydaje się, iż w zakresie metod badawczych zadaniem teologii fundamentalnej powinno być poszukiwanie meta-metody teologicznej lub warunków możliwości budowania takowej. Można to czynić na drodze poszukiwań korzeni czy fundamentów już stosowanych metod oraz ich horyzontów, lub na ich bazie podjąć próby eksploracji nowych terenów badawczych. W obustronnym dialogu między teologią a naukami pozytywnymi, teologia fundamentalna, jako nauka pogranicza, w zakresie metodyki oraz metodologii ma swoiście określone zadania. W przestrzeni metodologii powinna ciągle szukać sposobów głębszego uzasadnienia wiarygodności Objawienia i ciągle rozszerzać przestrzeń możliwych badań, poprzez stawianie nowych celów pośrednich, które są w pełnej relacji z celem ostatecznym<sup>23</sup>. Teologia fundamentalna bada w relacji z odczytany Objawieniem granice jego ludzkiego pojmowania zarówno w świadomości jednostki, jak i we wspólnocie Kościoła. Natomiast w przestrzeni zagadnień metodycznych teologia fundamentalna zawsze pyta *jak to trzeba zrobić?* Powinna badać sposoby konstruowania modeli interpretacyjnych, sprawdzania procedur badawczych, dzięki którym zachowana jest usensowiona całość w przestrzeni wiary i tu dialog z osiągnięciami zarówno teologii, jak i nauk pozytywnych jest nie do przecenienia, ponieważ sama metoda jest użytecznym narzędziem wobec badanych zagadnień, a sposób jej użycia zależy od celów wyznaczanych przez zadania, cel i przedmiot danej dziedziny nauki. W tym aspekcie możliwa jest szeroko rozumiana interdyscyplinarność i wzajemne przejmowanie me-

---

<sup>22</sup> Marian Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa. Z teorii teologii fundamentalnej*, dz. cyt., s. 263.

<sup>23</sup> Por. Marian Rusecki, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa*, dz. cyt.

tod. Teologia fundamentalna byłaby w takim wypadku odpowiedzialna za określanie granic stosowalności metod już istniejących, wyznaczanie warunków możliwości zastosowania nowych procedur, jak i ustalania warunków wstępnych działań teologicznych wobec metod ściśle teologicznych i metod innych nauk stosowanych w teologii. Działania te w pewnym zakresie dotyczą też rozpoznawania przed-rozumowych założeń, na bazie których powstały już istniejące metody. Jest to metodyczne cofnięcie na tyle, na ile to jest możliwe, by opisać sposoby docierania do korzeni opinii, hipotez i teorii. Reguła postępowania jest *wsteczna* w myśl zasady: jeżeli znamy odpowiedź, to jak brzmi pytanie? A że jest to zasada metodycznie płodna pokazuje historia powstawania i interpretacji, w ramach kosmologii, zasady antropicznej, następnie przejętej przez filozofię i szukającej swego wyrazu w teologii jako zasada chrystyczna<sup>24</sup>. Cofnięcie metodyczne oznacza próbę działań w przestrzeni przed wszelkimi podziałami klasyfikującymi lub choćby zapomnienie o nich (wzięcie w nawias). Tak by istniejące podziały czy nawet zaszufadkowania nie miały zbyt wielkiego wpływu na tworzący się projekt badawczy. Wydaje się, iż takie rozeznanie przed-założeń pozwoli na twórcze spojrzenie, jakby z nowej perspektywy, na znane i opisane zjawiska, nie po to, by je niwelować czy znosić i zastępować nowymi, ale po to, by temu, co zostało odczytane raz na zawsze nadać głębszy sens możliwy do przyjęcia przez tych, do których skierowane jest Objawienie.

Metoda w teologii, zarówno teologiczna, jak i zastosowana z innych nauk ze względu na specyficzny przedmiot tej nauki, nie prowadzi do tak zwanego ścisłego dowodzenia, to jest domena nauk matematyczno-przyrodniczych. Tym, co charakteryzuje metodę teologiczną, to możliwość nie tyle dowodzenia, co uzasadniania postawionych tez czy skonstruowanych hipotez. Podobnie postępuje się w większości nauk humanistycznych. Każda z dróg uzasadniania przyjmuje pewien aspekt, który jest metodologicznie i metodycznie rozwijany, to znaczy świadomie i celowo dobiera się różne procedury, buduje projekty, systematyzuje się je w ramach określonej przez daną naukę przestrzeni, wykazując koherencję poszczególnych elementów i relacji w celu uzyskania przewidywanych bądź intuicyjnie przeczuwanych efektów. Zagadnieniami określania kierunków badań, ich uwarunkowań

---

<sup>24</sup> Por. Hervé Barreau, *O zasadzie antropicznej. Kosmos i człowiek*, Communio Kolekcja, t. 4, Poznań – Warszawa 1989, s. 129–131; Elżbieta Kotkowska, *Logos jako zasada wszechświata*, dz. cyt., oraz gdzie sam tytuł wskazuje na omawiany problem: Leon Lederman, Dick Teresi, *Boska Cząstka. Jeśli Wszechświat jest odpowiedzią, jak brzmi pytanie?*, Warszawa, Prószyński i S-ka 1996. Podobną zasadę zastosował w swoich interpretacjach biblijnych Klaus Berger w: *Po co Jezus umarł na krzyżu*, tłum. Eliza Pieciul, Poznań, W drodze 2004, s. 161–164 oraz Gerhard Lohfink w: *Ostatni dzień Jezusa. Co się stało w Wielki Piątek*, tłum. Eliza Pieciul-Karmińska, Poznań, W drodze 2006, s. 63–80.

historycznych oraz sensowności i celowości zajmuje się metodologia<sup>25</sup>. Natomiast metodyka nie zajmuje się określaniem celów, ale przygotowaniem narzędzi pozwalających określić cel osiągnąć. Trzeba jednocześnie pamiętać, iż związek podejmowanych działań w obszarze obu nauk jest nierozdzielny i wzajemnie się warunkujący. Cele warunkują metody, a stosowane metody weryfikują wyznaczone cele i pozwalają na wyznaczanie nowych. W ramach tak określonego dialogicznego napięcia teologia fundamentalna staje się odpowiedzialna za formułowanie «warunków możliwości» i sposobów twórczego oraz zasadnego przechodzenia z jednego obszaru badań do drugiego, tak by połączyć wymiary – w przestrzeni metodycznej – naukowy, eklezjalny i duchowy<sup>26</sup>.

Możliwość i umiejętność poszerzania horyzontów badawczych jako zadanie teologii fundamentalnej odsyła nas do zagadnień związanych z niezwerbalizowanym środowiskiem kształtowania się racjonalnych sądów. Konieczność uwzględnienia przed-sądów w naukach humanistycznych wykazał Hans-Georg Gadamer, współtwórca filozofii hermeneutycznej<sup>27</sup>. Można powiedzieć w skrócie, iż przeprowadził obronę uprzedzeń (*Die Diskreditierung des Vorurteils*)<sup>28</sup> jako ważnego czynnika badawczego w rozumieniu świadectwa, tradycji czy dzieła spisanego<sup>29</sup>. Te trzy ujęcia są ważne dla interpretacji teologicznych tego, co zostało odczytane jako Objawienie. Osiągnięcia filozofii hermeneutycznej mają wpływ na podejmowane badania ludzkiego doświadczenia wiary, relacji tekst objawiony – słuchacz słowa,

---

<sup>25</sup> Por. Władysław Kopalinski, *Metoda, metodologia, metodyka*, w: tenże, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, dz. cyt., [online], [dostęp 08.01.2010], dostępny w WWW, <http://www.slovník-online.pl/kopalinski/33343342CF106C75C12565DB003CAF0D.php>

<sup>26</sup> Wzajemne oddziaływanie może być zobrazowane przez tak zwane koło hermeneutyczne, w obszarze nauk humanistycznych, sprzężenie zwrotne w obszarze nauk technicznych czy zarządzania.

<sup>27</sup> Początki filozofii hermeneutycznej łączy się z Fridrichem E.D. Schleiermacherem i Wilhelmem Diltheyem. Klasyfikuje się jej rozwój w trzech kierunkach: filozoficznym, historycznym oraz psychologicznym. (*Portal wiedzy*, w: onet.pl, [online], [dostęp 24.03.2010], dostępny w Internecie, <http://portalwiedzy.onet.pl/49879,,,,hermeneutyka,haslo.html>), Hans-Georg Gadamer dał podstawy nowego podejścia do metod historycznych, hermeneutyki oraz językoznawstwa. Wykazywał niesłuszność uprzedzeń wobec przed-rozumień (uprzedzeń), które według niego są podstawą wydawania jakichkolwiek sądów. Jego główne dzieło to: *Język i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. Bogdan Baran, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PAN 2007.

<sup>28</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, s. 27. Oczywiście chodziło tu o zniesienie pejoratywnego znaczenia tego fenomenu. W języku polskim raczej stosowane są określenia przed-rozumienia, przed-sądy, przed-założenia, termin *uprzedzenie* ciągle posiada silnie pejoratywne znaczenia.

<sup>29</sup> W tym duchu buduje swoją teologię fundamentalną Gerald O'Collins, odwołując się do osiągnięć Hansa-Georga Gadamera, *Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 21-24.

w przestrzeni tradycji i Tradycji<sup>30</sup>. Również w przestrzeni dialogicznego napięcia metodologii i metodyki odkryte przez Hansa-Georga Gadamera prawidłowości mają znaczenie, szczególnie jako grunt umożliwiający wprowadzanie poza-logicznych odniesień, dla których w procedurach metodycznych powinno znaleźć się określone *ratio*<sup>31</sup>.

W ramach teologii fundamentalnej przestrzenią poszukiwań przed-założeń powinna być nie tylko sytuacja kulturowo-społeczna odbiorców Objawienia, ale i taka interpretacja Objawienia, która na dzisiejsze czasy stanowi trwały odnośnik tego, co Bóg objawił, a Kościół do wierzenia podaje<sup>32</sup>. Wydaje się, iż najbardziej adekwatnym środowiskiem prowadzonych w tym aspekcie badań powinno być nauczanie Soboru Watykańskiego II. Ojcowie soborowi w konstytucjach, dekretach i deklaracjach w nowy sposób ujęli problematykę Objawienia, dzieło Jezusa Chrystusa, jego trwanie w Kościele. Zwrócili też uwagę na ludzkie czasowe doświadczenie i samego człowieka, który jest adresatem Objawienia. Pamiętając o metodycznej problematyce naszej pracy, trzeba stwierdzić, że nie zawsze będzie chodziło o dosłowną treść soborowych dokumentów, częściej o sposób podejścia do szczegółowej tematyki. Przyjmujemy kolejne podstawowe założenie, że przestrzeń wyznaczona przez nauczanie Ojców soborowych powinna być ciągłym odniesieniem i zarazem miejscem weryfikacji przedstawianego projektu badawczego.

Wielość stosowanych metod w naukach teologicznych czyni nietrywialnym pytanie o przed-założenia każdej z nich i pozwala stawiać pytanie o możliwość odnalezienia wspólnego źródła czy fundamentu, który niekoniecznie musi podlegać prawom logiki formalnej, a nawet prawom logik wielowartościowych<sup>33</sup>. Czyni również interesującym pytanie o wspólny tym naukom całościowy ogląd i *télos* (telos). Ze względu na specyficzny *przedmiot* badań teologii trzeba zawsze pamiętać, że to niepoznawalny do końca Bóg jest Początkiem i Celem wszystkiego i tylko On, jako wychodzący ku

<sup>30</sup> Por. KO 7-12; 21; 24-25; Jerzy Cuda, *Wiary godna antropologia. Hermeneutyczny zarys teologii fundamentalnej*, dz. cyt.

<sup>31</sup> Łacińskie *ratio* posiada wiele znaczeń przydatnych dla określenia hipotezy wyjaśniającej; jest to między innymi: obrachunek, proporcja, rozumowanie, teoretyczne zastanawianie, wyjaśnianie, przyczyna, powód, pokazanie przyczyn postępowania (kogoś), zasada główna, podstawa, prawo, sposób budowy, struktura, metoda, sposób zrobienia (czegoś), sposób myślenia itp., por. *Ratio*, w: *Słownik łacińsko-polski*, t. 2, red. Józef Korpany, Warszawa, Wydawnictwo Szkolne PWN 2003, s. 608-609.

<sup>32</sup> Por. KKK 1842: „Dzięki cnocie wiary wierzymy w Boga i wierzymy w to wszystko, co On nam objawił, a co Kościół święty podaje nam do wierzenia”.

<sup>33</sup> Jako swoiste *exemplum* wielości metod stosowanych w teologii może posłużyć poświęcony im zeszyt, *Studia nauk teologicznych PAN*, red. Marian Rusecki, t. 2, Lublin, Wydawnictwo KUL 2007, odnośnie do pojęcia *logiki wielowartościowej* por. Adam Grobler, *Metodologia nauk*, Kraków, Aureus-Znak, 2006, s. 219-122.

człowiekowi<sup>34</sup>, jest fundamentem, który harmonizuje i spaja wszelkie ludzkie wysiłki służące poznaniu Prawdy. Tylko dzięki rozeznaniu, w tym aspekcie, fundamentów ludzkich działań i horyzontów poznawczych można uciec od tendencji zamykających i wyznaczających nieusuwalny koniec i kres<sup>35</sup>. Szukanie warunków takiej ucieczki można uznać za zadanie metodologiczne teologii fundamentalnej i w ramach tak określonego zadania trzeba szukać odpowiednich ku temu narzędzi badawczych, co jest zadaniem metodyki i trudno tu dodać określenie teologiczne, ponieważ, jak wspomniano wcześniej, metoda jest narzędziem i dopiero jej użycie w określonym celu pozwala na uszczegółowiające dookreślenia. Każda z metod może być użyta w różnych kontekstach, ważne jest natomiast, by szczegółowo określić warunki jej stosowalności.

## Sposoby ujęcia problematyki

Tworząc projekt badawczy naukowcy nie zawsze zastanawiają się nad sposobami ogarniania i przedstawiania całości danych o obserwowanych czy dedukowanych fenomenach. W konstruowaniu metody badawczej, mówiąc najogólniej, mają udział dwa rodzaje myślenia, tak zwane *myślenie liniowe* i *myślenie modelowe*, określane czasami jako systemowe czy obiektowe. W ramach rozważanej problematyki metodycznej należy zadać pytanie, jak będziemy rozumieli pojęcie *myślenie liniowe* oraz *myślenie modelowe/systemowe*<sup>36</sup>?

<sup>34</sup> Przyjmujemy koncepcję Objawienia w perspektywie historiozbowczej wyakcentowaną w nauczaniu Kościoła w dokumentach Soboru Watykańskiego II. Por. KO; oraz koncepcję Objawienia w misji *ad intra*: Marian Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, Kraków, Dehon 2007, s. 94-124; i koncepcję Objawienia w ramach misji *ad extra*: Ireneusz S. Ledwoń, „... i nie ma w żadnym innym zbawienia”. *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*, Lublin, WT KUL JP II 2006, s. 459-522.

<sup>35</sup> Można powiedzieć, że cele w naukach matematyczno-przyrodniczych mają tendencje zamykające, nie tak jak teologia czy filozofia; por. Grzegorz Heckert, *O nabożeństwie, które jest w istocie napaścią*, w: *Prawda – zaufanie – wspólnota*, red. Elżbieta Kotkowska, Małgorzata Wiertelowska, Poznań, WT UAM 2006, s. 142.

<sup>36</sup> Myślenie systemowe (ang. *systems thinking*), inaczej określane jako myślenie w kategorii systemów, obiektów czy modeli (stąd równoważne określenie: myślenie modelowe). Pozwala na obserwację i analizę otaczającej człowieka rzeczywistości, jako układu i relacji pomiędzy modelami, obiektami, strukturami oraz umożliwia rozważania na temat całej obserwowanej struktury. Peter M. Senge, w swojej pracy dotyczącej ludzkich możliwości twórczego myślenia i działania posługuje się pojęciem myślenie systemowe i stwierdza: „Myślenie systemowe jest dyscypliną widzenia całości”: *Piąta dyscyplina. Teoria i praktyka organizacji uczących się*, tłum. Helena Korolewska-Mróż, Kraków, Oficyna Ekonomiczna Wolters Kluwer Polska 2006, s. 86-91, 406-409. Uważa się, że tego typu myślenie jest cechą ludzi twórczych i wybitnych. Obecnie heurystyka bada warunki, w których takie działanie można uczynić

Rozpoczniemy od przedstawienia pojęcia znanego, lepiej rozpoznawanego, czyli jak rozumiemy termin *myślenie liniowe*. By podać jak najbardziej skrótową definicję, charakteryzuje się ono szukaniem związków przyczynowo-skutkowych<sup>37</sup>. Jest to sposób podejścia do zagadnienia, w którym złożony problem rozkłada się na składowe czynniki, następnie poddaje się je analizie, dokonuje potrzebnych działań, po czym wyciąga wnioski, które syntetyzuje się z określoną hipotezą czy teorią. Celem tak prowadzonego rozumowania najczęściej jest doprowadzenie do przewidywania i wpływania na opisywane zjawiska. Ten sposób postępowania wchodzi w skład wielu metod badawczych i nazywany jest często analityczno-syntetycznym. Kolejne kroki podlegają prawom logiki formalnej lub logikom wielowartościowym. Jest to najbardziej znany i przyswojony sposób postępowania, ponieważ do tego typu myślenia, analityczno-krytycznego, najczęściej wdraża współczesny system edukacyjny<sup>38</sup>. Myślenie liniowe pozwala na organizację wiedzy w sposób systematyczny i wynikowy, ma jednak swoje ograniczenia pochodzące z ludzkich możliwości poznawczych. Nie wnikając zbyt w szczegóły możemy powiedzieć, że struktura poznawcza człowieka nie pozwala mu jednocześnie skupiać się na detalach i myśleć o całości, w którą dane detale są zatopione<sup>39</sup>.

Stworzenie spójnej teorii wyjaśniającej lub opisującej daną rzeczywistość jest celem każdego działania naukowego, w którym wykorzystuje się zdolności człowieka do analizy szczegółów i syntetyzowania całości, do łączenia wielu faktów w modele<sup>40</sup>, które pozwalają na lepszy wgląd w same fakty. Ta zdolność wyjaśniająca wobec napływających do ludzkiej świadomości bodźców została wykorzystana w tak zwanym myśleniu modelowym. Jest ono związane z ludzką umiejętnością tworzenia spójnych, wszechobejmujących

---

bardziej prawdopodobnym, przykładowo poprzez pracę zespołową. Por. Jan Antoszkiewicz, *Metody heurystyczne*, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Ekonomiczne 1982; tenże, *Zadanie, metoda, rozwiązanie. Techniki twórczego myślenia*, zbiór 3, red. Andrzej Góralski, Warszawa, PWN 1980, s. 56–95.

W dalszym ciągu niniejszej pracy przyjmujemy określenie: myślenie modelowe, jako że za B. Lonerganem i Ianem Barbour'em będziemy się posługiwać pojęciem modelu a nie sytemu czy obiektu.

<sup>37</sup> Chodzi o typ rozumowania w kluczu racja i następstwo, przesłanka i konkluzja.

<sup>38</sup> Por. Louise Spear-Swerling, Robert J. Sternberg, *Jak nauczyć dzieci myślenia*, tłum. Olga i Wojciech Kubiński, Gdańsk, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne 2003, s. 14–19.

<sup>39</sup> Przedstawiając problem obrazowo, nie potrafimy jednocześnie skupiać uwagi na lesie i konkretnym drzewie. Do opisu konkretnego *drzewa* jak najbardziej stosowna jest metoda myślenia liniowego, natomiast gdy pragniemy uchwycić holistyczną wizję lasu, lepiej zwrócić się w stronę myślenia modelowego.

<sup>40</sup> Ian G. Barbour wyróżnia cztery podstawowe typy modeli w naukach: logiczny, doświadczalny, matematyczny, teoretyczny. Szerzej na ten temat w dalszej części pracy. Por. *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, dz. cyt., s. 41–64.

wizji otaczającej rzeczywistości i obserwatora w niej zatopionego<sup>41</sup>. Pragnąc opisać rzeczywistość, człowiek poznaje niezliczoną ilość szczegółów. Szczegóły te układają się w skomplikowane przedmioty, struktury lub relacje między nimi<sup>42</sup>. Racjonalne i zamierzone panowanie nad wszystkimi obserwowanymi szczegółami i związkami pomiędzy nimi jest praktycznie niemożliwe dla ludzkiej świadomości. To, co człowiek potrafi, to wznieść się na wyższy poziom panowania nad obserwowaną złożonością. Potrafi w sposób podświadomy i intencjonalny odnosić poznane detale do całości (i odwrotnie), następnie opisywać ich wzajemne relacje. Potrafi nowo poznawane szczegóły włączać w istniejące już schematy/struktury interpretacyjne, tak by nowa *informacja* zakorzeniła się w przestrzeni istniejących związków. Nie bez znaczenia są tu wspomniane wyżej przed-sądy, i przed-założenia<sup>43</sup>. W przestrzeni badań naukowych dzięki tym procesom tworzą się nowe opinie, hipotezy, które uwiarygodnione i zweryfikowane stają się teoriami. Myślenie modelowe ma nieocenione znaczenie w pierwszym etapie kreacji twórczej, jest wstępnym warunkiem ujęcia nowych problemów lub oryginalnego przedstawienia już istniejących.

Wzajemne relacje pomiędzy możliwością dotarcia do szczegółu a ogłędem całości są bardzo ważne dla problematyki przedstawianej pracy, jako próby skonstruowania zasad tworzenia metody integralnej w teologii. Tworzenie metody integralnej pozwoli na opisanie przestrzeni relacji specyficznego określonego doświadczenia ludzkiego wobec odczytanego Bożego Objawienia i wobec Boga, który wychodzi ku każdemu człowiekowi. Jest to obszar czy przestrzeń oddziaływań, w której nie jesteśmy w stanie bezpo-

---

<sup>41</sup> Jest to niezmiernie ciekawe zagadnienie, na ile każda z tych wizji poddaje się kulturowym, społecznym czy naukowym weryfikacjom, temat ten wykracza jednak poza ramy tej pracy.

<sup>42</sup> Prosty przykładem tej zdolności jest obserwacja sześcianu. Nigdy nie widzimy całej figury w przestrzeni. Na bazie wcześniejszych doświadczeń (przed-sądów) tworzymy w umyśle obraz sześcianu ścian figury, mimo że maksymalnie możemy zobaczyć trzy.

<sup>43</sup> Tak obrazowo można przedstawić działanie i tworzenie się ludzkiej pamięci, dzięki której wszystkie procesy myślowe są w ogóle możliwe. Część z tych procesów dzieje się w podświadomości w sposób całkowicie niekontrolowany. Naszą podświadomość programują też uwarunkowania kulturowe, społeczne i wcześniej zdobyta wiedza. Można powiedzieć, ale z dość dużym skrótem myślowym, że w efekcie opisanych działań człowiek otrzymuje na wyjściu *obraz* tego, co poznaje, który może go satysfakcjonować lub nie, analiza tegoż *obrazu* i jego komunikatywna werbalizacja może być nazwana «dziełem». Na temat biologicznego kształtowania się ludzkiej pamięci por. Rita Carter, *Tajemniczy świat umysłu*, tłum. Bogdan Kamiński, Poznań, Oficyna Wydawnicza „Atena”, 1999, s. 159-166.

Na temat badań współczesnej psychologii dotyczącej poznawania świadomego i nieświadomego, wiedzy ukrytej oraz intuicji, inkubacji i wglądu w ukryte myślenie, zob. *Utajone poznanie. Poznawcza psychologia nieświadomości*, red. Geoffrey Underwood, tłum. Robert Balas, Aleksandra Słabosz, Gdańsk, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne 2004.



średnio wykazać<sup>44</sup> wzajemnego wynikania/przenikania obu rzeczywistości, choć ich skutki są bezpośrednio obserwowalne.

Zarówno temat główny, jak i dopowiedzenia w podtematach odnoszą nas, poprzez obserwowalną rzeczywistość, ku temu, co rozpoznane czy rozeznane ostatecznie jako tajemnica i niemożliwe do przedstawienia lub interpretacji tylko metodami opartymi na myśleniu liniowym. Wyznaczenie warunków czy *granic* wyodrębnionego obszaru badawczego wymaga dookreślenia wielu wyznaczników, czynników, aspektów i ich wzajemnych relacji. Ilość szczegółów, które należy wziąć pod uwagę, wyklucza ich pełne rozeznanie, tak by spełnić warunek przewidywania i wpływania na opisywane zjawiska. W takich sytuacjach, jak już wspomnieliśmy, nauka radzi sobie, tworząc modele, projekty czy systemy, wykorzystując naturalne możliwości człowieka do wznoszenia się ponad ogląd szczegółów, wykorzystując to, co zostało nazwane myśleniem modelowym. W naukach społecznych panuje przekonanie, że dla osiągnięcia celu rzeczą dobrą jest podejmowanie prób analizy każdego elementu rozpatrywanego problemu, ale okazuje się, że nie jest to czynność zawsze konieczna. Nasza podświadomość na bazie myślenia modelowego prawidłowo interpretuje określoną rzeczywistość nawet przy braku dostatecznej ilości danych, i umożliwia osiągnięcie rozpoznawanego celu<sup>45</sup>.

Tym samym wykazaliśmy konieczność wykorzystania myślenia modelowego w naszych badaniach, które będzie jak najbardziej przydatne w aspekcie metodycznym naszej pracy. Pomaga ono w objęciu całości związków i pozwala na interpretację tego, co niedookreślone lub wieloaspektowe, dynamicznie zmienne. Myślenie modelowe nie jest nowym typem działalności człowieka, jednak dopiero w XX wieku zostało poddane naukowej analizie w ramach heurystyki<sup>46</sup>. Wcześniej było traktowane jako sztuka, do której

---

<sup>44</sup> Nie potrafimy podać czegoś na kształt algorytmu, czyli nie da się zastosować powtarzalnego rozumowania wynikowego, odpowiadającego na pytanie *skąd to wiem?*

<sup>45</sup> Por. Peter M. Senge, *Piąta dyscyplina. Teoria i praktyka organizacji uczących się*, dz. cyt., s. 186–187.

<sup>46</sup> Heurystyka bada strategię ludzkiego myślenia, która zwiększa szanse na znalezienie optymalnego czy zadowalającego rozwiązania poprzez wyznaczanie kierunków myślenia twórczego, choć nie zapewnia rozwiązania. Myślenie systemowe/modelowe obecnie jest w ramach heurystyki badane i promowane. Przynosi bowiem wymierne efekty szczególnie w pracach tak zwanego biznesu i menedżerstwa przy opracowywaniu strategii działania danej firmy. Peter M. Senge w swojej książce *Piąta dyscyplina*, (dz. cyt.) wyróżnił pięć dyscyplin określających ludzkie twórcze działania w rozwiązywaniu problemów poprzez tworzenie organizacji samo-uczącej się; są to: mistrzostwo osobiste, modele myślowe (inaczej schematy interpretacyjne), wspólna wizja, zespołowe uczenie się, myślenie systemowe. To ostatnie jest takim typem myślenia, które pozwala na odnoszenie wszystkich szczegółów do całości bez zatracania ważności i swoistości tych szczegółów. Dość łatwo zauważyć analogie do koncepcji życia duchowego w zakonach czy zgromadzeniach, choć nie wszyscy autorzy świadomie to wykorzystują. W Polsce przykładowo Ryszard Stocki, psycholog z Uniwersytetu Jagielloń-

mają dostęp tylko jednostki wybitne w dziedzinie sztuki, techniki i nauki. Działań metodycznych określanych jako myślenie modelowe nie można się nauczyć z książek, można je opisać i taki jest cel pierwszej części niniejszej pracy. By opanować myślenie modelowe, konieczna jest praktyka; sytuacja jest podobna, jak z nauką jazdy na rowerze czy grą na instrumencie, znajomość zasad wspomaga umiejętność, ale ich nie zapewnia. Wykorzystywane umiejętności powinny być tak opanowane, by nie przeszkadzały, a pomagały w działaniach metodologicznych. Kierowca, który ciągle myśli, jak zmieniać biegi, nie tylko daleko nie zajędzie, ale jest jeszcze zagrożeniem dla innych użytkowników drogi. Dlatego w działaniach metodycznych konieczna jest praktyka i jest ona podstawą pozyskiwania umiejętności określanych jako warsztat pracy, dzięki któremu wspomagane są metodologiczne działania. Czy warto w takim razie teoretycznie opisywać to, co powinno być praktycznie stosowane? Warto, ale z pewnym zastrzeżeniem, by potraktować wskazówki metodyczne jako przykładowy opis tego, jak samodzielnie przenieść się świadomie w obszar myślenia modelowego. Tego typu działania trzeba wykonywać nie po to, by inni mogli niewolniczo naśladować opisane procedury, ale po to, by otrzymali wskazówki czy kierunki możliwości własnego rozwoju.

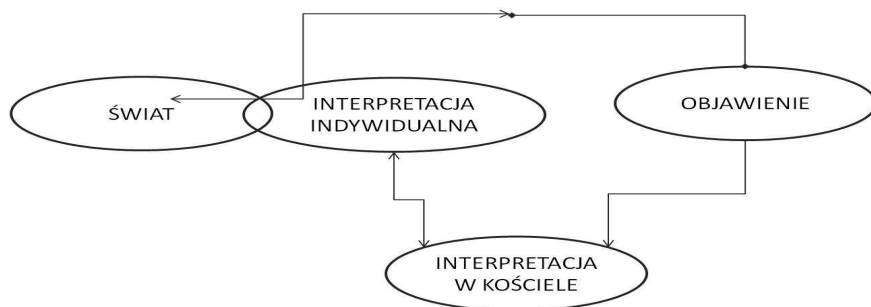
Myślenie modelowe, dzięki całościowemu objęciu relacji pomiędzy szczegółami oraz poprzez uwzględnienie dynamicznej zmienności, wykracza poza struktury liniowe dowodzenia czy uzasadniania. Pozwala uwzględniać wpływ badań nad obiektem na sam badany obiekt, co w opisie relacji pomiędzy Bogiem wychodzącym ku człowiekowi a człowiekiem czy wspólnotą Kościoła jest nie do przecenienia. Obrazuje to tak zwana pętla sprzężenia zwrotnego. Przyjęcie takiego schematu interpretacyjnego pozwala przedstawić wzajemne oddziaływania w relacji *badacz – interpretacja Objawienia* bez uwzględniania zbyt dużej liczby szczegółów (por. rys. 1).

Opis powstałego diagramu w najprostszej formie może wyglądać następująco. Objawienie jako obiektywna rzeczywistość skierowane jest ku człowiekowi, dokonuje się również poprzez świat (rozumiany bardzo szeroko)<sup>47</sup>. Człowiek reflektujący swoje życie i działania w świecie pozostaje

---

skiego, zajmuje się teologią uczestnictwa w duchu Karola Wojtyły i łączy to z metodami działania współczesnego biznesu oraz duchowością ignacjańską. Wspominamy o tym, by pokazać, jak w przestrzeni *praxis* przenikają się wielowiekowe osiągnięcia chrześcijaństwa i potrzeby działania na rynkach ekonomicznych; por. *Współczesne techniki zarządzania. Podręcznik dla organizacji służebnych*, Kraków, Stowarzyszenie Chrześcijańskich Dzieł Wychowania 1995, s. 25–27; tenże, *Zarządzanie dobrami*, Kraków, WAM 2003; w obszarze filozofii również prowadzi się badania nad sposobami uprawdopodobnienia korzystnych wyników naukowotwórczych, rozpatrując integralnie wynik poznania i dyskurs, który do niego prowadzi; por. Jan Hartman, *Heurystyka filozoficzna*, Wrocław, Wydawnictwo Leopoldinum 1997.

<sup>47</sup> Por. List św. Pawła Apostoła do Rzymian.



Rys. 1. Sprzężenie zwrotne w powstawaniu interpretacji Bożego Objawienia

pod wpływem zarówno Bożej łaski, jak i tak zwanego świata. Do tych relacji włącza się również ludzki wysiłek, nie bez wpływu łaski, w odczytaniu słowa Bożego. Ludzka interpretacja rzeczywistości może powstawać jako współpracująca z Bożym działaniem, wtedy mówimy o dodatnim sprzężeniu zwrotnym, jak również w sprzeciwie wobec niego, wtedy mówimy o oddziaływaniu ujemnym<sup>48</sup>. Rysunek oraz powyższy opis stanowią integralną całość i są przykładem przedstawiania efektów myślenia modelowego, a na tym etapie pracy służą zobrazowaniu teoretycznego wywodu uzasadniającego skierowanie ku myśleniu modelowemu<sup>49</sup>.

Przedstawiony schemat interpretacyjny pozwala ustrukturyzować poważną trudność, jaka wyłania się w opisie dwóch oddziałujących, w dialektycznym napięciu, fenomenów. Przedstawiliśmy go w tym miejscu, by praktycznie pokazać, jak zamierzamy włączać ciągłą zmienność badanych obiektów w proces interpretacyjny, jako ważną składową cechę opisu. Nie zmienia to faktu, że trudność badawcza pozostaje. Z tą obiektywnie istniejącą przeszkodą przyjdzie nam się zmierzyć w całej pracy. Jest to trudność poważna i trzeba ją wyakcentować, od jej zaakceptowania zależy jasność prowadzonych wywodów. Jak już wspomniano wyżej, człowiek nie ma możliwości skupiania się jednocześnie na całości i szczegółach. Zasada ta dotyczy również komunikatywnego przedstawiania wyników myślenia modelowego. W tej materii badacz zmuszony jest przedstawiać albo opis całości, albo opis szczegółów lub ich wzajemnych relacji. Tak więc zdolność myślenia modelowego nie oznacza jeszcze zdolności przekazywania myśli,

<sup>48</sup> W naukach technicznych i zarządzaniu *sprzężenie zwrotne* określane jest jako proces bezpośredniego lub pośredniego oddziaływania wyników tych procesów na ich kolejne fazy. W naszym ujęciu oznacza, że podmiot działający uwzględnia w kolejnych decyzjach efekty swoich poprzednich decyzji, świadomie lub nieświadomie.

<sup>49</sup> W dalszej części pracy stanie się ono powszechną praktyką w poszukiwaniu działań operacyjnych czy określaniu procedur badawczych.

które dzięki temu powstają. Powtórzmy: jest to zasadnicza trudność, ponieważ to, co dzieje się i przedstawia w umyśle badacza jako jedna całość, spójna i koherentna wizja w sposobie przekazu musi zostać rozbite na trzy aspektowe podejścia: ogląd całości, analiza szczegółów i opis występujących relacji, z ciągłym dopowiedzeniem, że jest to zabieg metodyczny, a chodzi o całościowy ogląd opisywanej rzeczywistości. Również tutaj szuka się odpowiednich rozwiązań. Przyjmując zasadę, że obraz mówi więcej niż 1000 słów, przedstawia się omawianą rzeczywistość poprzez schematy, modele przestrzenne czy, w dobie komputeryzacji, tak zwane wizualizacje<sup>50</sup>. Fakt trudności opisowych i komunikacyjnych nie powinien przysłaniać korzyści płynących z możliwości, które daje myślenie modelowe. Dzięki niemu łatwiej uchwycić problem w holistycznej wizji. Dzięki badaniom wykorzystującym myślenie modelowe jaśniej i precyzyjniej ukazują się cele i koncepcja całości działań.

Podsumowując: myślenie modelowe pozwala skupić się na związkach, oddziaływaniach, relacjach, odniesieniach poszczególnych części z całością, tak by nie koncentrować się na możliwych do pominięcia szczegółach. Pozwala ono włączyć obserwowalną zmienność w czasie w badane struktury. Widzenie wzajemnych relacji, a nie poszczególnych fenomenów, pozwala obserwować i interpretować ciągle zmienną całość, a nie tylko statyczny obiekt, jak to się dzieje w przypadku myślenia liniowego<sup>51</sup>. Jednocześnie dynamiczne odniesienia części do całości pozwalają na pełny wgląd w szczegóły, ponieważ są one wpisane w strukturę rozpracowywanego czy tworzonego modelu. Myślenie modelowe umożliwia to, co w myśleniu liniowym jest wykroczeniem poza dziedzinę zastosowań. Pozwala wyjść w inną przestrzeń niż ta objęta tworzonym czy opisywanym modelem, ponieważ cechą modeli wykorzystywanych w naukach jest ich otwartość i możliwość zastosowań nietypowych czy zgoła w całkowicie innych obszarach oglądu rzeczywistości. Dzięki myśleniu modelowemu można zastosować praktycznie metodyczne zalecenie Alberta Einsteina podane w słynnym cytacie: *Nie możemy rozwiązywać problemów za pomocą tego samego rodzaju myślenia, który kiedyś je stworzył*<sup>52</sup>. Ten postulat metodyczny jest nie do przecenienia w obsza-

---

<sup>50</sup> Jako przykład może posłużyć opis pętli sprzężenia zwrotnego podany powyżej, lub rys. 1. Sprzężenie zwrotne w powstawaniu interpretacji Bożego Objawienia.

<sup>51</sup> Zasadniczą różnicę pomiędzy oboma sposobami podchodzenia do rozwiązywania problemów można przedstawić następująco. W efekcie myślenia liniowego dążymy do ustalenia obiektu, do likwidacji dotyczącej go zmienności, by jak najściślej opisać badany obiekt. Dzięki myśleniu modelowemu potrafimy badać tę zmienność, która *przeszkadza* w myśleniu liniowym.

<sup>52</sup> „We can't solve problems by using the same kind of thinking we used when we created them”. Słowa te wypowiedziane były najprawdopodobniej w kontekście opanowania przez człowieka energii jądrowej. Istnieją jeszcze dwa warianty tegoż powiedzenia, również często

rze problematyki przedstawianej pracy. Ludzkie doświadczenia, powstałe w relacji ze świadomie przeżywaną transcendencją i wyrażone na zewnątrz, takiego typu postępowania metodycznego wymagają przy próbie ich naukowej interpretacji. Szczególnie, że trzeba zinterpretować oddziaływanie dwóch wieloaspektowych i wymiarowych rzeczywistości, którymi są indywidualne doświadczenie wiary i interpretacja Objawienia odczytanego we wspólnocie Kościoła.

Myślenie modelowe w teologii jest właściwie przeniesieniem nazwy do znanej już rzeczywistości, odnoszenia znanych szczegółów do całości nawet wtedy, gdy trudno pokazać wynikanie krok po kroku. Wmyślanie się w tajemnicę Objawienia, próba zwerbalizowania tego, czego nie da się ludzkim językiem wyrazić, niejako wymusiło na teologach ten sposób myślenia, a Sobór Laterański IV sformułował metodologiczną zasadę weryfikacyjną, by ukierunkować ludzkie zdolności poznawcze wobec Tajemnicy. W mówieniu o Bogu każde podobieństwo jest jeszcze większym niepodobieństwem, *między Stwórcą a stworzeniem nie można dopatrzeć się tak wielkiego podobieństwa, żeby nie trzeba było widzieć większej pomiędzy nimi różnicy*<sup>53</sup>. Warto podkreślić, że u każdego z wielkich teologów da się ten sposób myślenia zauważyć, jakkolwiek nieliczni podejmowali próby jego analizy czy przedstawienia. Jest on do odczytania z rezultatów tegoż myślenia, czyli ich dzieł<sup>54</sup> i budzi podziw w przedstawionym efekcie jako spójna, zharmonizowana wizja świata, (odpowiadająca osiągnięciom nauki w danym czasie) zanurzonego w tym świecie człowieka w relacji pomiędzy nim a objawiającym się w historii Bogiem.

Wgłębianie się w tematykę badawczą z wykorzystaniem myślenia modelowego domaga się specyficznego ujmowania przedstawianej problematyki. Można je porównać do wspinania się po spirali<sup>55</sup>. Zataczamy

---

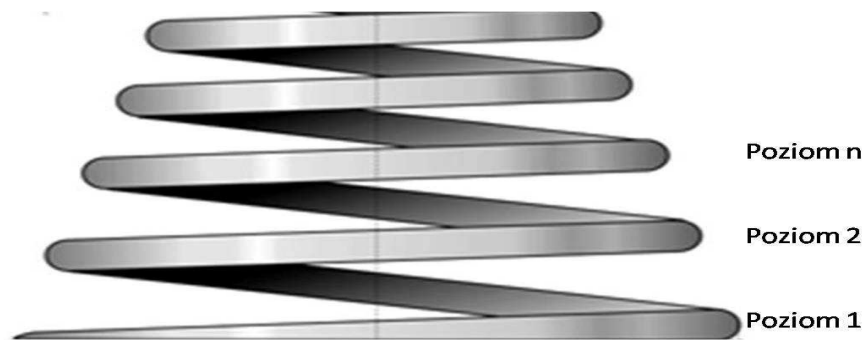
cytowane w Internecie i przypisywane Albertowi Einsteinowi: „The significant problems we face cannot be solved at the same level of thinking we were at when we created them. No problem can be solved from the same consciousness that created it”. Cytaty te weszły tak bardzo w popularny obieg, że wielu je cytuje bez podania pierwszego źródła.

<sup>53</sup> Kontekst przedstawionej myśli: „*Bądźcie doskonali doskonałością łaski, jak Ojciec wasz niebieski doskonały jest doskonałością natury, czyli każdy na swój własny sposób, ponieważ pomiędzy Stwórcą a stworzeniem nie można dopatrzeć się tak wielkiego podobieństwa, żeby nie trzeba było widzieć większej pomiędzy nimi różnicy*”; *Dokumenty Soborów Powszechnych, Sobór Laterański IV, Konstytucja 2, 7*, red. Arkadiusz Baron, Henryk Pietras, Kraków, WAM 2003, s. 229; por. też *Dokumenty Soborów Powszechnych, Sobór Konstantynopoliński III, Wykład wiary*, 17, tom 1, s. 321; KKK 43.

<sup>54</sup> Ponownie można wykazać efektywność zasady myślenia wstecznego: „Skoro mamy odpowiedź, to jak brzmi pytanie?”. Por. s. 43 niniejszej pracy.

<sup>55</sup> Zestawienie pojęć «wgłębianie» i «wspinanie» nie jest obce duchowości chrześcijańskiej, droga duchowa zgłębiająca wnętrze człowieka często była porównywana do wchodzenia na górę. Por. mistyczne dzieła św. Jana od Krzyża (*Droga na górę Karmel*, [online], [dostęp 26.12.2009], dostępne w WWW, <http://www.voxdomini.com.pl/duch/mistyka/jk/dr-spis>).

krąg/kręgi, ale nie znajdujemy się dosłownie w tym samym miejscu, tylko o stopień wyżej. Ta sama problematyka podlega ciągłemu dookreślaniu od przyjęcia granic badawczych po ciągłe uwzględnianie nowych aspektów czy punktów widzenia. Rzeczywistość interpretowana przez badacza jest opisywana w kolejnych przybliżeniach, przez co nabiera nowych treści i dodaje nowe perspektywy. Wznoszenie się po spirali obrazuje zasadę, by skupiając się na szczegółach, nie zatracić wizji całości, a ogląd całości nie powinien zagubić szczegółów (rys. 2).



Rys. 2. Metodyczna spirala skupiona wokół głównej problematyki

Ten przedstawiony schematycznie zabieg metodyczny, obok opisanego wyżej «sprzężenia zwrotnego», przyjmujemy jako podstawowe zasady ujmowania «przedmiotów badawczych». W konstruowaniu procedur badawczych, w niniejszej pracy, będziemy *zataczali kolejne kręgi* w dookreślaniu i precyzowaniu instrumentarium badawczego.

## Rola modeli w naukach

*Modele oparte są na analogii, możliwe do rozwinięcia i stanowią niepodzielną całość pojęciową<sup>56</sup>.*

Myślenie modelowe, czy inaczej systemowe lub obiektowe, można stosować w wielu różnych przypadkach oraz do analizy szerokiego spektrum problemów naukowych czy egzystencjalnych. By mogło się ono stać bardziej

htm) oraz św. Grzegorza z Nyssy (*Alegoryczne objaśnienie żywota Mojżesza*, w: *Św. Grzegorz z Nyssy. Wybór pism*, tłum. Tadeusz Sinko, Warszawa, PAX 1963, s. 36–46; tenże, *Życie Mojżesza*, tłum. Stanisław Kalinkowski, seria Źródła Myśli Teologicznej, Kraków, WAM 2009).

<sup>56</sup> Ian G. Barbour, dz. cyt., s. 47.

komunikatywnym, w jego ramach konstruuje się procedury badawcze oraz konkretne modele i bada ich zdolność wyjaśniającą lub interpretacyjną. Problematyką użyteczności konstruowania modeli dla rozważań rozwijających zakres wiedzy naukowej, również w religii, zajmował się Ian G. Barbour. Wyniki badań przedstawił w książce *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych religii*<sup>57</sup>. W niniejszej pracy przyjmujemy jego rozumienie roli modeli dla naukowego badania opracowywanego zadanego problemu, ponieważ zgadza się ono z pojmowaniem roli modelu w teologii przez Bernarda J.F. Lonergana. Zasady przyjęcia roli modeli obu naukowców da się również zastosować do interpretacji rozeznaczonych przez filozofię hermeneutyczną przed-sądów i przed-założeń, czyli presupozycji, które – można powiedzieć – dzieją się w umyśle naukowca na bazie myślenia modelowego. Na początek należy odpowiedzieć na pytanie: jak będziemy rozumieli pojęcie *model*? i jaka będzie jego rola w prowadzonych badaniach.

Nikt nie podejmuje działań naukowych w próżni i zawsze można wykazać zakorzenienie badacza w istniejących wcześniej koncepcjach. Powiedzenie Bernarda z Chartres, zobrazowane na witrażach w miejscowej katedrze jest ciągle aktualne: *Jesteśmy kartami, którzy wspięli się na ramiona olbrzymów. W ten sposób widzimy więcej niż oni, ale nie dlatego, żeby wzrok nasz był bystrzejszy, albo wzrost słuszniejszy, ale dlatego, iż oni podnoszą nas o całą swoją gigantyczną wysokość. Pamiętając o tym założeniu metodycznym, świadomie przyjmujemy, że w opisie skomplikowanych i wielowymiarowych rzeczywistości będziemy działać na już istniejących teoretycznie opracowanych modelach, schematach interpretacyjnych i jednocześnie tworzyć nowe meta-modele. Już sam wybór modeli cząstkowych jest działaniem w ramach myślenia modelowego. Tworząc zasady ich doboru w pewnym sensie projektujemy *myślenie modelowe o myśleniu modelowym* i można w tym ciągu uzasadnień cofać się w nieskończoność. Myślenie dedukcyjne w dyskursie dialektycznym nie ma procedur pozwalających w ramach tego działania przerwać ten nieskończony ciąg<sup>58</sup>. Powstaje pułapka metodyczna, którą tylko arbitralne racje zewnętrzne mogą zatrzymać<sup>59</sup>. Przyjmujemy, iż zamie-*

---

<sup>57</sup> Dz. cyt.

<sup>58</sup> Mamy tu przykład konieczności zastosowania przytoczonego powyżej powiedzenia Alberta Einsteina „Nie możemy rozwiązywać problemów za pomocą tego samego rodzaju myślenia, który kiedyś je stworzył”.

<sup>59</sup> Gdyby stosować metodycznie dialektyczne *cofanie*, to wpadamy w błędne koło nieskończonego dyskursu, które trzeba przerwać, a możemy to zrobić, opierając się nie na zasadach logiki, ale ze względu na przyjęty arbitralnie koniec, tegoż cofania. Problemy metodyczne wynikające z takiego ujęcia problemu badawczego, w aspekcie dążenia do prawdy, przedstawił Paweł Florenski w liście drugim zatytułowanym *Wątpienie*, w książce *Filar i podpora prawdy. Próba teodycei prawosławnej w dwunastu listach*, dz. cyt., s. 19–46.

rzamy skonstruować teoretyczny model interpretacyjny, na bazie istniejących już modeli i modeli teologicznych<sup>60</sup>, dzięki któremu zostanie otwarta droga ku poszukiwaniu zasad określenia, czy dana interpretacja rzeczywistości może stać się miejscem teologicznym w przestrzeni eklezjalnej.

Czym jest model? Można powiedzieć, iż każdy posiada intuicyjne rozeznanie. Jednak musimy dookreślić, czym jest model w nauce, w tym i w teologii, i pod jakimi warunkami nadaje się do interpretacji Objawienia w aspekcie przedmiotowym lub podmiotowym w każdym historycznym tu i teraz? Model, który ma stać się siatką podstawowych odniesień dla weryfikacji przed-sądów (presupozycji) oraz konstruowania weryfikowalnych wniosków, który ma pomóc w wyjaśnianiu relacji pomiędzy rozeznany w Kościele Bożym Objawieniem a zinterpretowanym ludzkim doświadczeniem?

Przystępując do dookreślania, czym jest w naszych badaniach model, należy stwierdzić, że w umyśle ludzkim dokonują się przedstawienia postrzeganej zmysłami rzeczywistości. Każdy tworzy w sobie wizje, obrazy tego, co do niego dociera poprzez mniej lub bardziej zharmonizowane reprezentacje. Ta ludzka zdolność świadomie została wykorzystana w matematyce i fizyce, później w sposób celowy zagościła we wszystkich naukach. Znaczenie modeli dla fizyki i religii opisał Ian Barbour w książce pod tytułem *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*<sup>61</sup>. W teologii różnorakie interpretacje historiozbawczego działania i ukazywania się Boga przy użyciu kategorii teologicznych również były określane jako modele. Przykładowo w Ewangeliach zawarte są różne modele soteriologiczne. Pozwalały one na uwzględnienie adresata Objawienia i rozwoju kulturowego danego czasu. Tadeusz Dola, wykazując komplementarność współczesnych modeli soteriologicznych niejako potwierdził użyteczność tej formy interpretacyjnej dla przybliżania zrozumienia tajemnicy Objawienia również we współczesnej teologii. Podobnie Marian Rusecki, zajmując się problematyką kryteriów wiarygodności Objawienia wykazuje, że każdy ze stosowanych modeli wiarygodności ma swoje braki i nie tylko potrzebne, ale i konieczne są ujęcia komplementarne<sup>62</sup>. Samo powstawanie czy interpretowanie istniejących modeli nie jest problemem, ale ich

---

<sup>60</sup> W pewnym sensie od strony metodycznej działania naukowca przypominają układanie «puzzli», a jeszcze bardziej stanięcie przed trudną, ale możliwą do rozwiązania zagadką, lub możliwą do przyjęcia tajemnicą. (w języku angielskim słowo *puzzle* niesie również te treści). Por. Elżbieta Kotkowska, *Kim jestem? Kim się staje?; Od praktyki do teorii; w: Ja – Wspólnota – w teorii i praktyce*, dz. cyt., s. 26–32.

<sup>61</sup> Dz. cyt.

<sup>62</sup> Marian Rusecki, *Modele uzasadnień wiarygodności chrześcijaństwa*, w: *Chrześcijaństwo jutra: materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej, Lublin 18–21 września 2001*, red. Marian Rusecki i inni, Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL 2001, s. 365–367.



zdolność wyjaśniająca tak, trzeba znaleźć warunki weryfikacji tworzonego modelu<sup>63</sup>. Najistotniejszym założeniem, które przyjmuje Ian G. Barbour, zajmując się problematyką tworzenia i wykorzystywania modeli w religii i fizyce jest uznanie, iż konstruowane modele są *częstkowym i prowizorycznym sposobem wyobrażania sobie rzeczywistości nieobserwowalnej*<sup>64</sup> i taka ich funkcja podlega naukowej weryfikacji.

W naukach wspomniany autor wyróżnia modele doświadczalne, logiczne, matematyczne i teoretyczne<sup>65</sup>. Pierwszy z nich ma zastosowanie we wszystkich naukach zbierających dane z doświadczeń, obserwacji, czyli wszędzie tam, gdzie źródłem danych jest eksperyment. Na drugim biegunie można umieścić modele logiczne, gdzie «danymi» do ich tworzenia są formalne systemy dedukcyjne i aksjomaty. Działania w tej przestrzeni są działaniami na ideach, na tak zwanych konstruktach umysłowych. Pomiędzy czysto doświadczalnymi i czysto intelektualnymi modelami znajdują się modele matematyczne i modele teoretyczne. Modele matematyczne za pomocą emblematicznego przedstawienia ilościowych wartości zmiennych pozwalają na jakościową interpretację zjawisk fizycznych czy społeczno-ekonomicznych. Głównym zadaniem modelu matematycznego jest możliwość przewidzenia skutków ilościowych zmian, dzięki emblematicznej reprezentacji określonych aspektów rzeczywistości. Współcześnie modele matematyczne, dzięki swej zadziwiającej skuteczności, są wprowadzane w bardzo szerokim zakresie wszędzie, gdzie tylko to jest możliwe. Jednak nie każda badana rzeczywistość da się *zmatematyzować*. Z tego względu wyróżnia się jeszcze czwarty typ modeli, tak zwane modele teoretyczne.

Według powszechnych definicji model teoretyczny to podobizna do oryginału, dzięki któremu można otrzymać lub ujawniać informacje o badanym obiekcie i otaczającej człowieka rzeczywistości<sup>66</sup>. Modele stosujemy wtedy, gdy opisywana rzeczywistość jest tak wieloaspektowa, że mówienie o niej domaga się przyjęcia arbitralnie jakiegoś zbioru czy systemu założeń, zdefiniowania pojęć i określenia wzajemnych zależności w ramach tworzonego systemu. Działania te pozwalają w sposób przybliżony, a jednak użyteczny, zracjonalizować opisywane zjawiska.

---

<sup>63</sup> Stąd tematyka pracy Tadeusza Doli, *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych*, dz. cyt.

<sup>64</sup> Ian G. Barbour, *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, dz. cyt., s. 11-12, 61-64.

<sup>65</sup> Podział i opis modeli przyjmujemy za Ianem G. Barbourem, *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, dz. cyt., s. 41-43.

<sup>66</sup> Przykładem w takim przypadku może być mapa, która jest konieczna do orientacji w terenie, ale sama mapa terenem nie jest, jest właśnie użyteczną fikcją, konstrukcją umysłu, a nie rzeczywistym obrazem świata.

Uczeni w swoim formalizmie badawczym, szczególnie w naukach przyrodniczych, dążą do zmatematyzowanych konstrukcji jako najlepiej sprawdzalnych, te działania opisują modele matematyczne. W naukach humanistycznych tworzy się modele teoretyczne, ponieważ wtedy osiąga się lepsze efekty. Model jest budowlą, konstrukcją myślową pozwalającą wyjaśniać głębokie struktury rzeczywistości obserwowane w świecie przyrody, społeczeństw czy religii. *Powstają one, jak pisze Ian G. Barbour, w wyniku połączenia podobieństwa do tego, co znane, oraz wyobraźni twórczej, będącej źródłem nowych idei*<sup>67</sup>. W myśleniu religijnym, na bazie którego powstają teologie, możemy odwołać się do podobnej zasady metodycznej przedstawionej we fragmencie Pisma Świętego: *Każdy uczoney w Piśmie, który stał się uczniem Królestwa niebieskiego podobny jest do ojca rodziny, który ze swego skarbcza wydobywa rzeczy nowe i stare* (Mt 13, 52). Interpretując oba cytaty, możemy powiedzieć, że model teoretyczny to taka interpretacja, która przypomina działania w układance z klocków Lego czy układanie «puzzli». Są dane pewne stałe elementy, które można w sposób odtwórczy wykorzystać, układając według danego w instrukcji obrazka (*rzeczy stare*). Można też stworzyć całkowicie nowe konstrukcje, i wtedy świadczą one o możliwościach wyobraźni i kreatywności budującego (*rzeczy nowe*)<sup>68</sup>.

Za Ianem G. Barbourem przyjmujemy, że modele teoretyczne są konstrukcją umysłu, a nie dokładnym odwzorowaniem rzeczywistości. Modele teoretyczne, tak jak matematyczne, są emblematycznym przedstawieniem badanego obszaru. Powstają jako narzędzie poważne, ale nie dosłowne, są oryginalną konstrukcją ludzkiego umysłu. Naukowiec, tworząc modele, zawsze bazuje na zbiorze już istniejących danych. Zaczyna od tego, co lepiej znane czy rozumiane, by potem na zasadzie podobieństwa wprowadzać nowe idee, które są jego twórczym wkładem w naukę. W ramach modelu teoretycznego nie szuka się możliwości przewidywania zjawisk, tylko coraz głębszego rozumienia tego, co dane jako świat zewnętrzny. Wymaga to wyobraźni twórczej, którą heurystyka rozpoznaje jako myślenie modelowe. Tworzony model z zasady powinien być konstrukcją otwartą, pozwalającą na rozwijanie dalszych twórczych analogii, czy interpretację uwidoczniomych relacji. Taki model pozwala na tworzenie nowych opinii, stawianie hipotez, weryfikację teorii. Stanowi tym samym próbę poważnego, ale nie dosłownego opisu badanej rzeczywistości, jest użyteczną fikcją, ponieważ wyraża to, co nie jest bezpośrednio obserwowalne cząstkowo i w nie cał-

---

<sup>67</sup> Ian G. Barbour, *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, dz. cyt., s. 64.

<sup>68</sup> Podobne metodyczne podejście w teologii fundamentalnej reprezentuje Gerald O'Collins, *Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 16-17.

kiem adekwatny sposób<sup>69</sup>, a jednak praktyczne i teoretyczne efekty osiągnięte dzięki zastosowaniu modeli są zauważalne. Model teoretyczny nie jest więc do końca tylko fikcją, ponieważ posiada niewyraźny kontakt z opisywaną rzeczywistością i tylko dlatego może być skuteczny. Od strony metody to, co zostało wyżej powiedziane w takim samym stopniu odnosi się do nauk pozytywnych, jak i teologii, mimo iż posiada ona swoją specyfikę ze względu na «przedmiot» badań. Modele teoretyczne wydają się najbardziej adekwatne do zastosowania w interpretacji Objawienia poprzez ich emblematyczne odniesienie do opisywanej rzeczywistości. Pozwalają na wprowadzenie opisu symbolicznego w znaczeniu stosowanym w naukach teologicznych<sup>70</sup>.

Trzeba jednakże podkreślić zasadnicze różnice pomiędzy modelami teoretycznymi stosowanymi w naukach pozytywnych a w naukach teologicznych. Teologiczne modele teoretyczne spełniają funkcje dodatkowe, które nie mogą być zastosowane gdzie indziej, ponieważ byłoby to wykroczeniem poza dziedzinę stosowności. W ramach modeli teoretycznych teologicznych formułuje się zadania i wnioski wynikające z poza-poznawczych założeń i celów, które są świadomym opuszczeniem obszaru nauk pozytywnych. Jednocześnie język religii, na którym bazują badania teologiczne, jest językiem samo-angażującym. Nie można wykluczyć postawy badacza z jego badań. W pewnym sensie życie badacza jest weryfikatorem tworzonych na bazie modeli koncepcji<sup>71</sup>. Teolog – w ramach badań, do których wykorzystuje modele teoretyczne – ostatecznie stawia pytania i szuka odpowiedzi w imieniu Kościoła. A są to pytania o sens ludzkiego istnienia, czyli komu powinien człowiek zaufać i być wiernym? Są to pytania o ostateczne uzasadnienie hierarchii wartości<sup>72</sup>. W myśl słów św. Piotra: *Pana zaś Chrystusa miejcie w sercach za Świętego i bądźcie zawsze gotowi do obrony wobec każdego, kto domaga się od was uzasadnienia tej nadziei, która w was jest* (1P 3,15).

<sup>69</sup> Zob. Ian G. Barbour, *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, dz. cyt., s. 64.

<sup>70</sup> Przyjmujemy znaczenie pojęcia «symbol» takie, w którym symboli nie ustanawia człowiek, on je odczytuje jako rzeczywistą obecność tego, co niewyraźne, również w odniesieniu do transcendencji.

O możliwości potraktowania filozofii Simone Weil jako symbolicznej pisze w swojej pracy doktorskiej Krzysztof Rębilas, *Bóg w filozofii Simone Weil*, dz. cyt., s. 2–6.

<sup>71</sup> W tej materii dobrą metodologiczną czynnością badacza powinna być zastosowana przez Pawła Fłorenskiego zasada Arnobiusza: „(...) z dwóch nie dających się udowodnić rzeczy tę, która daje nam nadzieję, zawsze należy przedkładać nad tę, która nam jej nie daje”; *Filar i podpora prawdy. Próba teodycei prawosławnej w dwunastu listach*, s. 58 oraz 505–506.

<sup>72</sup> Zob. Ian G. Barbour, *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, dz. cyt., s. 90–91.

By rozróżnić działania w naukach pozytywnych oraz w teologii przyjmujemy, że w przestrzeni badań teologicznych nie będziemy używali nazwy «model teoretyczny», która ze względu na specyfikę «przedmiotu» badań teologicznych może wprowadzać nieporozumienia. Przyjmujemy nazwę «model interpretacyjny», by wskazać, iż chodzi o skonstruowanie prowizorycznej, możliwej do przedstawienia w formie narracji oraz w formie graficznej relacji trzech rzeczywistości, które ostatecznie są tajemnicą, choć nie w tym samym stopniu. Człowiek sam dla siebie, w odkrywaniu siebie staje przed tajemnicą, tajemnicą jest też dla niego rzeczywistość kultyczna sprawowana we wspólnocie, a w relacji z Bogiem staje przed Tajemnicą<sup>73</sup>. Celem naszych działań będzie wydobywanie i wyjaśnienie sensu tych wzajemnych oddziaływań, poprzez przypisanie znaczenia ludzkiemu doświadczeniu dla interpretacji w kategoriach teologicznych tego, co zostało odczytane jako Objawienie we wspólnocie Kościoła. Dodając słowo «interpretacyjny» wskazujemy, że podejmujemy próbę skonstruowania narzędzi dla opisu z zasady niepoznawalnych rzeczywistości, których obiektywne istnienie zakładamy a priori.

## Wyjaśnianie jako cel działań metodycznych

*Szukamy wszędzie tego, co absolutne,  
a znajdujemy zawsze jedynie rzeczy<sup>74</sup>.*

Jako kwestię niedopracowaną w teologii fundamentalnej Marian Rusecki wymienia, między innymi, problem, czy metody w programach operacyjnych teologii powinny prowadzić ku poznawaniu, dowodzeniu czy uzasadnianiu?<sup>75</sup>

Szczególnie jest to ważny problem przy założeniu graniczności teologii fundamentalnej oraz postulowanego pluralizmu metod badawczych. Większość badaczy zgadza się, że dowodzenie jako cel metody jest możliwy najbardziej w ramach nauk matematyczno-przyrodniczych lub takich, których wyniki badań dają się ująć w modele matematyczne (przykładowo nauki socjologiczne). Natomiast w szerokim zakresie nauk humanistycz-

<sup>73</sup> Dodatkowo poznawanie tajemnicy jak i Tajemnicy są we wzajemnej relacji zwrotnej, o czym była mowa w poprzednim paragrafie.

<sup>74</sup> Jest to tłumaczenie słów Novalisa [Georg Philipp Friedrich Freiherr von Hardenberg]: *Wir suchen überall das Unbedingte, und finden immer nur Dinge, Blütenstaub* 1, w: *Athenaeum* 1, Berlin 1798, s. 70; [online], [dostęp 18.02.2010], dostępne w WWW, <http://www.lyrik.ch/lyrik/spur3/novalis/novalis3.htm>

<sup>75</sup> Por. Marian Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa. Z teorii teologii fundamentalnej*, dz. cyt., s. 264–266.

nych, przyjmując podział zaproponowany przez Mariana Ruseckiego, metody służą poznawaniu lub uzasadnianiu. Oba te pojęcia, na co wskazuje autor, w teologii fundamentalnej często są stosowane zamiennie, i zakres treściowy obu – zarówno procesu uzasadniania, jak i poznawania – należy stosować w ich najszerszym zakresie. Ten zakres stosowalności obu pojęć w teologii uwarunkowany jest «przedmiotem» badań, specyficznym i swoim, i to zarówno w metodach przedmiotowych, jak i podmiotowych.

Można powiedzieć, że każda teoria, jako efekt stosowanej metody, szczególnie w ramach teologii fundamentalnej, musi zgodzić się na niedookreśloność danych empirycznych. Nie jest to cecha charakterystyczna tylko dla teologii, ale wielu nauk pozytywnych odwołujących się w swoich metodach do zasad indukcji<sup>76</sup>. Z tego względu wydaje się, iż jednym z zadań teologii fundamentalnej może być nie tyle poznawanie oraz uzasadnianie, co wyjaśnianie. «Wyjaśnianie»<sup>77</sup> to pojęcie, którego zakres treściowy, można powiedzieć, jest «łagodniejszy» w stosunku do «poznawania» i «uzasadniania». «Poznanie»<sup>78</sup> sięga ku istocie przedmiotu badań, «uzasadnienie» domaga się jasnego przejścia od przyczyny do skutków, poszukiwania relacji wynikania. Natomiast «wyjaśnianie» jest tłumaczeniem, szukaniem racji związków pomiędzy obserwowanymi i stwierdzonymi faktami, bez potrzeby dowodzenia ich wartości logicznych. Różnice pomiędzy dowodzeniem i wyjaśnianiem z uwzględnieniem możliwości, które daje mowa potoczna, doprowadziły polskiego logika Kazimierza Ajdukiewicza do stwierdzenia, że: *wyjaśnianie polega zawsze na wyprowadzeniu uznanego z góry »explanandum« z innych zdań z góry uznanych, w skończonej liczbie przekonywujących kroków*<sup>79</sup>. Przyjmując jako zasadę badawczą dążenie do wyjaśniania, wprowadzamy działania szersze niż samo wnioskowanie, dowodzenie czy sprawdzanie przyjętych opinii, hipotez. Wyjaśnianie pozwala na szukanie racji (*ratio*<sup>80</sup>), dlaczego dany fakt/fenomen został stwierdzony, dlaczego ten fakt/fenomen jest obiektywnie postrzegany. Proces rozumowania oparty na wy-

<sup>76</sup> Adam Globler, *Metodologia nauk*, dz. cyt., s. 23–24, 27.

<sup>77</sup> Na temat interpretacji tegoż pojęcia por. Kazimierz Ajdukiewicz, *Klasyfikacja rozumowań*, w: tenże, *Język i poznanie*, t. 2, Warszawa, PWN 2006, s. 206–225 oraz „*Studia Logika*” nr 2, 1955, s. 278–300; Mieczysław Krąpiec, *Dowodzenie faktyczne i wyjaśniające*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii* (wersja dla WWW), [online], [dostęp 08.05.2010], dostępne w Internecie, <http://ptta.pl/pef/pdf/d/dowodzenief.pdf>

<sup>78</sup> W kolejnych etapach budowania modelu interpretacyjnego zastosujemy jeszcze „łagodniejsze” pojęcie wprowadzone do filozofii przez Paula Ricoeura, mianowicie «rozpoznanie», por. *Drogi rozpoznania*, tłum. Janusz Margański, Kraków, Znak 2004 oraz rys. 16 na s. 142.

<sup>79</sup> Główna różnica pomiędzy dowodzeniem a wyjaśnieniem polega na tym, że wyjaśnianie to uzasadnienie z góry przyjętej tezy, natomiast dowodzenie prowadzi do tezy odkrywanej. Kazimierz Ajdukiewicz, *Dowód i wyjaśnianie*, w: tenże, *Język i poznanie*, dz. cyt., s. 403, 408.

<sup>80</sup> Por. *ratio*, w: *Słownik łacińsko-polski*, dz. cyt., s. 608–609.

jaśnieniu dąży ku powiązaniu obserwowalnych faktów/fenomenów w teoretyczną całość, uwiarygodniającą przeprowadzone rozumowanie. W przypadku gdy brak obserwowalnych związków, buduje się hipotezę wyjaśniającą, buduje się model, który łączy to, co znane z możliwym do odkrycia tym, co nowe. Dzięki temu prowadzi się badania w kierunku szukania związków pomiędzy zdaniem o faktach uznanymi za prawdziwe. Uznanie za prawdziwe jest już stwierdzenie zaistnienia danego faktu/fenomeny, a poszukiwane związki pomiędzy faktami/fenomenami mogą być hipotetyczne<sup>81</sup>. Metody oparte na myśleniu liniowym są tylko w pewnym stopniu przydatne w poszukiwaniu hipotez wyjaśniających i tworzeniu nowych modeli. Myślenie liniowe sprawdza się najlepiej w udowadnianiu, potem poznawaniu i ostatecznie w uzasadnianiu. Silny warunek wiązania przyczyn i skutków w tym typie myślenia stanowi niejako przeszkodę w opracowaniu hipotez wyjaśniających i modeli interpretacyjnych. Ogranicza śmiałość twórczej myśli, i sięganie ku pozornie nieistotnym danym często z całkiem innych dziedzin. Stawianie hipotez wyjaśniających, szukanie racji (*ratio*) intuicyjnie przeczuwanych związków staje się bardziej prawdopodobne przy uwzględnieniu możliwości myślenia i działania modelowego<sup>82</sup>. Jeżeli przyjmiemy, że nauka buduje swoje teorie na zdaniach przyjętych na próbę, to możemy założyć, iż w pierwszym etapie tworzenia hipotez wyjaśniających i modeli rzeczywistości interpretowanej najkorzystniejsze są te działania, które prowadzą do opinii o szerokich horyzontach i są hipotezami śmiałymi. W takim przypadku zasady myślenia modelowego są nie do przecenienia, ponieważ pozwalają sięgać nawet ku wolnym skojarzeniom i myśleniu lateralnemu, czyli zdolności dostrzegania wielorakich aspektów rozpatrywanego problemu całkowicie niestandardowych<sup>83</sup>. Hipotezy śmiałe, również te przedstawione jako modelowe odwzorowanie rzeczywistości, są bardziej podatne na weryfikację poprzez zastosowanie zasad krytycyzmu, co jest warunkiem korzystnym dla tworzenia nowych, bardziej obiecujących hipotez w ramach działań hipotetyczno-dedukcyjnych<sup>84</sup>.

---

<sup>81</sup> Przy wyjaśnianiu stosujemy proces myślowy nazwany *inferencją*, w którym na podstawie zdań już uznanych za prawdziwe dochodzi się do uznania nowego twierdzenia; por. Portal Wiedzy PWN, *Słownik języka polskiego*, Wydawnictwo Naukowe PWN [online], [dostępne 23.05.2010], dostępne w WWW, <http://sjp.pwn.pl/slownik/2466166/inferencja>

<sup>82</sup> Co będzie głównym problemem dalszych paragrafów niniejszej pracy.

<sup>83</sup> Najbardziej znana jest tu metoda tak zwanej burzy mózgów. Jej zasady zostały dopracowane w ramach heurystyki. Por. Jan Antoszkiewicz, *Metody heurystyczne*, dz. cyt., s. 101–125, *Zadanie, metoda, rozwiązanie. Techniki twórczego myślenia*, zbiór 2, red. Andrzej Góralski, Warszawa, PWN 1978, s. 39–74 oraz na temat zarówno burzy mózgów, jak i myślenia lateralnego zob. Tony Proctor, *Twórcze rozwiązywanie problemów. Podręcznik dla menedżerów*, Gdańsk, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne 2003, s. 127–168.

<sup>84</sup> Por. Adam Grobler, *Metodologia nauk*, dz. cyt., s. 63–65.

Hipoteza wyjaśniająca jest zbiorem zdań; dołączamy ją do zdań prawdziwych lub uznanych za prawdziwe, jednak nie ma ona określonej wartości logicznej. Podobna sytuacja jest z modelami odwzorowującymi jakieś zjawisko, niemożliwe w pełni do poznania. Ich celem jest powiązanie różnych fenomenów na zasadzie pomocniczej z pytaniem głównym, czy taka hipoteza lub model pomagają głębiej, lepiej wyjaśnić wcześniej zgromadzone fakty uznane za prawdziwe. Hipoteza czy model interpretacyjny/teoretyczny sprawdza się, gdy staje się wyjaśnieniem dla większej ilości, jakości fenomenów niż dla tych, dla których powstała. Jeżeli natomiast istnieją fakty, fenomeny zaprzeczające jej prawdziwości, to jest to podstawą do jej odrzucenia w całości lub części. Zweryfikowana hipoteza wyjaśniająca czy model interpretacyjny stają się bardziej prawdopodobnymi, nie osiągają jednak statusu pewności i w procesie badawczym trzeba zgodzić się na tę ich niedookreśloność<sup>85</sup>.

Przyjmując proces wyjaśniania jako możliwy do zaakceptowania w działaniach metodycznych i metodologicznych w teologii fundamentalnej, za Marianem Ruseckim stawiamy problem, jak ujmować akt wiary w tym działaniu. Teologowie fundamentalni w różny sposób odpowiadają na pytanie, czy działania metodyczne oraz metodologiczne w ramach teologii fundamentalnej powinny mieć charakter czysto racjonalny, czy powinny uwzględniać wpływ wiary na podjęte zadania uzasadniania, poznania<sup>86</sup> oraz wyjaśniania? W tej kwestii każda z opcji ma swoje uzasadnione racje. W naszym przypadku przyjmujemy, iż w procesie wyjaśniania ważna i znacząca staje się żywa relacja z transcendencją; sposobem uwzględniania aktu wiary w tworzeniu metody integralnej zajmiemy się w dalszej części pracy.

## Podstawy klasyfikacji metod

Przedstawiając w obecnym rozdziale założenia zmierzające do podjęcia zadań związanych z tworzeniem metody integralnej, wykazaliśmy, że najodpowiedniejszym obszarem działań, czyli ich dziedziną, jest teologia fundamentalna. W ramach tej nauki pragniemy wykorzystać możliwości, które niesie świadome wykorzystanie możliwości myślenia modelowego, nie zominając o myśleniu liniowym. Ponieważ nasze badania dotyczą rzeczy-

<sup>85</sup> W tego typu poszukiwaniach badawczych nigdy nie ma tylko jednej hipotezy wyjaśniającej. Można powiedzieć, że budowane myślowe konstrukcje konkurują ze sobą, która z nich stanie się bardziej prawdopodobną, lub powiąże większą ilość zjawisk. Nie tworzy się też takich hipotez wyjaśniających, które tłumaczą i wiążą ze sobą tylko pewną ograniczoną liczbę faktów. Por. Zygmunt Ziemiński, *Logika praktyczna*, Warszawa, PWN 2001, s. 194 nn.

<sup>86</sup> Marian Rusecki uznaje tę kwestię za niedopracowaną w teologii fundamentalnej, *Wiarygodność chrześcijaństwa. Z teorii teologii fundamentalnej*, dz. cyt., s. 264–266.

wistości skomplikowanych i wielowymiarowych, odwołaliśmy się do działań naukowych, których podstawą jest konstruowanie modeli interpretacyjnych. Są one tworam teoretycznymi, nie w pełni adekwatnymi do opisywanej rzeczywistości, a jednak dzięki łączeniu tego, co *znane* z tym, co *nowe* niezwykle użytecznymi, szczególnie wobec tych fenomenów, których nie jesteśmy w stanie w pełni poznać. W naszych badaniach nie szukamy racji czysto rozumowych prowadzących do pełnego poznania czy dowodzenia przedstawianych teorii. Status projektowanej metody integralnej wyznacza jej zdolność do wyjaśniania nowych faktów/fenomenów, co pozwala włączyć intuicyjne przekonania tak ważne w ludzkim doświadczaniu świata. Konstruowana metoda będzie miała status hipotezy wyjaśniającej, która będzie się domagała od wchodzącego z nią w relacje aktu wiary. Przy takich założeniach wstępnych trzeba się zastanowić, którą z istniejących już metod teologicznofundamentalnych możemy przyjąć jako to, co jest *stare* w tworzeniu *nowej* hipotezy wyjaśniającej, która z nich najbardziej pozwoli na włączenie działań opartych na myśleniu modelowym i jednocześnie pozwoli na tworzenie hipotez wyjaśniających opartych na skonstruowanych modelach interpretacyjnych?

Rozpocniemy nasze rozeznanie od przedstawienia zagadnień ogólnych dotyczących metod stosowanych w teologii fundamentalnej, opierając się w pełni na klasyfikacjach wprowadzonych przez Mariana Ruseckiego<sup>87</sup>, jako najobszerniejszych w literaturze polskiej. Można powiedzieć, iż przeprowadził je w kontekście myślenia liniowego, dla którego metoda w działaniach naukowych to: określony sposób postępowania, stosowany świadomie, konsekwentnie i systematycznie; zespół czynności i środków użytych dla osiągnięcia celu; sposób wykonania zadania, rozwiązania problemu; zespół założeń ogólnych, przyjętych w określonych badaniach<sup>88</sup>. Marian Rusecki, za Stanisławem Kamińskim, pisząc o metodach, rozróżnia trzy możliwe aspektowe podejścia<sup>89</sup>; rozpatrywanie metody pod względem formalnym, epistemologicznym i treściowym. Tego typu rozróżnienia i klasyfikacje są charakterystyczne dla prób badawczych w ramach myślenia liniowego, które porządkują poznawane fenomeny w kluczu przyczyna – skutek. Według tego podejścia metoda w aspekcie formalnym zajmuje się wprowadzaniem

---

<sup>87</sup> Jeżeli nie zaznaczono inaczej, paragraf oparty jest na: Marian Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa. Z teorii teologii fundamentalnej*, dz. cyt., s. 257–330; tenże, *Metoda historiozbawcza w teologii fundamentalnej*, „Roczniki Teologiczne” z. 2, 1997, s. 101–112.

<sup>88</sup> Władysław Kopański, *Metoda*, w: tenże, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, dz. cyt., [online], [dostęp 04.05.2010] dostępny w WWW, <http://www.slownik-online.pl/kopalinski/33343342CF106C75C12565DB003CAF0D.php>

<sup>89</sup> Stanisław Kamiński, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL 1970, s. 163–178; tenże, *Nauka i metoda. Pojęcie nauki, klasyfikacja nauk*, Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL 1992, s. 200–214.



nowych pojęć, ich definiowaniem, konstruowaniem języka technicznego danej dziedziny naukowej, który na bazie pojęć podstawowych pozwala na tworzenie i opisywanie nowych związków pomiędzy badanymi obiektami. Metoda od strony formalnej wpływa na kształtowanie procedur analizy stopnia dowodliwości danej metody oraz ocenę jej struktury wewnętrznej. Aspekt epistemologiczny każdej metody to poszukiwanie takich możliwości badawczych, które pozwolą na gromadzenie wiedzy (nie informacji), jak i na jej obiektywny postęp. Natomiast trzecia możliwość ujęcia badań nad metodą to podejście od strony treści dziedziny naukowej opracowywanej przez daną metodę. Tego typu podejście umożliwia rozbitcie procedur badawczych na hipotetyczne etapy myślowe, które prowadzą do wyznaczonego celu. Poszukiwanie i wyznaczanie odpowiednich procedur badawczych i opisywanie programów operacyjnych, jak przekonuje Marian Rusecki, nie może się ograniczać tylko do jednego z aspektów działań metodycznych. Konieczne jest podejmowanie korków zmierzających do komplementarnego ujęcia wszystkich aspektów metodycznych. Ta opinia uzasadnia podjęcie w naszej pracy prób budowania metody integralnej, w której przedstawione ujęcia będą niejako z siebie nawzajem wynikały.

Według opinii Mariana Ruseckiego połączenie faktu chrystologicznego z fenomenem eklezjalnym pozwala na nowe podejście metodyczne w teologii fundamentalnej i zbliża naukowców ku przewyciężaniu trudności związanych ze specyfiką relacji «przedmiot» a metoda jego badania. Postulat ten ma możliwość realizacji w metodzie historiozbawczej oraz w metodach ujmujących rzeczywistość Objawienia i Kościoła w kategoriach semejotycznych, personalistycznych, transcendentarno-antropologicznych, symbolowych, immanentnych. Wydaje się, iż w przekonaniu Mariana Ruseckiego szczególnie metoda historiozbawcza pozwala na uwzględnienie pluralizmu ujęć relacji Objawienie – Kościół, najbardziej pozwala na wzajemnie zależne, komplementarne ujmowanie trzech aspektów metodycznych<sup>90</sup>.

Relacje w przestrzeni teologii fundamentalnej pomiędzy celem, zadaniami, «przedmiotem» badań i metodą, według rozeznania Mariana Ruseckiego, czekają na dookreślenie i sprecyzowanie. Szczególnie gdy weźmie się pod uwagę podstawowy podział na metody o ujęciu przedmiotowym i podmiotowym. Część teologów bardziej skłania się ku metodom przedmiotowym jako dążącym do większej obiektywności, co jest dla nich wyznacznikiem naukowości podjętych działań operacyjnych<sup>91</sup>. Ostatecznie, wydaje się,

<sup>90</sup> Marian Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa. Z teorii teologii fundamentalnej*, dz. cyt., s. 260.

<sup>91</sup> Podział opinii co do podstawowego ujęcia metodycznego wpisuje się w obecny w naukach, w najszerszym tego słowa znaczeniu, spór o możliwości odpowiedzi na pytanie: „kiedy i gdzie zaczyna się nauka?” Mamy dwa skrajne stanowiska: Kajetan A. Wróblewski, popularny-

iż konieczna jest współpraca obu ujęć metodycznych i ponownie lubelski teolog wskazuje na potrzebę ujęć komplementarnych, ponieważ metoda teologicznofundamentalna powinna realizować założenia metodologiczne pozwalające łączyć i opisywać wpływ celu i zadań oraz «przedmiotu» teologii na jej metodę. Według opinii Mariana Ruseckiego jest to obszar najmniej eksplorowany, a nawet stwierdza, że nikt się tym nie zajął.

Podsumowując opinie Mariana Ruseckiego możemy stwierdzić, że mimo iż coraz bardziej udaje się stosować zaawansowane metody badawcze dla teologii fundamentalnej, to tylko gromadzenie kolejnych ujęć w ramach istniejących metod, opartych w głównej mierze na tak zwanym myśleniu liniowym, hamuje twórczy rozwój metodyki teologicznej. Idąc dalej w odczytywaniu zadań dla działań metodycznych trzeba stwierdzić, że obecne metody teologicznofundamentalne potrzebują swoistej rekonstrukcji, by mogły stać się podstawą do tworzenia metody pozwalającej na ujęcia integralne wzajemnych relacji pomiędzy celami, zadaniami, «przedmiotem» badań a stosowaną metodą. Poszukiwanie ujęć komplementarnych, jeżeli zastosujemy postulat Alberta Einsteina<sup>92</sup>, wyprowadza nas w kierunku poszukiwania nowych obszarów badawczych. Oznacza to, że efekty działań opartych na myśleniu liniowym koniecznie trzeba uzupełnić o te działania metodyczne, które pozwolą wyjść poza schemat przyczyna-skutek, czy ponad podział: ujęcie podmiotowe a ujęcie przedmiotowe. Ten podział wywołuje biegunowe napięcia pomiędzy opisanymi wyżej podstawami klasyfikacji metod teologicznofundamentalnych a dążeniem ku docenieniu działań badawczych typu podmiotowego uwzględniających nie tylko obiekt badany, ale również wpływ badacza na wyniki badań, w tym jego akt wiary. Przejście ku działaniom osiągniętym dzięki myśleniu modelowemu może być punktem zwrotnym w tej dziedzinie i nie tyle znieść istniejące rozróżnienia, co je przewyciężyć.

Współczesne badania w ramach metod teologicznofundamentalnych nie wykorzystują możliwości, które daje myślenie modelowe, jakkolwiek w postulatach reinterpretacji ujęć przedmiotowych i podmiotowych na tego typu myślenie większość metod teologicznofundamentalnych się otwiera.

---

zator fizyki, przesuwa początek nauki aż do 30 000–15 000 lat temu, gdzie obserwujemy ślady „działalności naukowej” w postaci nacięć na kościach, czy naskalnych malowidłach. Drugi biegun to przekonanie, iż nauka rozpoczęła się wraz z zerwaniem z myśleniem mitologicznym przez Talesa z Miletu oraz z przewidzianym przez niego, na podstawie danych obserwacyjnych, zaćmieniem słońca w dniu 28 maja 585 r. p.n.e. Mamy więc wielotysięczną różnicę w interpretacjach początków, która obrazowo pokazuje dystans mogący powstać w badaniach metodycznych i metodologicznych w zależności od przed-założeń. Por. Andrzej Kajetan Wróblewski, *Historia fizyki*, Warszawa, PWN 2006, s. 3–11, 18–20; Stanisław Kamiński, *Nauka i metoda. Pojęcie nauki, klasyfikacja nauk*, dz. cyt., s. 48–49.

<sup>92</sup> Por. przypis 52 na s. 52–53.

W szczególny sposób jest to widoczne w metodzie historiozbowczej, którą przyjmujemy za teologiczny punkt odniesienia dla skonstruowania metody integralnej.

## Projekt metody integralnej

W rozeznawanych przed-założeniach odwołamy się również do podejścia metodycznego, które proponuje Simone Weil<sup>93</sup>. Jej sposób intelektualnego działania nie pozostaje bez wpływu na tworzącą się konstrukcję metodyczną. Francuska myślicielka, co należy wyraźnie stwierdzić, w swoich teoretycznych poszukiwaniach była erudytka<sup>94</sup>. Jej zainteresowania czytelnicze były bardzo szerokie, od matematyki przez nauki społeczne, filozofię aż po poezję i teologię. Jako myślicielka i filozofka odnośnie do metod badań stwierdzała: *W dziedzinie stworzenia wszystko jest poddane metodzie; dotyczy to również punktów przecięcia się tego świata z innym. Świadczy o tym pojęcie »logos«, które oznacza bardziej pewną relację aniżeli słowo. Tyle tylko, że odmiennosc przedmiotu pociąga za sobą odmiennosc metody. W miarę jak się wznosimy, zaostrza się jej ścisłość i precyzja. Byłoby rzeczą dziwną, gdyby porządek spraw materialnych był lepszym odbiciem mądrości Bożej niż porządek spraw duchowych. Prawdą jest coś wręcz odwrotnego*<sup>95</sup>. Simone Weil przekonuje, iż w każdym obszarze działania ludzkiego intelektu konieczne są ściśle wyznaczone zasady, im bardziej «duchowe» dociekania, tym bardziej potrzebna jest ściślejszookreślona metoda, nie oznacza to pragnienia sprowadzenia opisu do modeli matematycznych. Simone Weil chodzi raczej o stopień pewności, w którym dąży się do poznania prawdy i Prawdy, chodzi jej o pewność, która angażuje całego człowieka, a wypowiedziane słowo jest zobowiązujące, ponieważ dążenie do prawdy, w obszarze spraw duchowych, jest realnym w niej uczestnictwem<sup>96</sup>. Mając w sobie tak koherentną wizję całości, myśli-

<sup>93</sup> Szerzej na temat tej postaci por. część druga niniejszej pracy.

<sup>94</sup> Wiele czasu spędzała w bibliotekach, a jej portfel wypełniony był kartami bibliotecznymi; Czesław Miłosz był zafascynowany intelektualną przestrzenią, jaką obejmowała w swoich przemyśleniach Simone Weil i powtarzał za swoim francuskim przyjacielem (NN) „To jest to, co Francja ma najlepszego”, por. Czesław Miłosz, *Wyznania tłumacza*, w: Simone Weil, *Wybór pism*, Kraków, Znak 1991, s. 18-19.

<sup>95</sup> Simone Weil, *Zakorzenie*, w: *Dzieła*, dz. cyt., s. 1035. Przyjęto to tłumaczenie, jako pełne, bez cięć cenzury obecnych w poprzednim wydaniu z 1961 roku.

<sup>96</sup> Jako przykład może posłużyć cytat dotyczący poznania istnienia Boga: „Przypadek zdań sprzecznych prawdziwych: Bóg istnieje, Bóg nie istnieje. Na czym polega problem? Jestem zupełnie pewna, że jest Bóg, w tym sensie, że jestem zupełnie pewna, iż moja miłość nie jest złudzeniem. Jestem zupełnie pewna, że nie ma Boga, w tym sensie, że jestem zupełnie pewna, iż nic rzeczywistego nie odpowiada temu, co mogę pojąć wypowiadając to słowo. Ale

cielka nie bała się wprowadzać metod właściwych jednej dziedzinie w obszar drugiej i twórczo je łączyć. Dla niej nie istniał spór pomiędzy nauką a religią, a badania naukowe to jedna z form religijnej kontemplacji tego, co poznawane. W sposób intuicyjny stosowała to, co obecnie nazywamy zasadami twórczego myślenia, tak że ciągle zadziwia rozległością horyzontów, trafnością skojarzeń i budowanymi metaforami w możliwych do odczytania z jej twórczości modelach interpretacyjnych<sup>97</sup>. Pamiętając o przestrodze francuskiej myślicielki, by stosować odpowiednią metodę do każdego z przedmiotów badań, rozpoczniemy budowanie metody integralnej od przedstawienia podstawowych komponentów poprzez konstruowanie ich «modeli interpretacyjnych».

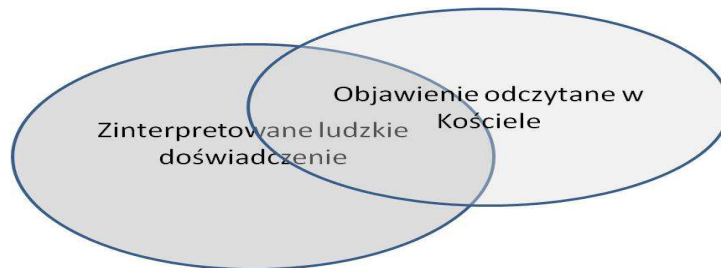
Podstawowym zadaniem integralnej metody teologiczno-fundamentalnej, w naszym przekonaniu, jest próba wyjścia ponad podział na ujęcie przedmiotowe i podmiotowe. Doprecyzowując istniejące już rozwiązania, chcemy odnaleźć kryteria, opisać «warunki możliwości», dzięki którym oba te ujęcia będą się uzupełniały. Przedstawienie tego, co zostało nazwane «warunki możliwości» na drodze budowania hipotez wyjaśniających czy modeli interpretacyjnych nie jest wyliczaniem punkt po punkcie kryteriów przyjęcia danego fenomenu, czy ustaleniem procentowej zgodności z wyznaczonym wzorcem. Sprawa jest dużo bardziej skomplikowana, ponieważ z jednej strony dotyczy człowieka jako adresata Objawienia (ujęcie podmiotowe), z drugiej strony dotyczy związków, szeroko rozumianych, z odczytanym w Kościele Objawieniem nie tylko intelektualnie, ale w praktyce życia i kultury (ujęcie przedmiotowe). Z tego względu potrzebujemy czegoś więcej niż tylko ustalonych formalnie kryteriów czy warunków. Potrzebujemy siatki odniesień zakreślonej przez Pismo Święte, Tradycję i Urząd Nauczycielski Kościoła w obserwowalnej przestrzeni eklezjalnej oraz narzędzi umożliwiających objaśnienie/zinterpretowanie ludzkiego doświadczenia, dlatego wprowadzamy pojęcie techniczne na opis tej siatki odniesień – «warunki możliwości». Opisane podejście metodyczne można przedstawić graficznie jako dwa nachodzące na siebie zbiory. Objawienie odczytane we wspólnocie Kościoła jest interpretacją/rozeznaniem na miarę ludzką tego, co

---

to, czego nie mogę pojąć, nie jest złudzeniem” (Simone Weil, *Świadomość nadprzyrodzona. Wybór myśli*, dz. cyt., s. 51). W tym obszarze badawczym pewność nie buduje się na intelektualnym osądzie, ale na pewności wynikającej z całości życia wobec odczytanej hierarchii wartości, a ostatecznie Absolutu.

<sup>97</sup> Charakterystycznym przykładem łączenia przestrzeni badawczych przez Simone Weil jest krótkie dzieło o korzyściach, które niesie nauka szkolna dla ćwiczeń w kontemplacji Boga; zob. *Rozważania o dobrym użytkowaniu studiów szkolnych w miłości do Boga*, tłum. Czesław Miłosz, w: tenże, *Wybór pism*, dz. cyt., s. 48–56; Inne tłumaczenie, tenże, *Uwagi o dobrym użytkowaniu nauki szkolnej z punktu widzenia miłości Boga*, tłum. Andrzej Wielowieyski, w: Simone Weil, *Zakorzenie i inne fragmenty ...*, s. 87–95; *Attente de Dieu*, dz. cyt., s. 85–97.

Bóg udziela swojemu stworzeniu. By było możliwe odczytanie jakichkolwiek odniesień ludzkiego przeżywania świata do Objawienia (by uwzględnić ujęcie podmiotowe), musi być ono jakoś zinterpretowane (por. rys. 3).



Rys. 3. Podstawowe tło metody integralnej

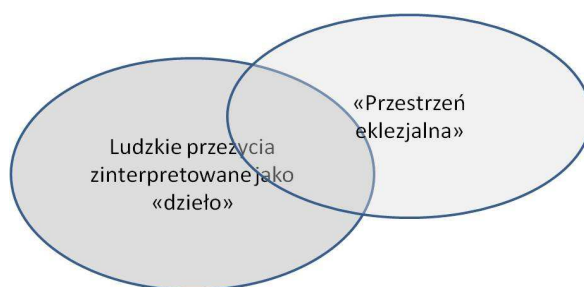
Powyższy schemat przedstawia najbardziej ogólne tło podejmowanych w tej pracy działań. Pozwala przyjąć, że projektowanie metody integralnej z wykorzystaniem możliwości, które niosą w sobie modelowe ujęcia badanych rzeczywistości, domaga się określenia jej podstawowych komponentów, którymi są Objawienie odczytane w Kościele i zinterpretowane ludzkie doświadczenie przeżywanej rzeczywistości. Na początek podjęte zostaną działania prowadzące do skonstruowania modelu interpretacyjnego, który stanie się fundamentem dla tak zwanych ujęć przedmiotowych Objawienia odczytanego we wspólnocie Kościoła, czyli podejmiemy próbę odwzorowania badanej rzeczywistości poprzez wytwór ludzkiego umysłu, który nazwiemy modelem «przestrzeni eklezjalnej»<sup>98</sup>. Następnie te same czynności zastosujemy wobec drugiego komponentu, którym jest ludzkie przeżywanie siebie, relacja z innymi, światem i transcendencją. Jest to na tyle niezobiektywizowana wieloaspektowa rzeczywistość, że już na etapie wstępnym trzeba dokonać wyboru, o jakiego typu doświadczenie chodzi, w jakim kierunku pójdzie teoretyczne jej przedstawianie. Jest to podstawowa trudność w ujęciach typu podmiotowego, a skuteczność takiego postępowania będzie się coraz bardziej wyjaśniała w kolejnych przedstawieniach tej pracy. Na obecnym etapie zakładamy a priori, iż przyjmujemy do badań takie ludzkie przeżywanie otaczającej nas rzeczywistości, które da się zinterpretować jako «dzieło» według zasad podanych przez Umberto Eco. Jest to wybór intuicyjny, dzięki któremu wprowadzamy w przestrzeń badań teologicznych

<sup>98</sup> Przyjmujemy nazwę: model przestrzeni eklezjalnej, by zawsze odnosić się do tej wspólnoty człowieka z Bogiem, którą Pismo Święte określa jako qahal el; pełniej zostanie to omówione w dalszej części pracy. Por. też Elżbieta Kotkowska, *Kościół jako zwołanie Boże* (qahal el – קהל אל, ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ), „Studia Bydgoskie” nr 1, 2007, s. 193–206.

osiągnięcia innych nauk, co domaga się choćby najbardziej ogólnego dopowiedzenia<sup>99</sup>.

W refleksji nad wytworami kultury XX wieku Umberto Eco przyjmuje, iż jako «dzieło» można przyjąć każdy «przedmiot badawczy»<sup>100</sup>, którego właściwości strukturalne pozwalają na wielość różnorodnych interpretacji z różnych, coraz to nowych, punktów widzenia<sup>101</sup>. Jednocześnie te interpretacje, nawet biegunowo różne i nie dające się w pełni uzgodnić, dzięki właściwościom strukturalnym «dzieła», harmonizują się, dając pełniejszy obraz tego, czym ono w swej istocie jest<sup>102</sup>. Zakładamy, że ludzkiemu doświadczeniu, w jego subiektywnej niejednoznaczności, możemy przyznać status «dzieła». Ludzkie przeżywanie świata staje się «dziełem», swoistą interpretacją, gdy uzyska jakiś zewnętrzny trwały wyraz, który może zostać poddany wieloaspektowej interpretacji<sup>103</sup>.

Przyjmujemy model interpretacyjny Umberto Eco również dlatego, że koreluje on z ujęciem ludzkiego przeżywania rzeczywistości, przedstawionym w twórczości teologicznej Geralda O'Collinsa<sup>104</sup>. Zaproponowany wstępnie schemat przyjmie następującą postać (rys. 4).



Rys. 4. Komponenty metody integralnej

<sup>99</sup> Sytuacja jest tu diametralnie inna niż przy stwierdzeniu, że jako podstawowy punkt odniesienia przyjmujemy metodę historyczną. Zdając sobie sprawę z powstałych trudności, decydujemy się jednak na ten krok, który uzyska pełniejsze wyjaśnienie w kolejnych rozdziałach.

<sup>100</sup> Przyjęcie koncepcji Umberto Eco pozwala stwierdzić, iż «przedmiotem badawczym» interpretującym doświadczenie mogą być nie tylko świadectwa spisane w formie narracji, ale również dzieła sztuki, czy zorganizowana działalność społeczna. Ten aspekt pełniej wyjaśni się w dalszej części pracy.

<sup>101</sup> Co jest założeniem przedstawianej pracy.

<sup>102</sup> Por. Umberto Eco, *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, tłum. Jadwiga Gałuszka i inni, Warszawa, Czytelnik 1994, s. 5–22.

<sup>103</sup> W naszym szczegółowym przypadku będzie to analiza «dzieła», którym jest życie i twórczość francuskiej filozofki Simone Weil (1909–1943) przedstawione w drugiej części pracy.

<sup>104</sup> W kolejnych rozdziałach przedstawimy podstawowe założenia teologii fundamentalnej tegoż autora. Por. *Fundamental theology*, dz. cyt.; tenże, *Retrieving fundamental theology: the three styles of contemporary theology*, dz. cyt.

Obszar zastosowania metody integralnej ujawnia się jako część wspólna dwóch wybranych komponentów. Wydaje się, że wyznaczenie tego obszaru i próba jego opisu spełni postulat sformułowany przez Mariana Ruseckiego: *Objawienie – Treść wiary należy przedstawić w ścisłym powiązaniu z doświadczeniem człowieka, a teologia fundamentalna powinna ukazywać więź wiary i sensu życia ludzkiego, oscylować między ludzką egzystencją a priori a chrześcijaństwem a posteriori*<sup>105</sup>.

Na tym wstępnym etapie możemy stwierdzić, że postulowana integralność metody zrealizuje się, gdy skonstruujemy modele interpretacyjne, dzięki którym będzie możliwa ocena «warunków możliwości» przyjęcia ludzkiego «dzieła» jako *locus theologicus* w dialogicznym napięciu pomiędzy przedmiotowym a podmiotowym ujęciem badanej rzeczywistości. Dzięki podmiotowemu aspektowi badań zachowana zostanie swoistość i wolność adresata Objawienia, a dzięki ujęciu przedmiotowemu zachowane zostanie odniesienie do źródeł teologicznych, jakimi są Pismo Święte, Tradycja i Urząd Nauczycielski Kościoła. Te ujęcia wpisane są już na stałe w zakres treściowy wprowadzonych pojęć technicznych: «przestrzeń eklezjalna», «dzieło», «warunki możliwości». Przystępujemy teraz do kolejnego przybliżania składników przyjętych komponentów metody integralnej, według opisanych zasad ujęcia tematu, przedstawionych na rys. 1 i 2.

## Metoda historiozbawcza jako baza

*Najodpowiedniejsze dla całości są modele najbardziej pojemne*<sup>106</sup>.

Nie jest naszym zamiarem, o czym wspomniano wcześniej, tworzenie procedur badawczych czy działań operacyjnych całkowicie od zera. Z jednej strony jest to niemożliwe, ze względu na obecne w badaczu przedśady i przed-założenia, z drugiej byłoby to działaniem nieefektywnym, czyli wyważaniem otwartych drzwi. Analizując przedstawioną przez Mariana Ruseckiego specyfikację metod badawczych teologii fundamentalnej uznaliśmy, iż dla konstrukcji naszego ujęcia integralnego, ku modelowemu przedstawieniu Objawienia, najkorzystniejsza będzie metoda historiozbawcza<sup>107</sup>. Przyjmujemy ją jako główną hipotezę kierującą. Jej podstawowe zasady staną się punktem odniesienia dla tworzonego modelu «przestrzeni ekle-

<sup>105</sup> *Fundamentalna teologia*, w: *Leksykon*, s. 419.

<sup>106</sup> Bernhard Welte, *Czas i tajemnica*, tłum. Krystyna Święcicka, Warszawa, PAX 2000, s. 30.

<sup>107</sup> Wybór ten związany jest również z możliwościami badawczymi autorki. Zagadnienie to wchodzi w problematykę relacji dzieło – autor dzieła. Na temat innych metod teologiczno-fundamentalnych zob. Marian Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa. Z teorii teologii fundamentalnej*, dz. cyt., s. 257–330.

zjalnej». Jednocześnie uzyskamy przykład adoptowania w obszar metody integralnej istniejącej już metody teologicznofundamentalnej.

By rozpocząć modelowanie aspektu podmiotowego metody integralnej, konieczne stało się przyjęcie wstępnej interpretacji ludzkiego doświadczenia określonej jako «dzieło». W dookreślaniu przed-założeń przyjęliśmy a priori wnioski Umberto Eco w dziedzinie kulturoznawstwa. Obecnie na etapie przyjmowanych założeń trzeba to pojęcie bliżej dookreślić jako istniejący już i przejęty do dalszych badań model interpretacyjny. Tym samym zobrazujemy sposób włączenia w budowaną metodę istniejącego już składnika jako przykład wykorzystania procedur działania innych nauk w przestrzeni teologicznej.

Co do sposobów konstruowania kolejnych etapów metody integralnej konieczne będzie opracowanie zasad działań interdyscyplinarnych pozwalających na twórcze łączenie metod teologicznych z metodami innych nauk. Analizę tę przeprowadzimy szczegółowo na przykładzie dookreślenia teoretycznych granic modelu «przestrzeni eklezjalnej» w obszarze granicznym pomiędzy teologią a naukami pozytywnymi. Wprowadzimy tym samym, jako założenia podstawowe, wzajemne oddziaływania/relacje metod badawczych poszczególnych nauk z metodami teologicznymi, wprowadzając dynamiczny proces badawczy w meritum metody integralnej.

W latach dziewięćdziesiątych XX wieku Marian Rusecki oceniał, iż metoda historiozbowcza właściwie jest ciągle na etapie tworzenia, choć wielu autorów korzysta z jej procedur badawczych. Daje ona szczególne możliwości postawienia pytań o wzajemne relacje pomiędzy Bogiem a człowiekiem w dziejących się dziejach. Udynamicznienie interpretacji teologicznych jest jednym z postulatów teologii po Soborze Watykańskim II i szczególnym wymogiem wobec nauk, uwzględniających zmienność czasową jako ważny czynnik badawczy. Rozwój nauk biblijnych i religiologii ukazuje całkowitą wyjątkowość wybrania tych, którzy mają nieść Imię Boże w czasie i przestrzeni, a jednocześnie ukazuje ich silne zakorzenienie w historycznym tu i teraz<sup>108</sup>. Dla zagadnień metodycznych rozpatrywanych w niniejszej pracy ważne są nie tyle rezultaty ich religijnej refleksji, co sposoby do ich docierania, ponieważ w perspektywie metody historiozbowczej nasze badania koncentrują się wokół dookreślenia przestrzeni, w której będą możliwe próby odpowiedzi na następujące pytania:

1. Jak Bóg wychodzi ku człowiekowi w jego historycznie ukształtowanych dziejach?
2. Jak rozpoznajemy to, co Boskie?
3. Jak człowiek w swej wolności pozwala się Bogu odnaleźć?
4. Jak Bóg dochodzi w człowieku/wspólnocie do słowa?

---

<sup>108</sup> Por. Marian Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, dz. cyt., s. 134–146.



Pierwsze dwa pytania są pytaniami z przestrzeni Objawienia odczytanego w Kościele, trzecie należy do obszaru zakreślonego jako ludzkie «dzieło», natomiast czwarte przynależy do obszaru wyznaczonego przez część wspólną obu niedookreślonych rzeczywistości; obszary te zostały graficznie przedstawione na rys. 3 i rys. 4. Wyznaczają one kolejność postępowania w przybliżaniu omawianej problematyki. W pierwszym etapie konstruowania zasad tworzenia metody integralnej skupimy się na poszukiwaniu pola analiz, w którym możliwe będą odpowiedzi na dwa pierwsze pytania. Następnie przeanalizujemy obszar interpretacyjny ludzkiego doświadczenia, by w kolejnych krokach procedury badawczej podjąć się poszukiwania ściślej określonych warunków możliwości przyjęcia ludzkiego «dzieła» jako miejsca teologicznego dla ukazania dróg poszukiwania odpowiednich na ten czas interpretacji Bożego Objawienia. Koniecznie należy podkreślić, że poszukujemy pola analiz powyższych pytań, a nie odpowiedzi na nie, ponieważ w tej pracy pozostajemy przy zagadnieniach ściśle metodycznych z odniesieniem do metodologicznych, jako ukierunkowujących dobierane metody badawcze.

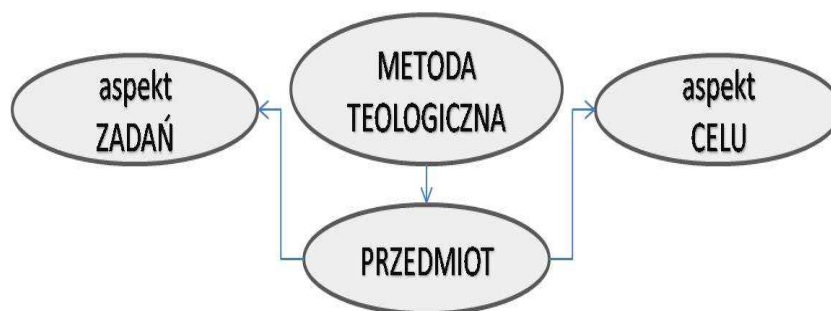
#### Podstawowe założenia

Odnosząc się do analiz klasyfikacyjnych we współczesnej teologii fundamentalnej, przedstawionych przez Mariana Ruseckiego<sup>109</sup>, stwierdzamy, że zalicza on metodę historiozbawczą do grupy metod przedmiotowych, jakkolwiek skłania się ku alternatywnemu postrzeganiu tegoż podziału<sup>110</sup>. Wskazuje na wieloaspektowość «przedmiotu» teologii fundamentalnej i potrzebę komplementarnych ujęć zarówno od strony źródła Objawienia, jak i jego odbiorcy. Metoda teologiczna powinna prowadzić do określenia wzajemnych relacji poznawania «przedmiotu» badań zarówno poprzez aspekt określonych specyficznych zadań, jak i w aspekcie celu, który prowadzi do ujęć całościowych/holistycznych (rys. 5). Przedstawimy, w jaki sposób postrzegana jest, według klasyfikacji Mariana Ruseckiego, metoda historiozbawcza w swoim podejściu do «przedmiotu» teologii fundamentalnej w aspekcie zadań i w aspekcie celu z uwzględnieniem zagadnień metodycznych.

Metoda historiozbawcza, w opinii Mariana Ruseckiego, przyjmuje jako założenie podstawowe istnienie w czasie poznawalnej czy wyjaśnialnej historii określanej jako historia święta. Istnienie takiej historii stało się tema-

<sup>109</sup> Por. *Metoda historiozbawcza w teologii fundamentalnej*, „Roczniki Teologiczne”, dz. cyt., s. 101–112.

<sup>110</sup> Ponownie, jeśli nie zaznaczono inaczej, cały paragraf oparty jest na: *Wiarygodność chrześcijaństwa. Z teorii teologii fundamentalnej*, dz. cyt., s. 321–330.



Rys. 5. Cztery aspekty badawcze: przedmiotowy, celowy, zadaniowy, metodyczny

tem wiodącym dla teologii biblijnej<sup>111</sup>. Efekty badań w tej dziedzinie teologicznej zaczęły promieniować na teologię dogmatyczną (rozwój dogmatu), katechetyczną (uwzględnienie roli kerygmatu), pastoralną (integralna idea ludu Bożego), teologię ludzkiego działania, czyli teologię moralną i duchowości (zwrot ku odbiorcy Objawienia Bożego) i oczywiście teologię fundamentalną. Tak szeroki wachlarz oddziaływań powoduje, że badacze stają przed pewną obiektywną trudnością w przyjęciu jednolitej, dla wszystkich wymienionych dziedzin teologicznych, koncepcji historii zbawienia. Trudność ta rzutuje na problemy metodyczne, które domagają się uszczegółowienia i dookreślenia<sup>112</sup>. Każda metoda w konsekwentnym metodycznym ujęciu domaga się sprecyzowania założeń wstępnych. Uznając metodę historiozbawczą za metodę przedmiotową Marian Rusecki przyjmuje pewną niedookreśloność definicji historii zbawienia, jednocześnie odcina się od ujęć czysto podmiotowych. Przyjęcie podmiotowego charakteru historii świętej byłoby, według niego, zbyt dużą subiektywizacją danych związanych z uewnętrznym doświadczeniem religijnym, co nie wyklucza samego doświadczenia wiary jako «koniecznościowego korelatu Objawienia». Prowadzi to lubelskiego teologa do stwierdzenia, iż czysto przedmiotowe ujęcie metody historiozbawczej jest również nie do przyjęcia. Ostatecznie konklu-

<sup>111</sup> Ma to również związek z wspomnianym wcześniej nowym podejściem do metody historii jako nauki, jak również z możliwościami, które daje zaawansowane językoznawstwo.

<sup>112</sup> Ponieważ sama historia zbawienia/święta może być ujmowana w aspekcie przedmiotowym, podmiotowym, podmiotowo-przedmiotowym, osobowym, natomiast budowana na tym pojęciu metoda według Mariana Ruseckiego zaliczana jest do metod przedmiotowych (por. też: Czesław Bartnik, *Historia zbawienia*, EK, t. 6, s. 963). Biblijnie historia święta wiąże się z wieloma hasłami przedmiotowymi, do najważniejszych można zaliczyć pojęcia: stworzenia, opatrności, Objawienia, planu Bożego, ludu Bożego, przymierza, pamięci, prawa, sądu, reszty, dopełnienia, typu i tajemnicy, by wymienić te, które będą bezpośrednio wykorzystane w tworzeniu modelu interpretacyjnego w dalszej części pracy. Por. *Słownik teologii biblijnej*, red. Xavier Leon-Dufour i inni, tłum. Kazimierz Romaniuk, Poznań, Pallotinum 1990, s. 319.

duże, iż konieczne jest ujęcie podmiotowo-przedmiotowe. Wydaje się, iż idąc po linii dedukcyjnej Mariana Ruseckiego, synteza obu ujęć nie może być prostą sumą ich obu. Właściwie powinna cechować się pewną emergencją, dawać więcej możliwości wytłumaczenia badanych obiektów niż dodanie do siebie ujęć podmiotowego i przedmiotowego. Ostatecznie opowiada się za interpretacją Czesława Bartnika, dzięki temu powstaje swoista definicja historii zbawienia w aspekcie czysto indywidualnym. *Historia zbawienia spełnia się w osobie człowieka wierzącego, w której zespalają się działania Boże z postawą osoby ludzkiej, współpracującej z Bogiem*<sup>113</sup>. Podana definicja w naszym przypadku będzie przydatna w konstruowaniu modelu ludzkiego «dzieła», natomiast w modelowaniu przestrzeni eklezjalnej brakuje w niej ujęć dotyczących relacji człowieka ze wspólnotą, w której dokonuje się odczytanie i weryfikacja Objawienia. Ten niedostatek w wyrażaniu koincydencji oraz wzajemnych relacji indywidualnego ludzkiego doświadczenia i Objawienia odczytanego we wspólnocie będziemy starali się uzupełnić w kolejnych rozdziałach niniejszej pracy.

Według Mariana Ruseckiego należy jeszcze rozpatrzyć trzy dodatkowe kwestie, zanim będzie można mówić o etapach formalnych metody historyczno-zbawczej. Warto rozstrzygnąć:

1. Czy istnieje jedna historia zbawienia, czy ogólna historia zbawienia, w zasadniczy sposób różni się od tej, która zrealizowała się w Jezusie Chrystusie?

2. Problem związany z zakresem pojęciowym terminów: ekonomia zbawienia oraz historia zbawienia.

3. Rodzaj wzajemnych relacji pomiędzy historią zbawienia a historią świata.

Autor, nie wglębając się w szczegóły, opowiada się za interpretacją dziejów jako jedną historią zbawienia o różnych kształtach. Przyjmuje, iż powszechna i jedna historia zbawienia może się realizować i przyjmować swoisty kształt zewnętrzny w religiach chrześcijańskich i wewnętrzny w innych religiach. Praca lubelskiego teologa powstała w 1994 roku, a więc przed ogłoszeniem deklaracji *Dominus Iesus* (2000 r.)<sup>114</sup>, w której jaśniej zostały doprecyzowane omawiane zagadnienia<sup>115</sup>. Marian Rusecki jednocześ-

<sup>113</sup> Marian Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa. Z teorii teologii fundamentalnej*, dz. cyt., s. 323.

<sup>114</sup> Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja Dominus Iesus. O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, [online], [dostęp 12.02.2010], dostępne w WWW, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/dominus\\_iesus.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/dominus_iesus.html)

<sup>115</sup> Przeciwwstawiając się tendencjom relatywistycznym Kongregacja Nauki Wiary przypominała podstawowe prawdy doktryny chrześcijańskiej. Do najważniejszych w naszym kontekście należą:

1. Jezus Chrystus jest Synem Bożym, którego Wcielenie oraz dzieło paschalne odkupiło ludzkość totalnie.

nie podkreśla, że trzeba odróżniać historię zbawienia od ekonomii zbawienia. Ta druga jest dziełem Boga Trójjedynego w pełni mu przypisywanym. Boży plan zbawienia (dzieje zbawiania) realizuje się w historii (w konkretnym tu i teraz) przy udziale człowieka, w relacji ze wspólnotą, który odpowiada Bogu na Jego inicjatywę zbawczą<sup>116</sup>.

Warto zwrócić uwagę, że problem tych terminologicznych wyjaśnień powstał już u zarania chrześcijaństwa, w czasach pierwszej inkulturacji, czyli stopniowego przenikania kultury hellenistycznej w interpretację historii Przymierza. Nastąpiło wtedy zderzenie dwóch podejść w rozumieniu relacji Boga do swego stworzenia. Doświadczane słowo Boże («dabar Jahveh» – דבר יהוה) w tradycji Izraela rozpoznane jest jako Boże działanie w kulcie, prawie, normach życia, słowach proroków, czyli jest jednocześnie Objawieniem i wyrazem Bożego działania<sup>117</sup>. W wyniku zderzenia mentalności helleńskiej z tradycją żydowską kształtują się różne aspekty poznawcze mówienia o Bogu. Pierwszy odpowiada na pytanie, *kim jest Bóg?*, i jest to dla Greków dziedzina właściwa teologii – θεολογία, natomiast dziedzina ekonomii – οἰκονομία<sup>118</sup>, jest próbą odpowiedzi na pytanie o możliwość poznania Boga poprzez Jego dzieła. Powstaje pytanie, *jak rozpoznać Boży plan wobec stworzenia?* Plan ten uhistorycznił się w osobie i czynach Jezusa, Syna Bożego (Ef 1,10; 3,9). Obecnie w teologii, pod wpływem nauk biblijnych, powraca się do syntezy, która podejmuje w przestrzeni znaczeniowej hebrajskiego «dabar» (דבר) nie tylko Boży plan, ale i znaczenie odbiorcy Objawienia. Dzieje zbawienia to oczekiwanie w nadziei na spełnienie (Ef 1, 3-14; Kol 1, 15-20) tego, co w pełni dokonało się w Jezusie Chrystusie. Po tych

---

2. Pełnia Objawienia dokonała się w Jezusie Chrystusie i zawiera pełną prawdę o Bogu, co nie oznacza w pełni rozpoznaną.

3. Boży plan zbawienia obejmuje wszystkich ludzi.

4. Drogi dochodzenia do prawdy (niepełnej) mogą być zawarte w świętych księgach innych religii.

<sup>116</sup> Odpowiedź zakłada zarówno zgodę, jak i sprzeciw, który jest negatywną formą odpowiedzi, obojętność wobec spraw Bożych również powinna zostać zaliczona do negatywnych odpowiedzi, jako że inicjatywa Boga Trójjedynego jest zobowiązująca i przynaglająca.

<sup>117</sup> Słowo Boże posiada dwa aspekty, jeden związany jest z Objawieniem, drugi jest wyrazem Bożego działania w historii człowieka. Por. André Feuillet, Pierre Grelot, *Słowo Boże*, w: *Słownik teologii biblijnej*, dz. cyt., s. 876–879.

<sup>118</sup> Przykładowo, rozwijające się rozumienie terminu *ekonomia*, który znaczy dosłownie: budowanie domu, zarządzanie domem, rozdawanie, dysponowanie (zarządzający domem (oikos) to ekonom – οἰκονόμος) zostało powiązane z działaniem Trójcy Świętej wobec stworzenia. Grecy rozumieli to działanie jako pedagogię Bożą; stworzenie jest zawsze objęte pedagogiczną opieką. Można zauważyć, że wątek historiozbawczy zostaje jakby usunięty w cień na rzecz podkreślania wychowawczego działania Boga, co jest bardzo znamienne dla kultury helleńskiej.

dotychczasowych uwagach trzeba dodać, że Marian Rusecki przyjmuje, że dzieje zbawienia są w pełni koekstensywne do dziejów Objawienia<sup>119</sup>.

Ostatnim zagadnieniem wstępnym, którym zajmuje się Marian Rusecki, a trzeba z nim się zmierzyć zanim rozpocznie się szczegółową analizę metody historiozbawczej, to pytanie, na ile historia święta i historia świata wzajemnie się pokrywają; wyliczając wszystkie możliwe kombinacje, nie podaje akceptowanego przez siebie rozwiązania. Ostatecznie za Czesławem Bartnikiem możemy przyjąć, że *historia zbawienia w swej istocie wykracza poza granice natury (transcendentalność), wywodzi się ze świata wiecznego i do niego prowadzi. (...) Historia zbawienia jawi się w dwu powiązanych ze sobą postaciach: jako konkret (wydarzenie) i ogół (dzieje, proces historyczny). (...) Historia zbawienia jest tylko analogiczna do doczesnej, czyli bardziej niepodobną do niej niż podobną. (...) Choć historia zbawienia dzieje się jak najrealniej, to jednak dla ludzi dostępna jest w znakach (symbolach, metaforach), dzięki którym jest ujmowalna, komunikowalna między osobami i może podlegać przekładaniu na ludzką »praxis« (znakowość)*<sup>120</sup>.

Akceptując interpretację zaproponowaną przez Czesława Bartnika, należy podkreślić, że przyjmujemy istnienie historii świętej jako realizacji planu Bożego wobec stworzenia (nie tylko człowieka). Boży plan obejmuje całość miejsc i czasów, stąd historia zbawienia jest jedyną i ma ściśle określony przez Trójjedynego cel. Realizuje się zarówno w aspekcie indywidualnym, jak i wspólnotowym poprzez szeroko rozumiany dialog z Bogiem. Zarówno indywidualność, jak i wspólnotowość są biegunami fundowanej na nich relacji, która jest czymś więcej niż tylko wzajemnym odniesieniem. Tę relacyjną dialogiczność cechuje swoista wartość dodana, pozwalająca stawiać pytania o obecność Boga w świecie. Miejscem lub efektem tegoż dialogu, w zależności od koncepcji teologicznej, jest zarówno świat w rozumieniu biblijnym<sup>121</sup>, jak i wszechświat w rozumieniu nauk pozytywnych. Przedstawiając, poprzez modele interpretacyjne, Boże działania w historii doczesnej przyjmujemy zasadę sformułowaną na Soborze Laterańskim IV (1215), że każde podobieństwo w mówieniu o Bogu i jego działaniu jest jeszcze większym niepodobieństwem<sup>122</sup>. Rozpoznanie dzieł historii świętej wymaga wysiłku, i to zbiorowego, a Bóg uwiarygodnia orzeczenia wspólnoty zgromadzonej wokół realizacji rozebranego celu. Historia święta dostępna jest nie

<sup>119</sup> Sobór Watykański II stosował termin «dzieje zbawienia», przyjmując je praktycznie jako synonim «dziejów Objawienia». Por. Gerald O'Collins, Edward G. Farrugia, *Dzieje zbawienia*, w: tenże, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych: z indeksem angielsko-polskim* tłum. Jan Ożóg, Barbara Żak, Kraków, Wydawnictwo WAM 2002.

<sup>120</sup> Czesław Bartnik, *Historia zbawienia*, EK, t. 6, s. 967-968, por. też: Bernhard Welte, *Czas i tajemnica*, dz. cyt., s. 40-44.

<sup>121</sup> Colomban Lesquirit, Pierre Grelot, *Świat*, w: *Słownik teologii biblijnej*, dz. cyt., s. 953-958.

<sup>122</sup> Por. *Dokumenty Soborów Powszechnych*, dz. cyt., s. 321; KKK 43.

poprzez bezpośredni ogląd, ale poprzez odczytane symbole, ustanowione czy zinterpretowane znaki. Doświadczalna, choć nie w pełni opisywalna historia święta realizuje się w ludzkim działaniu wobec samego siebie, drugich, świata i Boga.

#### Etapy formalno-merytoryczne

Analizując metodę historiozbawczą w kontekście przedstawionych zagadnień wstępnych i trudności, Marian Rusecki podejmuje próbę dookreślenia procesu podejmowanych zadań, prowadzących do sprecyzowania kwestii dotyczących istotnych treści teologii fundamentalnej (zagadnienia merytoryczne i formalne)<sup>123</sup>. W tym duchu, na bazie swoich studiów i analiz, wyodrębnia trzy etapy postępowania teologicznofundamentalnego w poszukiwaniu punktów styecznych pomiędzy historią (dziejącymi się dziejami) a historią zbawienia.

1. *Historyczno-empiryczny, na którym należy ustalić główne fakty z historii zbawienia.*

2. *Historyczno-krytyczny – chodzi tu o adekwatną i uzasadnioną interpretację stwierdzonych faktów historycznych jako rzeczywistych wydarzeń zbawczych.*

3. *Historyczno-teologiczny, czyli wykazanie eschatologicznych wymiarów zbawczych zdarzeń w historii zbawienia*<sup>124</sup>.

Pierwszy etap postępowania metodyczno-metodologicznego powinien skupić się na wyodrębnieniu wydarzeń zbawczych, których rozeznanie «jest raz na zawsze» i stają się trwałym dziedzictwem tradycji religijnej, tak że nie dają się zapomnieć. Zapomnienie staje się sprzeniewierzeniem, a pamięć podstawą uwiarygodnienia poszukiwanych punktów styecznych. W tym celu w ramach metody historiozbawczej poszerza się, w stosunku do metody eklezjalno-syntetycznej, odniesienia do historii świata i człowieka, podkreślając rolę Jezusa Chrystusa jako jedyne go pośrednika i zbawcę na przestrzeni całych dziejów. Dzięki temu w poszukiwaniu faktów soteryjnych powstaje przestrzeń dla uwzględnienia podmiotowego aspektu religijnego w przedmiotowo traktowanej metodzie.

Marian Rusecki pierwszy etap postępowania badawczego dzieli na trzy fazy, zgodnie z przedstawianymi w Piśmie Świętym etapami wychodzenia Boga ku ludziom w dziejach.

1. Powszechna historia zbawienia (ogólna) obejmuje całość miejsc i czasów od momentu zaistnienia stworzenia aż do pełnego wypełnienia

<sup>123</sup> Ponownie w głównej mierze odwołujemy się do: Marian Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa. Z teorii teologii fundamentalnej*, dz. cyt., s. 325–330 oraz tenże, *Metoda historiozbawcza w teologii fundamentalnej*, „Roczniki Teologiczne” z. 2, 1997, s. 101–112.

<sup>124</sup> Marian Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa. Z teorii teologii fundamentalnej*, dz. cyt., s. 322.

w Eschatonie. W przestrzeni tych dwóch punktów granicznych do głównych faktów zalicza się stworzenie człowieka i jego upadek, dalej obietnicę zbawienia i ukierunkowanie historii świata ku ostatecznemu celowi w przyszłości.

2. Do drugiej fazy, w tym podziale metodycznym, można zaliczyć powołanie historycznego ludu Bożego poprzez zawierane przymierza. Odwoływanie się do historii wybrania, która zaczyna się powołaniem Abrahama, dzieje się poprzez wybranych przez Boga protoplastów, Mojżesza, Sędziów, królów i kult świątynny. W czasie pomiędzy Abrahamem a narodzeniem Jezusa historia święta skupia się na oczekiwaniu Mesjasza, na ciągłym pielgrzymowaniu ku obietnicy, poprzez wypełnianie Prawa odczytanego i interpretowanego przez Bożych wysłańców (mężczyzn i kobiety). Z perspektywy chrześcijańskiej jest to czas zapowiedzi prorockich ostatecznego wypełnienia w Chrystusie. Jednocześnie cała historia narodu jest znakiem Bożego działania, które promieniuje na ludzkość.

3. W trzeciej fazie poszukiwania «faktów» soteryjnych należy skupić się na Jezusie Chrystusie i Duchu Dokonawcy dzieła zamierzonego przez Boga Ojca. Tym samym dzieła Trójjedynego Boga są rozpoznawane, na tym etapie, w przestrzeni eklezjalnej/Kościele i w tej przestrzeni możliwe są do rozeznania «fakty» odnoszące się do powszechnej historii zbawienia. Kierunek procesów badawczych skupia się na poszukiwaniu celu i sensu historii i związku tych działań z osobą wcielonego Syna Bożego<sup>125</sup>.

W drugim etapie metody historiozbawczej podejmuje się działania weryfikacyjne, czyli poddaje analizie krytycznej wybrane «fakty» czy wydaje się, iż należy dodać «procesy» zbawcze. Można w tym wypadku mówić o badaniach historyczno-krytycznych, których głównym celem jest wykazanie, że historia zbawienia nie może być zredukowana do historii świata. Obie rzeczywistości koegzystują, wzajemnie się przenikając. Zasady i zakres owego przenikania zależy od przyjętych koncepcji Bożego Objawienia, jak i preferowanych antropologii. Jednak nieredukowalnym, głównym odniesieniem badań na tym etapie pozostaje historyczne dzieło Chrystusa i jego konsekwencje zbawcze, objawiające Boga Trójjedynego. To dzieło, rozpoznane, głoszone i kultywowane we wspólnocie jest podstawowym odniesieniem przy określaniu wzajemnych relacji historii powszechnej i historii świętej zarówno w życiu indywidualnego człowieka, jak i wspólnoty eklezjalnej.

Trzeci etap metody historiozbawczej, jak podaje Marian Rusecki, to wyjaśnianie, tłumaczenie i ostatecznie, tam gdzie to możliwe, uzasadnianie

---

<sup>125</sup> Na tym etapie poszukiwań badawczych metoda historiozbawcza sięga ku metodzie historyczno-syntetycznej, z której wyników można korzystać, by niekoniecznie samemu zapoznawać się praktycznie z jej skomplikowanym aparatem badawczym. Por. Marian Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa. Z teorii teologii fundamentalnej*, dz. cyt., s. 290-315.

przyjętych w poprzednich etapach tez. Etap ten zakłada, również od strony metodologicznej, przestrzeń eklezjalną, która jest środowiskiem poznania Objawienia w wierze. Na tym etapie chodzi o ostateczne rozeznanie i najsilniejsze podprowadzenie ku indywidualnej decyzji uznania omawianych «faktów» i «procesów» jako działających zbawczo w danym człowieku, co prowadzi również ku uznaniu zbawczego pośrednictwa wspólnoty, jako warunku zaistnienia «faktów» czy «procesów» soteryjnych.

Na tym etapie najlepiej widać, że metoda historiozbawcza zaliczona do metod przedmiotowych powinna zostać dopełniona przez aspekt podmiotowy, o czym przekonuje Marian Rusecki. Tym, który przeżywa dzieje, doświadcza historii świętej, jest człowiek zatopiony we wspólnocie, wzajemne relacje w pewnym sensie są rozróżnialne, ale nierozdzielne. Nowe podejście do problemów interpretacji historii<sup>126</sup> wydaje się, iż pozwala na zharmonizowanie przyjętej metody historiozbawczej z interpretacją natury ludzkiego doświadczenia. W przeżywaniu historii bierze udział cały człowiek, nie tylko jego intelekt. Opisane fenomeny i później zinterpretowane jako źródła historyczne są efektem działania twórcy, ale osadzonego w konkretnej sytuacji społecznej, związanego czy poddanego działaniom określonej kultury<sup>127</sup>. Stąd ludzkie wytwory duchowe, tworzone idee podlegają podmiotowemu uhistorycznieniu. Na tej samej zasadzie doświadczenie religijne dające się opisać jako «dzieło» może wchodzić w skład danych empirycznych pozwalających badać rzeczywistość Kościoła (przestrzeni eklezjalnej) osadzoną w ukonkretnionej historii. Uwiarygodnianie historii świętej, dzięki podmiotowemu rozszerzeniu metody historiozbawczej, zostanie ubogacone o kryteria związane ze światem wartości. W tej przestrzeni człowiek reaguje najmocniej, ponieważ są zaangażowane wszystkie jego władze, rozum, wola i uczucia. Nowe, bardziej personalistyczne, podejście do poszukiwania

---

<sup>126</sup> We współczesnej historii jako nauce wśród historyków, takich jak Jacques Le Goff nastąpiło swoiste przeniesienie akcentów w interpretacji źródeł historycznych, poprzez krytyczne ujęcia tak zwanego «faktu historycznego». Historycy odeszli od hermeneutycznego traktowania dzieła jako niezależnego nośnika idei w kierunku uwzględniania autora i jego kulturowego osadzenia. Można mówić, iż źródło historyczne traktowane jest jako ucieleśnienie idei, a jego interpretacja polega na uhistorycznieniu ludzkich wytworów duchowych. Por. Paweł Rodak, *Wstęp*, w: Jacques Le Goff, *Historia i pamięć*, tłum. Anna Gronowska, Joanna Stryczyk, Warszawa, Wydawnictwo UW 2007, s. 11–12; Marian Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa. Z teorii teologii fundamentalnej*, dz. cyt., s. 295–315.

<sup>127</sup> Ten sposób postępowania zbliża metodę historiozbawczą ku metodzie eklezjalno-analitycznej, która analizując ludzką decyzję o Boskim charakterze fenomenów eklezjalnych, włącza kryteria związane z kategoriami wartości. Pozwala to na łączenie metod empirycznych dotyczących obserwowalnej rzeczywistości Kościoła z fenomenologią i metodami wypracowanymi przez kierunki związane z personalizmem, by dobrać kryteria uwiarygodniające skierowanie człowieka ku transcendencji realizowanej w chrześcijaństwie. Por. Marian Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa. Z teorii teologii fundamentalnej*, dz. cyt., s. 319–320.



prawdy w historii pozwala włączać do metody historiozbawczej te kryteria, które sięgają ku ocenom prawdziwości świadectwa dawanego w konkretnym tu i teraz<sup>128</sup>.

### Metoda historiozbawcza w aspekcie myślenia modelowego

Zgłębiając analizy dokonane przez Mariana Ruseckiego można zauważyć silną dążność do ścisłego poszukiwania przyczynowo-skutkowego, realizowanego najczęściej na bazie myślenia liniowego<sup>129</sup>. Odnajdujemy tę tendencję w podkreślaniu roli intelektu w uzasadnianiu wiarygodności Objawienia. Z drugiej strony, co jakiś czas podkreślana jest potrzeba komplementarności stosowanych metod, która podprowadza badacza do poszukiwania innych metod. Na bazie rozwoju ukierunkowanych działań badawczych, opartych na dążności do wynikowego przedstawiania przyczyn i skutków, wydaje się, iż trzeba ponownie odwołać się do słów Alberta Einsteina<sup>130</sup> i zaproponować wyjście poza możliwości, które dają programy operacyjne oparte, w głównej mierze, na myśleniu liniowym. Ciągłe postulowane dążenie do ujęć całościowych prowadzi nas ku myśleniu modelowemu by spełnić postulat potrzeby konstruowania nowych metod badawczych<sup>131</sup>.

Przyjęta do badań idea metody historiozbawczej, w aspekcie myślenia modelowego, pozwoli na całościowe ujmowanie relacji Boga ze światem, co w szczególności sposób uwidoczni się poprzez uwzględnienie wzajemnych odniesień jej etapów formalnych, jednocześnie pozwoli na dookreślenie gra-

---

<sup>128</sup> Na temat nowych ujęć w badaniach historycznych por. Jacques Le Goff, *Historia i pamięć*, dz. cyt., szczególnie s. 35–40; oraz trzyczęściowe, ale składające się z siedmiu tomów dzieło, *Les lieux de mémoire*, red. Pierre Nora i inni, Paris, Gallimard, seria Quarto, 1984–1992; Krzysztof Pomian, *Historia, nauka wobec pamięci*, Lublin, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej 2006.

Współczesne badania biblijne również idą w tym kierunku, czego przykładem mogą być zasady interpretacji tak zwanego «faktu» przedstawione przez Gerharda Lohfinka, *Ostatni dzień Jezusa. Co się stało w Wielki Piątek*, dz. cyt., s. 63–80.

<sup>129</sup> W podręczniku *Poznanie teologiczne* (dz. cyt., s. 166–167) Tadeusz Dzidek i Piotr Sikora, podając główne zasady metodologiczne w przekazie werbalnym, nie odchodzą od promowania myślenia liniowego (analityczno-syntetycznego). Natomiast ukazując trzy etapy postępowania metodologicznego w teologii (własne uwarunkowania pracy teologa, zwrot ku szerokiej gamie miejsc poznania teologicznego, świadomość aktualnej sytuacji i odniesienie do doświadczenia wiary), niejako przygotowują grunt pod metodyczne przyjęcie działań myślenia modelowego.

<sup>130</sup> „We can't solve problems by using the same kind of thinking we used when we created them”, por. przypis 52 na s. 52–53.

<sup>131</sup> Marian Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa. Z teorii teologii fundamentalnej*, dz. cyt., s. 260.

nic obszaru badawczego w proponowanej metodzie integralnej. W kolejnych etapach podejmowanych badań odwołanie do metody historiozbawczej umożliwi wyodrębnienie «faktów» i «procesów» oraz ich łączenie w spójne i zharmonizowane konstrukcje, nawet gdy trzeba będzie zestawić nieusuwalne aporie. Podejście modelowe pozwoli pamiętać o wzajemnych odniesieniach, które tworzą dynamiczne przestrzenie «pomiędzy» opisanymi etapami formalnymi. A to pozwoli na wgląd w «fakty» w ich całym dostępnym kontekście, jednocześnie pozwoli hipotetyzować te konteksty, które są z zasady niepoznawalne, są tajemnicą (μυστήριον) w ścisłym tego słowa znaczeniu. Przyjęcie zasad i możliwości myślenia modelowego w każdym etapie prac badawczych pozwoli na włączenie w strategię uwiarygodniania Objawienia nie tylko końcowych efektów prowadzonych czynności, ale procesy dochodzenia do nich. Wynika to z uwzględnienia czasu w dziejących się dziejach i dialogu pomiędzy Stwórcą a stworzeniem. Interpretacja Objawienia jako odczytywanej w czasie powinności wobec Boga, jako swoista odpowiedź na zawsze pierwotne Boże dzieło, pozwala tworzyć hipotezy wyjaśniające, które nie odrzucają tego, co zmienne i czasowe, ale właśnie na tym skupiają swoją uwagę. Pozwalają mówić o Bogu nieustannie wychodzącemu ku człowiekowi w konkretnym osadzeniu czasowo-przestrzennym i wolnej odpowiedzi człowieka, która dopiero dąży ku temu, by stać się odpowiedzią «raz na zawsze»<sup>132</sup>.

## «Dzieło» jako zinterpretowane przeżycia

Wielość obserwowanych zjawisk, w ludzkim przeżywaniu świata, ich ciągła zmienność i niedookreśloność prowadzą ku poszukiwaniu takich wstępnych uogólnień, które dokonają «zamknięcia» zjawisk w pojęcia na tyle pojemne, by mogły połączyć konkret i abstrakcyjność rozpatrywanych fenomenów<sup>133</sup>. W przestrzeni nauk humanistycznych tego typu pojęcia są bardziej ideami wyrażonymi metaforycznie lub opisowo niż dokładnie zdefiniowanym faktem czy terminem. Można powiedzieć, iż pożądaną ich cechą charakterystyczną jest pewna niedefiniowalność, ponieważ ostatecznie stawiają badacza przed tajemnicą istnienia, które jest w swej istocie nieprzezniknione.

Przenosząc działania badawcze w obszar myślenia modelowego wychodzimy poza strukturę liniowego wynikania. Możemy w opisie podjętych

<sup>132</sup> Por. KO 2–6; Jerzy Cuda, *Wiary godna antropologia. Hermeneutyczny zarys teologii fundamentalnej*, dz. cyt., s. 113–119.

<sup>133</sup> Szukamy takich pojęć, które pozwolą stworzyć narrację wyjaśniającą, która odkryje nowe fakty, lub nada nową interpretację już istniejącym.

procedur użyć bardziej obrazowych sformułowań. W tym duchu należy stwierdzić, że przyjęcie odniesienia do metody historiozbowczej jako wstępnego założenia w modelu «przestrzeni eklezjalnej» otwiera konstruowaną metodę integralną na cały obszar dociekań teologicznych we wszystkich szczegółowych interpretacjach. Natomiast przyjęcie opracowanego przez Umberto Eco modelu «dzieła» jako interpretacji ludzkiego przeżywania świata otwiera nas, w pierwszym rzędzie, na obszar nauk o kulturze. Poprzez uhistorycznienie ludzkiej działalności możemy włączyć w proponowany model włoskiego erudyty nie tylko nauki historyczne, ale i społeczne. Tym samym proponowana metoda integralna uwiarygodnia pozycję teologii fundamentalnej jako dyscypliny granicznej.

Przyjmując jako przykład weryfikacyjny podjętych działań metodycznych życie i twórczość Simone Weil, wprowadziliśmy do problematyki pracy odniesienia do ludzkiego przeżywania świata, relacji z drugim człowiekiem i transcendencją. Te odniesienia, by mogły być badane, muszą być zinterpretowane. Ponieważ chcieliśmy się wznieść ponad aspektowe ujęcia ludzkich doświadczeń opisywanych przez psychologię poznawczą, filozofię czy różne teorie poznania, poszukiwaliśmy w przestrzeni szeroko rozumianej kultury takiego modelu interpretacyjnego, który pozwoli ująć jak najszersze spektrum różnych przypadków. Poparty pewnymi racjami wybór padł na koncepcję Umberto Eco, przedstawioną w książce *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*<sup>134</sup>. Jego koncepcja «dzieła» została wprowadzona na zasadzie intuicyjnego rozeznania, które zasady myślenia modelowego pozwalają uwzględnić.

Włoski myśliciel prowadził swoje badania nad relacjami pomiędzy współczesnym dziełem sztuki a odbiorcą tegoż dzieła. Jeżeli przyjąć życie ludzkie zinterpretowane w jakiegokolwiek działalności jako «dzieło», wtedy możemy zachować od strony metodyki podejście włoskiego erudyty, nadając mu nową potrzebną w naszych badaniach treść. Nie przejmujemy wniosków Umberto Eco bezpośrednio, ale za pośrednictwem analogii, przenosząc jego rozumienie «dzieła» na jakąś interpretację ludzkiego przeżywania świata w ogóle<sup>135</sup>. Tworzymy pod tą nazwą pewien teoretyczny model interpretacyjny, możliwy do przyjęcia w teologii.

Każde ludzkie doświadczenie, tak jak badane przez Umberto Eco dzieła kultury współczesnej, jest konstytuowane przez jeden oznacznik w relacji z tym, co zewnętrzne, zarówno z samym sobą, jak i z innymi ludźmi. Może podlegać ono różnym interpretacjom zarówno w autorefleksji, jak i ocenie innych. Chodzi nam tutaj o ten typ widzenia, który jest świadomym oglą-

<sup>134</sup> Por. dz. cyt., s. 5-7,

<sup>135</sup> Szerzej na ten temat por. paragraf pt. *Umberto Eco model «dzieła otwartego»*, s. 143 niniejszej pracy.

dem siebie z dystansu naukowego, samorefleksji<sup>136</sup>. Jest w takiej interpretacji pewna niedookreśloność warunkowana dopuszczalną wielokrotnością znaczeń. Przyjmujemy, że życie i ludzka twórczość jednego osobnika, mimo tej niejednoznaczności, posiadają jakąś wewnętrzną strukturę, która harmonizuje wielość aspektów i różnorodne punkty widzenia. Umberto Eco przyjmuje również, że artysta tworzący dzieła, wytwory współczesnej kultury, posiada program swojego artystycznego działania, który jest analogiczny do programów operacyjnych przyjmowanych w ramach działań badawczych współczesnej nauki<sup>137</sup>. Przenosząc założenie i sposoby ujęcia problematyki włoskiego pisarza w obszar naszych badań, zakładamy, że jako «dzieło» możemy określić ten typ życia i związanej z nim twórczości, który szuka odpowiedzi na podstawowe pytania egzystencjalne i również ma jakiś «program operacyjny» udokumentowany w jakiejś twórczości lub działaniu. Ten program jest do odczytania z tych interpretacji i to zarówno w kontekście życia autora, jak i przy abstrahowaniu od niego<sup>138</sup>. W zależności od podmiotu badawczego wyraz tego, co nazywamy «dziełem» może przyjmować różne formy, ale u źródeł jego powstawania zawsze jest jakiś «program operacyjny»<sup>139</sup>.

Człowiek staje wobec Bożego planu zbawienia zawsze ze swoim osadzeniem kulturowym i społecznym. Współczesny: *atak Przypadku, Nieokreśloności, Prawdopodobieństwa, Dwuznaczności, Wieloznaczności*<sup>140</sup>, by przywołać rozeznanie kulturowe Umberto Eco, nie ułatwia poszukiwań w kontekście pytania, *co należy zrobić*, by w ludzkim przeżywaniu świata odnaleźć trwałe

<sup>136</sup> Por. Paul Ricoeur, *O sobie samym jako o innym*, Warszawa, PWN 2005.

<sup>137</sup> «Program operacyjny» rozumiemy jako zespół ukierunkowanych działań wraz z opracowanymi i wypracowanymi zasadami tegoż działania.

<sup>138</sup> W tym duchu prowadzili badania i poszukiwali instrumentarium badawczego dla dzieł literackich, a nie wszystkich możliwych dokonywanych w ramach działań kulturowych poczynają; Jerzy Szymik, *Problem teologicznego wymiaru dzieła literackiego Czesława Miłosza. Teologia literatury*, dz. cyt.; *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako „locus theologicus”*, dz. cyt.; tenże, *Teologia na początek wieku*; Katarzyna Solecka, *Katedra na pustkowiu. Kategoria „praeparatio evangelica” w świetle twórczości Zbigniewa Herberta*, dz. cyt.; Henryk Seweryniak, *Prorok i błazen: szkice z teologii narracji*, dz. cyt.

<sup>139</sup> Przyjęcie do oceny samego efektu badań diametralnie różnicuje badania humanistyczne (w kulturze) i w naukach przyrodniczych czy społecznych. Przy odrzuceniu relacji «dzieło» – twórca i «dzieło» – odbiorca intuicja Umberto Eco jest nie do przyjęcia. Natomiast gdy uwzględnimy proces badawczy, zacierą się różnica w określaniu sposobów dojścia do obserwowanego efektu. Metafory (jako obrazy rzeczywistości) i modele teoretyczne/interpretacyjne mają wiele ze sobą wspólnego i są wyrazem działania naukowego w dosłownym tego słowa znaczeniu. W takim podejściu intuicja Umberto Eco, by porównywać procesy operacyjne twórcy i naukowca wydaje się jak najbardziej słuszna.

<sup>140</sup> Umberto Eco, *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, dz. cyt., s. 7.

wartości oraz pytać o cel, sens i harmonijną całość<sup>141</sup>. Dodatkowo, wobec dominującego indywidualizmu, sytuacja ta nie ułatwia poszukiwań w kierunku, *komu zaufać i być wiernym?* Obecna różnorodność nie tylko treści, ale i struktury i formy odpowiedzi na to pytanie, dzięki przyjęciu wniosków Umberto Eco pozwoli poszukiwać jakichś wspólnych odniesień. Powinny one uwzględnić i umożliwić poznanie oraz rozpoznanie różnic pomiędzy zjawiskami, ale tak, by w miarę zbliżania się do konkretnego nie zagubić odniesienia do całości, by nie utracić tego, co ogólne.

Interpretacja ludzkich przeżyć, którą przyjmujemy jako «dzieło», powinna nawiązywać nie tylko do przestrzennych wyobrażeń, ale uwzględniać ich składową czasową, czyli fakt, iż to, co się wokół nas dzieje jest zawsze procesem, jest biegiem wydarzeń osadzonych w czasie, który również domaga się odpowiedniej interpretacji<sup>142</sup>. Interpretacje te wybieramy w określonym celu, pragniemy by odzwierciedlały dynamikę rzeczywistości, jej ciągłą zmienność, często nieprzejrzystość, nieprzewidywalność i związaną z tym niepewność. Celem tego działania jest wykazanie, że wspomniany wcześniej «nieład» może być płodny i twórczy. Potrzeba tylko pewnych wyznaczonych granic czy ukierunkowań, by nie stał się nieładem w dosłownym tego znaczeniu, prowadzącym do destrukcji<sup>143</sup>. Koniecznie należy podkreślić, że przyjęcie zmienności jako podstawy interpretowanej rzeczywistości jest założeniem wstępnym, związanym z kulturowym dziedzictwem Europy<sup>144</sup>.

---

<sup>141</sup> Pytanie to, odwołując się do Emanuela Kanta, można rozbić na cztery zagadnienia, pytając o to, co istnieje?, o to, co mogę wiedzieć?, o to, co mogę zrozumieć? i o to, czego mogę doświadczyć? Obejmują one refleksje nad całością życia człowieka i zostały sformułowane przez Grzegorza Heckerta jako główne paradygmaty w historii myśli europejskiej. Tezy te wygłosił w czasie studenckiej konferencji „Pierwsze filozoficzne forum teologów. Filozofia partnerem dialogu interdyscyplinarnego”, w dniu 21.05.2010 na Wydziale Teologicznym UAM.

<sup>142</sup> Por. Jean Guitton, *Sens czasu ludzkiego*, tłum. Wanda Sukiennicka, Warszawa, PAX 1999; Piotr Liszka, *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną*, Warszawa, Wydawnictwo Misjonarzy Klaretynów 1992; Marek Szulakiewicz, *Przestrzenne i czasowe warunki doświadczenia religijnego*, w: *Dylematy współczesnej filozofii religii. Filozofia religii*, t. 3, Poznań WT UAM 2007, s. 133–148; tenże, *Religia i czas*, Toruń, Wydawnictwo Naukowe UMK 2008; tenże, *Od chrześcijaństwa metafizycznego do dialogicznego*, „Więź” nr 3, 2006, s. 34–45; Bernhard Welte, *Czas i tajemnica*, dz. cyt.

<sup>143</sup> Wstępnie wyznaczone granice metody integralnej swoiście stanowią o potencjale twórczym tego, co w przestrzeni kulturowej określane jest jako «Nieład».

<sup>144</sup> Bardzo wyraźnie widać, jak w procesie wstępnej obiektywizacji, już na tym etapie badań trudno ustrzec się od przyjęcia nieuświadomianych założeń, które później będą rzutowały na otrzymane wyniki. Jeżeli inny badacz nie przyjmie, jako uzasadnione, tych wstępnych założeń, to automatycznie zaprowadzi go to do negacji przeprowadzonych rozważań. Przykładem może być wielowiekowy dialog Platona z Arystotelesem. Jorge Luis Borges stwierdza to lapidarnie w słowach: „nie istnieją spory teoretyczne, które nie byłyby jakąś częścią polemiki Arystotelesa z Platonem”; zob. *Deutsches requiem*, tłum. Zofia Chądzyńska, w: *Alef*, Warszawa, Czytelnik 1972, s. 100. Natomiast Bernard J.F. Lonergan, w swojej książce *Metoda w teologii*

Łączy się z wpisaniem ludzkiego przeżywania świata w schemat przeszłość – teraźniejszość – przyszłość, a to już jest interpretacją kulturową związaną właśnie z takim ujmowaniem dotykającej nas zmienności<sup>145</sup>. Dynamika i akceptowalna zmienność będą później ważnym elementem weryfikacyjnym w możliwości przyjęcia konkretnych metafizyk, filozofii, koncepcji ludzkiego doświadczenia<sup>146</sup> w procesie konstruowania metody integralnej.

Przedstawione założenia (jakiś wyraz zewnętrzny i uwzględnienie składnika czasowego) zostały rozpoznane w życiu i twórczości Simone Weil i uznajemy je za możliwe do zinterpretowania jako «dzieło»<sup>147</sup>, które posiada u swych źródeł jakiś program, na wzór «działań operacyjnych» w naukach, w poszukiwaniu sensu i celu otaczającej człowieka rzeczywistości. Nie będziemy zajmować się analizą całej twórczości francuskiej filozofki, tylko tym aspektem, który pozwala zobaczyć ją i jej twórczość w relacji z budowanymi modelami ludzkiego przeżywania świata zinterpretowanego jako «dzieło» oraz modelu «przestrzeni eklezjalnej». Zależy nam na przygotowaniu narzędzi badawczych pozwalających te relacje badać, a przyjęta egemplifikacja pozwoli na uwiarygodnienie podjętych dociekań i ich weryfikację. Rozpoznanie wzajemnych możliwych oddziaływań pomiędzy «dziełem» a przestrzenią, w której Bóg dochodzi do słowa, jest dynamicznym obszarem konstruowania teologiczno-fundamentalnej metody integralnej. W jej ramach będzie można sformułować «warunki możliwości» przyjęcia «dzieła» jako *locus theologicus*, nawet gdy jawi się ono ludzkiemu postrzeganiu jako eklezjalnie zewnętrzne<sup>148</sup>. Natomiast intuicja badacza podpowiada, że może być ono ważne dla interpretacji Bożego Objawienia oraz że jest ważne w ludzkim poszukiwaniu prawdy i sensu.

---

(dz. cyt., s. 34) stwierdza: „Bezruch Arystotelesowskiego ideału nauki klóci się z rozwojem nauk przyrodniczych, z rozwojem humanistyki, z rozwojem dogmatu i teologii”.

<sup>145</sup> Por. Jacques Le Goff, *Historia i pamięć*, dz. cyt., s. 37; Piotr Liszka, *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną*, dz. cyt., s. 13–47. Mimo iż odwołujemy się do historii i jej metod interpretacyjnych czasu, to nie stosujemy tutaj metody syntetyczno-historycznej – na temat warunków stosowania tej metody por. Marian Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 290–315.

<sup>146</sup> Ze względu na przyjętą procesualność czy ewolucyjność jako podstawę w interpretacji sposobu istnienia rzeczywistości bliższe będą nam poglądy Henri Bergsona, Romana Ingardena oraz Northa Whiteheada i Charlesa Hartshorne’a, niż Tomasza z Akwinu; por. Władysław Stróżewski, *Ontologia*, Kraków, Wydawnictwo Areus, Znak 2004, s. 123–131, 162–167, 257–280; Michał Heller, *Filozofia przyrody. Zarys historyczny*, Kraków, Znak 2004, s. 149–165.

<sup>147</sup> Szczegółowa analiza tego intuicyjnego wyboru zostanie przedstawiona w drugiej części pracy.

<sup>148</sup> Przez eklezjalnie zewnętrzne (poza-eklezjalne) rozumiemy tę rzeczywistość ludzką, która w danej osobie nie realizuje się jako związana potrójnym węzłem wiary, sakramentów i posłuszeństwa. Por. Elżbieta Kotkowska, *Warunki interpretacji pojęcia „doświadczenie poza-eklezjalne” w świetle dokumentów Soboru Watykańskiego II*, w: *Doświadczenie religijne jako problem filozofii religii i teologii*, red. J. Baniak, seria „Filozofia religii”, Poznań WT UAM 2008, s. 129–139.

## Podstawy działań interdyscyplinarnych

*Metoda jest narzędziem, jej opis w pewnym sensie jest rzeczą łatwą, często oczywistą. Ale posługiwanie się metodą jest rzeczą trudną. Nie można jej przyswoić tylko czytając książki, słuchając wykładów lub badając język. Jest to kwestia wysubtelnienia własnej świadomości przez jej uprzedmiotowienie, to znaczy coś co każdy musi dokonać sam w sobie i dla siebie. Czyli przejść od operacji intencjonalnych do operacji świadomych<sup>149</sup>.*

Obecna część pracy z jednej strony jest przedstawieniem podstawowych założeń, z drugiej jest początkiem dookreślenia komponentów integralnej metody teologicznofundamentalnej, czyli modelu «przestrzeni eklezjalnej» i modelu ludzkiego przeżywania świata zinterpretowanego jako «dzieło» w aspekcie możliwych do wykorzystania działań interdyscyplinarnych. W poszukiwaniu adekwatnych modeli w pierwszym rzędzie musimy określić ich teoretyczne granice. Trzeba dodatkowo podkreślić, że na tym etapie pytanie «jak badać?» wysuwa się na plan pierwszy<sup>150</sup>.

Przykładowo, tworzony w relacji z metodą historiozbawczą model interpretacyjny «przestrzeni eklezjalnej» nie jest z nią tożsamy. Metoda w pełni osadzona jest w przestrzeni teologicznej, natomiast budowany model ma za zadanie uwzględnić osiągnięcia innych nauk. Chodzi o to, by nie rezygnując z własnej tożsamości teologicznej, umiejętnie wychodzić i wprowadzać nowe metody pracy z obszarów poza-teologicznych<sup>151</sup>. René Latourelle postuluje wypracowanie takiej formuły pracy teologa fundamentalnego, która będzie w stałym odniesieniu do *centrum jedności* tej dziedziny, a jednocześnie umożliwi zwrot ku temu, co niesie zewnątrz teologii<sup>152</sup>. Kanadyjski

<sup>149</sup> To przekonanie Bernarda J.F. Lonergana przewija się w tle tej pracy niczym *cantus firmus*; *Metoda w teologii*, dz. cyt., s. 24.

<sup>150</sup> Dokonujemy tutaj zamierzonej tak zwanej redukcji metodologicznej, by rozpatrzeć jeden z elementów prac badawczych, a resztę wziąć czasowo w nawias. W podobny sposób postępują w swoich badaniach fizycy, idealizując rzeczywistość w modelach dających się opisać formalizmem matematycznym, jak też filozofowie przykładowo w fenomenologii, gdy dokonują tak zwanej redukcji fenomenologicznej, która polega na świadomym „wzięciu w nawias” tych odniesień, które w danym momencie nie będą opisywane.

<sup>151</sup> Wiąże się to szczególnie z graniczną funkcją teologii fundamentalnej, wymaga ona ścisłego dookreślenia nie tylko czym jest teologia fundamentalna, ale w tym samym stopniu zdania sobie sprawy ze stosowanych metod. Por. Łukasz Kamykowski, Henryk Seweryniak, Tomasz Węclawski, *Teologia fundamentalna, miejsce i przedmiot dialogu*, dz. cyt., s. 190 nn.

<sup>152</sup> Por. René Latourelle, *Apologétique et fondamentale. Problèmes de nature et de méthode*, w: *Le deuxième „symposium” international de théologie dogmatique fondamentale*, red. H. Bouillard i inni, Torino, Societa Editrice Internazionale 1965, s. 9-27; Łukasz Kamykowski, Henryk Seweryniak, Tomasz Węclawski, *Teologia fundamentalna, miejsce i przedmiot dialogu*, dz. cyt., s. 190-191.

Trzeba przyznać, że część naukowców sądzi, że zgoda na ten postulat podważa wiarygodność wniosków. Warto jednak zwrócić uwagę na osiągnięcia psychologii poznania, która

teolog postuluje, by wypracować takie procedury badawcze, dzięki którym teolog będzie wykorzystywał te aspekty zewnętrzne, czyli współpracował ze wszystkimi dziedzinami, z którymi teolog fundamentalny może i chce współpracować, ale bez bezwzględnej konieczności wglębiania się w te nauki. Mówiąc prościej, teolog będzie wykorzystywał ich osiągnięcia, nie będąc specjalistą, w ścisłym tego słowa znaczeniu, w danej poza-teologicznej dziedzinie. Jest to możliwe przy założeniu, że teolog zgodzi się później na ocenę metodyczną swoich działań przez specjalistów<sup>153</sup>. Chodzi o to, by opracowane koncepcje na terenie teologii nie prowadziły do wniosków sprzecznych z osiągnięciami nauk, jakkolwiek mogą i powinny prowadzić do koncepcji, które poza dziedzinę tych nauk wykraczają. Na ile jest to praktycznie możliwe będzie tematem dalszych przedstawień.

Współczesne ujęcia metodyczne pod wpływem filozofii dialogu, fenomenologii oraz nurtu personalistycznego w kulturze zwracają się nie tylko ku przedmiotowi badań, ale również ku uwzględnianiu samego badacza, jak i odbiorcy wyników jego działań. Dzieje się to poprzez analizę relacji «badacz – dzieło» i «dzieło – odbiorca dzieła». Uwzględnienie tych odniesień pozwala na wyodrębnienie trzech podejść wstępnych, które przed rozpoczęciem badań właściwych należy komplementarnie uzgodnić czy zharmonizować. Zgodnie z przekonaniem tych, którzy zajmują się ściśle metodyką badań, na początek przed właściwymi zadaniami, badacz powinien jak najpełniej uświadomić sobie własne uwarunkowania, czyli przed-sądy i przed-założenia<sup>154</sup>. W przestrzeni badań teologicznych podstawowym korelatem tych rozeznań jest obszar wiary tak indywidualnej, jak i wspólnotowej. Teolog działa w imieniu Kościoła i już na tym etapie rozeznawania wszelkich uwarunkowań musi ten fakt mieć na względzie. Z drugiej strony jest samodzielnym indywiduum, osadzonym w kontekście kulturowym, z określoną historią procesu rozwojowego, szczególnie intelektualnego. Z takim bagażem wchodzi w relacje z badanym przedmiotem i zadaje pyta-

---

uzasadnia, że procesy myślenia, w tym myślenia modelowego, pozwalają na intuicyjne wykorzystywanie poznanych, zapamiętanych danych innych nauk (bez bycia specjalistą w tej dziedzinie) i to w konfiguracjach prowadzących do rozwoju naukowego. Jest to możliwe, ponieważ myślenie nie jest do końca procesem kontrolowanym. Na temat klasyfikacji sposobu myślenia por. Tomasz Maruszewski, *Psychologia poznania. Sposoby rozumienia siebie i świata*, Gdańsk, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne 2001, s. 354–399; *Utajone poznanie. Poznawcza psychologia nieświadomości*, red. Geoffrey Underwood, dz. cyt., s. 277–308.

<sup>153</sup> Próba określania zasad interdyscyplinarnych działań w ramach teologii fundamentalnej została ukazana w dwóch artykułach, por. Elżbieta Kotkowska, *Kim jestem? Kim się staję? Od praktyki do teorii*, dz. cyt.; tenże, *Kim jestem? Kim się staję? W dialogicznym napięciu JA – TY. Źródła teoretyczne*, w: *Ja – Wspólnota – w teorii i praktyce*, dz. cyt., s. 11–65.

<sup>154</sup> Na s. 44–45 niniejszej pracy wspomniana została rola Hansa-Georga Gadamera w docenieniu przed-założeń, przed-sądów istniejących w badaczu dla procesu działań naukowych i konstruowania hipotez wyjaśniających.



nia: dlaczego? W tym obszarze zagadnienie metodyczne można sprowadzić do pytania «jak?» badacz ma świadomie uwzględnić swoje przed-sądy uwarunkowane zarówno posiadaną wiedzą naukową, jak i wiarą? Następnie badacz powinien uzmysłowić sobie jak najszerzy wachlarz miejsc poznania teologicznego, który na zasadzie skojarzeń pojawia się w jego umyśle w związku z planowaną pracą naukową. Współcześnie ilość *locus theologicus* ciągle się poszerza w stosunku do tych zaproponowanych pierwotnie przez Melchiora Cano. Na tym etapie interdyscyplinarnego działania badacz powinien rozeznąć logikę wyboru tych, a nie innych miejsc poznania teologicznego oraz odniesień do innych dyscyplin naukowych. Czyli odpowiedzieć na pytanie «które?» miejsca poznania teologicznego, które osiągnięcia nauk należy przyjąć jako przydatne ze względu na przyjęte cele badawcze? Trzeci etap rozeznania wstępnego związany jest z rozpoznaniem wzajemnych relacji podejścia wypracowanego w metodykach innych nauk i zasad badań teologicznych warunkowanych doświadczeniem wiary. Chodzi o wzajemne uzupełnianie się procedur badawczych czy działań operacyjnych<sup>155</sup>. W tej przestrzeni można powiedzieć, iż nieustannie dzieją się rzeczy nowe i badawczo płodne. Celem podejmowanych przedstawień są próby systematyzacji «faktów», które uprawdopodobnią powstawanie teologicznych opinii, hipotez, teorii, syntez. W tym etapie działania metodyczne skupiają się na pytaniu «jak?» wstępnie określić zasady współpracy interdyscyplinarnej?

Wyodrębnione podejścia do tematyki badawczej będą wielokrotnie stosowane, ponieważ podstawowe narzędzie badawcze realizujące postulat interdyscyplinarności można sformułować następująco: z zagadnieniem X w przestrzeni danej nauki jest tak jak z zagadnieniem Y w przestrzeni teologicznej<sup>156</sup>. W tym kontekście powstają pytania: W jaki sposób wykorzystać metodycznie rozpoznane intuicje badacza? Co może stymulować dobór obrazów-metafor, procedur badawczych, działań operacyjnych pomocnych w konstruowaniu modelu interpretacyjnego badanej rzeczywistości? Ku którym dziedzinom naukowym się zwrócić, by pomogły one w rozeznaniu kolejnych miejsc poznania teologicznego?

Przed-sady, przed-założenia, presupozycje

W obecnym przedstawieniu skonstruujemy hipotetyczny proces rozumowania i dobierania treści przez badacza, który próbuje rozeznąć własne przed-sądy i przed-założenia, następnie porządkuje w określonym celu na-

<sup>155</sup> Zob. Tadeusz Dzidek, Piotr Sikora, V. *Metody*, w: *Poznanie teologiczne*, dz. cyt., s. 166–167.

<sup>156</sup> W ramach logiki ten typ postępowania Kazimierz Ajdukiewicz opisuje jako wnioskowanie przez analogię, *Logika pragmatyczna*, Warszawa, PWN 1974, s. 149–151.

gromadzone intuicje, by ostatecznie zweryfikować, które z nich okażą się przydatne do dalszych badań. Na koniec podejmuje decyzje o włączeniu lub ich odrzuceniu. Te przyjęte włącza na zasadzie analogii w proces badawczy.

Próbując określić przestrzeń «czegoś»<sup>157</sup>, stajemy wobec pytania o granice. W presupozycjach mogą się pojawić odniesienia do matematyki, nauk humanistycznych czy nawet popularnej zabawy puzzle. Rozpatrzmy je kolejno. Według reguł stosowanych w naukach ścisłych, rozwiązując zadanie, przykładowo z analizy matematycznej, pierwszą i podstawową zasadą jest zawsze określenie dziedziny funkcji. Oznacza to wyznaczenie ram stosowalności podejmowanych działań. W naukach tak sformalizowanych jak matematyka czy fizyka wyznaczenie dziedziny jest zadaniem stosunkowo jednoznacznym. Natomiast w obszarze nauk humanistycznych często już w tym punkcie pojawia się pewna niemożliwość ścisłego dookreślenia granic. Pozostają próby obrazowego czy metaforycznego ich opisu, który da przynajmniej wyobrażenie o brzegach przyjętych przestrzeni. Już na tym etapie można powiedzieć, iż pewna niedookreśloność poszukiwanego modelu interpretacyjnego będzie musiała być przyjęta jako jego cecha istotowa. W takim przypadku zgoda na niedopowiedzenie mówi więcej niż zbytek zbliżanie się do szczegółów<sup>158</sup>.

Poszukując możliwości zinterpretowania nieokreśloności można badać przestrzeń przyrównać do obrazu, który należy poskładać z pewnych określonych części. W próbie ukazania możliwych przed-sądów możemy odnieść się do popularnej zabawy ćwiczącej spostrzegawczość i cierpliwość, jaką są «puzzle»<sup>159</sup>. Przyjmujemy skojarzenie rozpoznawalne kulturowo i wydaje się akceptowalne dla wszystkich laików również w dziedzinie metodyki. Podstawową zasadą efektywnego ułożenia «puzzli» jest odnalezienie

---

<sup>157</sup> Jako komponenty metody integralnej przyjęliśmy dwie rzeczywistości ludzkie: zinterpretowane przeżywanie świata oraz Objawienie odczytane w Kościele. Dla nich konstruujemy adekwatne modele określające przestrzeń badawczą. Por. *Projekt metody integralnej*, s. 67.

<sup>158</sup> Jest to jedna z wielu korzyści płynących z zastosowania zasad myślenia modelowego. Uprzedzając fakty należy stwierdzić, iż język niedopowiedzeń, jako przyjęta metoda, pozwala na poruszanie się w świecie antynomii, paradoksów i aporii, w świecie dwubiegunowych, nierozwiązywalnych napięć, co w szczególnie sposób przyda się przy analizie «dzieła» Simone Weil. Francuska filozofka, szczególnie gdy odnosiła swoje myśli do misterium, formułowała je w postaci paradoksów. Por. Patrycja Tomczak, *Le paradoxe du mystère, le mystère du paradoxe. Sur le discours religieux de Simone Weil*, dz. cyt.

<sup>159</sup> Warto podkreślić, że w ramach teorii nauki przyjmuje się, iż wyróżniającą cechą nauki/naukowości – działań określonych jako naukowe jest dążenie do odkrywania zarówno nowych, jak i zaskakujących faktów, które staną się źródłem postępu naukowego, a mogą powstać z zaskakującego zestawienia faktów już znanych. Jeżeli nasze wybory (układanka) okażą się wnioskotwórcze, lub wykażemy ich nieprzydatność, to tym samym spełnimy postulat naukowości. Por. Adam Grobler, *Metodologia nauk*, Kraków, Aureus-Znak, 2006, s. 314.

nie rogów i brzegów obrazka<sup>160</sup>. Tak zwane «uchwycenie brzegów» jest pierwszym sukcesem w zadaniu, które w zależności od ilości elementów może trwać od kilku minut do kilku miesięcy<sup>161</sup>. Przyjmując zasady stosowane w naukach ścisłych i teorii gier uzyskaliśmy uzasadnienie prowadzące do intuicyjnego, i przyjmowanego często za oczywiste, stwierdzenia: *jeżeli coś badam, to w pewnych określonych granicach*.

Teolog, jak każdy badacz, pracuje w konkretnym tu i teraz, jeżeli jego praca ma być przydatna to powinien uświadomić sobie powszechnie istniejące przekonania. Prowadzi to do pytania: Jakie jest najogólniejsze tło interpretacyjne, które zostanie przyjęte w poszukiwaniu metod badawczych? Jako postulat pierwszy, aksjomat należy przyjąć, iż najogólniejsze tło badań powinno odpowiadać współczesnym sposobom opisywania świata i to takim, które da się zaobserwować zarówno w nauce, jak i w działaniach w obszarze kultury danej epoki, w naszym przypadku XX i XXI wieku. W pierwszym kroku wskażemy sposoby poszukiwania przykładowych miejsc przed-rozumowej świadomości, na bazie już przeprowadzonych badań przez Clive'a S. Lewisa i Umberto Eco. Będzie to rozeznanie zasad wpływu przed-sądów, ukształtowanych pod wpływem badań z dziedziny kultury i literatury, na powstającą w dalszych paragrafach koncepcję teologiczną.

## Intuicje

Poszukiwanie danych z przestrzeni szeroko rozumianego kulturoznawstwa i literaturoznawstwa do skonstruowania modelu interpretacyjnego można uzasadnić faktem, iż w ramach tych nauk pojawią się prace omawiające podobną tematykę. Ludzie działają, w obrębie danej kultury, na bazie nietłumaczonych i ogólnie przyjętych założeń. Im bardziej dana kultura jest jednorodna, tym więcej istnieje takich aksjomatycznych założeń<sup>162</sup>. W prze-

<sup>160</sup> W naszym metodycznym przypadku nie ma tu znaczenia czy układający zna już od początku przedstawiony obraz, czy nie, może mu się on wylaniać w trakcie badań.

<sup>161</sup> W języku polskim termin «puzzle» ma praktycznie tylko jedno znaczenie i nośność tego terminu ogranicza się tylko do podkreślania, że należy wyznaczyć zakres stosowności opracowywanego instrumentarium na tyle, na ile to jest możliwe. Słowo to zostało zaadaptowane z języka angielskiego, w którym ma więcej znaczeń nie tylko rzeczownikowych, ale i czasownikowe. Por. *Visual Thesaurus, Think Map*, [online], [dostęp 09.01.2010], dostępne w WWW, <http://www.visualthesaurus.com/?vt>

<sup>162</sup> W socjologii Vilfredo Pareto do opisu tego typu działań wprowadził pojęcie «derywacji». Oznacza ono pozalogiczne uzasadnienia działania. Wachlarz możliwości rozpina się od stwierdzenia «tak trzeba, ponieważ trzeba» po odwołanie do sił nadprzyrodzonych. Por. Vilfredo Pareto, *Uczucia i działania: fragmenty socjologiczne*, dz. cyt., s. 204–220; Pareto, *Vilfredo, derivation*, w: *New World Encyclopedia*, [online], [dostęp 19.01.2010], dostępne w WWW, [http://www.newworldencyclopedia.org/entry/Vilfredo\\_Pareto#Derivations](http://www.newworldencyclopedia.org/entry/Vilfredo_Pareto#Derivations)

strzeni przed-sądów, zadając pytanie, «dlaczego tak jest», otrzymujemy odpowiedź, «ponieważ tak już jest». Dopiero wnikliwe badania przemian kulturowych w historii oraz badania zmian treści tak zwanej «pamięci zbiorowej» ukazują subtelne mechanizmy kształtowania się podświadomych i powszechnych założeń, aksjomatów kulturowych, które mają niebagatelny wpływ na powstającą w danej kulturze literaturę<sup>163</sup>. Są też podstawą wszelkich działań heurystycznych.

Na zasadność poszukiwania przed-rozumowego tła w dziedzinie literaturoznawstwa wskazują badania literatury średniowiecznej i renesansowej Clive'a S. Lewisa. W książce *Odrzucony obraz* opisał wymagowany wszechświat, który nazwał «Modelem średniowiecznym»<sup>164</sup>. Model ten był w użyciu powszechnym oraz w literaturze aż do XVII wieku. Według angielskiego badacza był on podstawą formułowania sądów ogólnych i uzasadnienia obowiązującej hierarchii wartości, uznawanej w danej epoce. Co ważniejsze, model ten był tak bardzo głęboko osadzony w kulturze, że nie dotyczyły go zmiany: *od przeważająco platońskiego do przeważająco arystotelesowskiego poglądu na świat*<sup>165</sup> w średniowieczu. Był to więc najgłębiej osadzony w świadomości powszechnej przed-rozumowy model wszechświata, który był możliwy do zaakceptowania przez laika. Również starożytność posiadała swój «Model», a wyrażał się on poprzez topikę, rozumianą jako wspólnotę zbiorowej podświadomości, która była wykorzystywana szczególnie w retoryce<sup>166</sup>. Zdaniem Clive'a S. Lewisa współcześnie można również dopatrzeć się takiego «Modelu», który, według niego, zawiera wiele z Freuda i mało z Einsteina<sup>167</sup>. Stwierdzenie to nie rozjaśnia w pełni sprawy poszukiwań współczesnego «Modelu», czyli współczesnych powszechnych przed-sądów, które w swojej pracy powinien rozeznaczyć teolog, ale już sam fakt stwierdzający ich istnienie jest ważny.

Począwszy od XX wieku, poszukiwania przed-rozumowego modelu, jak i pełne rozeznanie przed-sądów są dużo bardziej utrudnione ze względu

<sup>163</sup> Por. Jacques Le Goff, *Historia i pamięć*, dz. cyt., s. 14–18 oraz *Les lieux de mémoire*, red. Pierre Nora i inni, dz. cyt.; Krzysztof Pomian, *Historia, nauka wobec pamięci*, dz. cyt.

<sup>164</sup> Clive S. Lewis, *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*, tłum. Witold Ostrowski, Warszawa, PAX 1986, s. 22–31.

<sup>165</sup> Tamże, s. 22.

<sup>166</sup> Por. Jerzy Ziomek, *Retoryka opisowa*, Wrocław, Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1990, s. 283–297.

<sup>167</sup> Wynika to z tezy Clive'a S. Lewisa, że «model» opisywany i podtrzymywany przez wielkich myślicieli pomaga dostarczyć tła dla kultury danej epoki, ale istnieje tu wysoka selektywność. Zasadą jest, iż jako tło kultury danej epoki z twórczości wielkich myślicieli czy naukowców pozostaje to, co przemawia jakoś do wyobraźni czy emocji, a nie ścisłe i systematyczne wywody dotyczące opisu naszej rzeczywistości i w tym sensie na każdym poziomie naukowości «Model» musi być uznany za prowizoryczny lub należy go ignorować. Por. Clive S. Lewis, *Odrzucony obraz*, dz. cyt., s. 22–25.

na: *atak Przypadku, Nieokreśloności, Prawdopodobieństwa, Dwuznaczności, Wieloznaczności*<sup>168</sup>, by odwołać się do słów Umberto Eco. Jako wnikliwy obserwator i znawca problemu przekonuje, że współcześnie wszelkie struktury formalne, programy poetyckie czy modele kulturowe zrywają: z *Ładem tradycyjnym, który człowiek Zachodu uważał za niezmienny i utożsamiał z obiektywną strukturą świata*<sup>169</sup>. Można powiedzieć, iż współcześnie w świadomości ludzi panuje «Nieład», któremu zarówno kultura, sztuka, jak i nauka próbują nadać kształt<sup>170</sup>, jako że, według Umberto Eco, jest «Nieład» płodny, dynamiczny i twórczy. Paradoksalnie, bliższy jest on pełniejszej interpretacji otaczającej nas rzeczywistości niż wspomniany *Ład tradycyjny*<sup>171</sup> i współczesna myśl teologiczna powinna również w tej mierze wypowiedzieć swoje zdanie.

Powyższe przykłady, pomimo że przytoczone w bardzo skrótovej formie, są dobrą ilustracją uzasadniająca poszukiwanie takiego modelu interpretacyjnego w teologii, który wchłonie w siebie obserwowany «Nieład» wynikający z uwarunkowań kulturowych, jak i odniesienia do Freuda i mimo wszystko Einsteina. W przestrzeni teologii fundamentalnej mamy prawo i w pewnym sensie obowiązek poszukiwać, w obszarze interpretacji przeżyć religijnych i ich eklezjalnego tła, podobnych czy analogicznych modeli interpretacyjnych, które zastosowano w naukach o kulturze i literaturoznaw-

---

<sup>168</sup> Umberto Eco, *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, dz. cyt., s. 7.

<sup>169</sup> Tamże.

<sup>170</sup> Por. tamże. Można wykazać, iż wprowadzone w teorii Einsteina pojęcie *względności* miało duży wpływ na kształtowanie się kultury XX wieku. W podobny sposób, choć mniej spektakularnie, oddziaływają na kulturę matematyczne teorie nieoznaczoności Heisenberga, czy powstała w latach sześćdziesiątych XX wieku teoria chaosu. Szczegółowe omówienie tego zagadnienia wykracza poza ramy tego opracowania. Można jednak wspomnieć o fakcie, iż równanie  $E=mc^2$  jest powszechnie znane, choć nie jego prawidłowa interpretacja. Zasada nieoznaczoności doczekała się swojej interpretacji kulturowej w filmie *Powiększenie* Michelangelo Antonioniego (1966), natomiast teoria chaosu leży u podstaw wielu filmów powstających współcześnie, jak choćby *Teoria chaosu* Tony Giglia (2005). Bardziej wysublimowane refleksje związane z życiem i działaniem Wernera Heisenberga zob. Jacek Bolewski, „*Atom-mistyka*” Wernera Heisenberga, w: tenże, *Nic jak Bóg. Postacie iluminacji Wschodu i Zachodu*, Warszawa, Wydawnictwo Pusty Obłok 1993, s. 149–160.

<sup>171</sup> Problem opisany w syntetycznym skrócie przez Umberto Eco wiąże się z przekształceniami tożsamości społecznej i związanej z tym tożsamości religijnej, a szczególnie tak zwanej «pamięci zbiorowej». Problemem tym zajmują się historycy, socjologowie, socjologowie religii i teologowie. Por. przykładowo w porządku alfabetycznym: Eileen Barker, *Nowe ruchy religijne*, tłum. Tomasz Kunz, Kraków, Zakład Wydawniczy „NOMOS” 2002; José Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. Tomasz Kunz, Kraków, Zakład Wydawniczy „NOMOS” 2005; Jacques Le Goff, *Historia i pamięć*, dz. cyt.; Danièle Hervieu-Léger, *Religia jako pamięć*, tłum. M. Bielawska, Kraków, Zakład Wydawniczy „NOMOS” 1999; *Prawda – Zaufanie – Wspólnota. Wokół książki „Powiedzcie prawdę” Tomasza Węcławskiego*, red. Małgorzata Wiertelwska, Elżbieta Kotkowska, seria Maneat Quaestio, Poznań, WT UAM 2006.

stwie. Dzięki zaobserwowanym i wypracowanym schematom interpretacyjnym możliwe staje się badanie już w obszarze nauk teologicznych opisywanych rzeczywistości<sup>172</sup>. Wydaje się, iż lepiej można zinterpretować tło doznań i ludzkich doświadczeń w poszukiwaniu odpowiedzi na podstawowe pytania, o których wspomniano w poprzednim rozdziale. Ponieważ badamy fenomeny społeczne, jako że poszukujemy granic przestrzeni eklezyjalnej, trzeba w rozeznawaniu przed-sądów sięgnąć do osiągnięć socjologii religii, by szerzej zobrazować obszar działania intuicji badacza.

### Rozeznana interdyscyplinarność

Przechodzimy do intuicji związanej z przestrzenią, w której będzie możliwe szukanie odpowiedzi na pytanie «jak?» badać obszar relacji doświadczeń religijnych odpowiadający poziomowi wiedzy współczesnej i obserwowanych fenomenów w ich relacji z Objawieniem. Czyli hipotetycznego przedstawienia, jak może wyglądać drugi etapu rozeznań przed właściwymi działaniami badawczymi. Badania w dziedzinie kulturoznawstwa i literatury pozwalają na stwierdzenie, że skoro można wykazać istnienie pierwotnych «modeli» w powszechnej świadomości ludzi, to poprzez analogię można zaprojektować takie przestrzenie interpretacyjne, które nadadzą ramy zewnętrzne prowadzonym badaniom dotyczącym doświadczeń religijnych zarówno indywidualnych, jak i społecznych, jak również ufundowanych na wzajemnej relacji osoba – wspólnota<sup>173</sup>.

Badania socjologów religii wskazują, iż przeżycia współczesnego człowieka zatopione są w rzeczywistość, dla której określenie «Nielad» jest jak najbardziej adekwatne. Jest to powszechnie zauważany fakt kulturowy, iż człowiek w swoim przeżyciu religijnym, jako integralna osobowość, doświadcza napięć związanych z przypadkowością, nieokreślonością, prawdopodobieństwem i dwuznacznością. Właśnie w takiej przestrzeni kulturowej rodzi się i dojrzewa ludzkie doświadczenie religijne XX i XXI wieku w krajach kultury europejskiej. Od strony zewnętrznie zjawiskowej badania tutaj prowadzą socjologowie religii. Wydaje się korzystnym rozeznąć, w jaki

---

<sup>172</sup> Chodzi nam o twórcze wykorzystanie wieloaspektowych badań z kulturoznawstwa i literaturoznawstwa, realizując w ten sposób postulat interdyscyplinarności w teologii fundamentalnej.

<sup>173</sup> Przykładem stosowania różnych modeli interpretacyjnych w opisie podstawowej rzeczywistości może być próba przedstawienia we własnej wyobraźni trzech pojęć BÓG, CZŁOWIEK, ŚWIAT. Możliwe sposoby opisu relacji tych pojęć, religijnej i niereligijnej, zob.: Elżbieta Kotkowska, *Logos jako zasada wszechświata*, w: *Logos i mythos w kulturze XX wieku*, red. Seweryna Wysłouch, Bogumiła Kaniewska, Monika Brzóstowicz-Klajn, seria: Biblioteka Literacka „Poznańskich Studiów Polonistycznych”, t. 35, Wydawnictwo Poznańskie Studia Polonistyczne, Poznań 2003, s. 11–21.

sposób ogólne wnioski wypracowane przez socjologów religii mogą pomóc w rozeznaniu przed-sądów, a potem w konstrukcji modelu interpretacyjnego w przestrzeni nauk teologicznych. W proponowanej wielości danych opracowanych w ramach socjologii religii wybieramy w sposób intuicyjny to, co wydaje się przynieść „teologiczne korzyści”<sup>174</sup>. W tym etapie rozeznania metodycznego badacz wykorzystuje skojarzenia i odczytane podobieństwa, choćby czysto zewnętrzne, wykorzystując swoją intuicję opartą na zgromadzonej wiedzy<sup>175</sup>.

W przestrzeni socjologii religii naukowcy, badający rozwój społeczeństw i grup wspólnotowych oraz ich odniesienia religijne, szczególnie wobec zagadnień określanych jako sekularyzacja i «powrót religii», wprowadzają do badań, za Thomasem Luckmannem, termin «patchwork religion»<sup>176</sup>. Pojęcie to zostało wprowadzone, by opisać narastającą indywidualizację w wyborach religijnych. Powstaje pytanie, czy patrząc z całkowicie zewnętrznego punktu widzenia obserwowalne objawy religijności dadzą się ułożyć w pewne schematy, czy ich różnorodność jest tak wielka, a związki pomiędzy powstającymi «wzorami» na tyle luźne, że prawie nieuchwytnie.

<sup>174</sup> W przestrzeni relacji teologia – literatura piękna tego typu działania opisuje i uzasadnia Jerzy Szymik, *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako „locus theologicus”*, dz. cyt., s. 29–30.

<sup>175</sup> Zdanie to po raz kolejny podkreśla, iż twórcze myślenie, które bada heurystyka, jest ciągłym tłem rozpatrywanych zagadnień metodycznych.

<sup>176</sup> Teza Thomasa Luckmanna przedstawia się następująco: „Notowany »powrót religii«, mimo ponawianych deklaracji o potrzebie wierności tradycji danej religii, bynajmniej nie oznacza biernej akceptacji wcześniejszych form religijności. Dostrzeganej potrzebie duchowości i osobistego przeżywania religijności towarzyszy przemiana religii, jak np. porzucanie wielkich Kościołów na rzecz małych wspólnot religijnych (sekt) oraz zindywidualizowany, wręcz dowolny dobór (patchwork religion) prawd wiary i zasad moralnych. Na współczesnym »rynku religii« panuje konkurencja, wywołana m.in. współlistnieniem i nakładaniem się wielu form religii oraz brakiem ogólnie obowiązujących modeli religijności i moralności: współzawodniczą ze sobą wielkie religie monoteistyczne (chrześcijaństwo, islam i judaizm), ale także mistyka i religie wschodu (braminizm, buddyzm, hinduizm, taoizm, zen), nadto »nowe« wspólnoty religijne, ruch new age, mass media, propagujące sprywatyzowane i synkretyczne formy religijności, literatura »dewocyjna«, poradniki »pozytywnego myślenia« i popularnej psychologii (psychoanalizy), praktyki astrologiczne i bioenergetyczne, jak również ruchy ekologiczne. Ponieważ »święty kosmos« stracił swą jednoznaczną strukturę i hierarchię, człowiek zachowuje się na »rynku religii« jak konsument, wybierający między tymi znaczeniami religijnymi, które z pewnych (nie zawsze jasnych) powodów uważa dla siebie za ważne i ostateczne”; w: *Transformations of Religion and Morality in Modern Europe*, tłum. Andrzej Bronk „Social Compass”, nr 3, 2003, s. 275-28, dostępne z niepełną informacją bibliograficzną [online], [dostęp 16.12.2009] dostępne w WWW, <http://www.rcie.rzeszow.pl/pobierz.asp?plik=467.doc>; oraz tenże, *Niewidzialna religia, problem religii we współczesnym społeczeństwie*, tłum. Lucjan Bluszcz, *Wstęp* Hubert Knoblauch, Kraków 1996; Heiner Barz, *Was Jugendlichen heilig ist!? Prävention im Bereich Sinnfragen, Patchwork-Religion, Heilsversprechen, Okkultismus, ein praktischer Arbeitsordner*, Freiburg, Sozia-Verl. 1999.

W obecnym etapie badań interesuje nas również fakt metodyczny. Thomas Luckmann przyjął określenie «patchwork» z całkowicie różnej od socjologii dziedziny wzornictwa i robótek ręcznych. Połączył je ze słowem «religia» i otrzymał określenie nośne kulturowo i jednocześnie oddające problem indywidualnego kształtowania wyborów religijnych we współczesnym świecie. W jego działaniu uzewnętrznia się siła poznawcza obrazu czy metafory, na zasadzie, iż jeden obraz może przekazać więcej treści niż 1000 słów. Słowo «patchwork» odnosi się nie tylko do otrzymanego efektu, ale również obejmuje działania związane z efektem końcowym. Jednocześnie, co warte podkreślenia, dzięki przyjętej metaforze, łatwiej wyrazić myśl, iż w opisanym działaniu nikt nie tworzy od początku «materii» swoich wyborów, jednak otrzymany wzór jest sprawą indywidualną. W tym przypadku wprowadzenie nowego terminu do uchwycenia przed-rozumowego «modelu» poprzez połączenie odniesienia do różnych opcji religijnych, z próbami opisu jednostkowego, subiektywnego doświadczenia dało nowe i zaskakujące efekty badawcze. Wcześniej zastosowaliśmy analogię z układanką «puzzle», obecnie wskazujemy na nośność metafory przyjętej przez Thomasa Luckmanna. Fakt wartości poznawczej metafor i przyjętych analogii jest bezsporny. W tym wypadku chodziło o ukazanie drogi uprawdopodobniającej wybór trafnej metafory.

Przyjmując modelowy opis społeczności opracowany w ramach socjologii religii, otrzymujemy uzasadnienie następujących sądów: po pierwsze istnieje obserwowalny fakt ludzkich poszukiwań i pragnienie odniesienia do transcendencji<sup>177</sup>. Po drugie, zagadnienie relacji między tym, co niesie otaczająca człowieka kultura (szeroko rozumiana) a jego indywidualnym wyborem zostało przedstawione poprzez obrazowy, metaforyczny termin «patchwork religion». Po trzecie – biorąc jako przykład badania socjologów religii – otrzymaliśmy zasady przyjmowania «obrazów», które poprzez metaforyczne odniesienia pozwolą na dookreślenie granic stosowalności opracowywanego instrumentarium badawczego. Wybór ten jest ponownie intuicyjny<sup>178</sup>, meta-logiczny, choć, co trzeba mocno podkreślić, nie nie-logiczny<sup>179</sup>.

---

<sup>177</sup> Wśród socjologów religii toczy się poważny spór o zakres sekularyzacji i zaniku religii w społeczeństwach post-chrześcijańskich. Dokładne omówienie tego problemu wykracza poza ramy tej pracy. Podstawowe zagadnienia omówiono w: Elżbieta Kotkowska, *Wolność, postu-szeństwo, odpowiedzialność wobec radykalnej deinstytucjonalizacji pierwiastka religijnego*, w: *Wolność w epoce poszukiwań*, red. Marek Szulakiewicz, Zbigniew Karpus, Toruń, Wydawnictwo UMK 2007, s. 277–282.

<sup>178</sup> Współcześnie intuicja rozumiana według Kartezjusza czy Kanta została poważnie, aczkolwiek nie całkowicie, zredukowana w badaniach Davida Hilberta. Na temat dyskusji wokół zastosowania i przydatności intuicji w matematyce, najbardziej sformalizowanej metodycznie z wszystkich nauk, por. Krzysztof Wójtowicz, *Dowód matematyczny z punktu widzenia formalizmu matematycznego*, cz. 1 i 2, „Roczniki Filozoficzne”, nr 2, 2007, s. 123–138; 139–153. Na



\* \* \*

Ten sposób przeprowadza nas płynnie ku zagadnieniom związanym ściślej z opisem relacji i heurystyką oraz ich roli we wstępnym rozeznawaniu przed-sądów i poszukiwaniu możliwych działań interdyscyplinarnych. Trzeci etap przygotowań do właściwych badawczych może przyjąć następujący hipotetyczny przebieg.

Odniesienie do socjologii religii skierowało naszą uwagę w stronę myślenia poprzez analogie. Konstruując wstępny model interpretacyjny przestrzeni badawczej, wprowadziliśmy w pewnym sensie do badań relację pomiędzy człowiekiem a wspólnotą wiary, podkreślany również był fakt, iż w naszych poszukiwaniach nie stawiamy głównego akcentu ani na indywidualne, ani na wspólnotowe przeżycia religijne. Można powiedzieć, iż wprowadzone zostało przed-założenie, że badania osadzają się nie tyle na biegunach relacji osoba – wspólnota, co właśnie na tej relacji. W ciągłym podkreślaniu relacji człowiek – wspólnota wiary, chcemy wskazać na zasadę, że świętość indywidualna składa się na świętość wspólnoty, ale tak, że powstaje nowa jakość, która poprzez swoich członków powinna dążyć do uświęcania struktur społecznych. Ten obszar działań jako źródło wiarygodności Objawienia wydaje się, iż najbardziej potrzebuje badań w dobie dominacji indywidualizmu. Co zwróciło, od strony metodyki, uwagę na możliwość badania bardziej praktycznego tej relacji? Relacje społeczne badają nie tylko socjologowie, ale również psychologowie społeczni i moderatory skutecznego działania w różnych grupach ludzkich. W ramach podejmowanych badań zwraca uwagę coraz silniejszy zwrot w stronę potencjału ludzkiego i jego duchowości. Pokreślony zostaje fakt, że każda grupa przekształcająca się we wspólnotę posiada swoją specyficzną duchowość, której nie da się przedstawić jako wynik złożenia indywidualnych duchowości członków wspólnoty. Podręczniki zajmujące się efektywnością działania grup społecznych, szczególnie w przedsiębiorstwach, zwracają się ku poszukiwaniom duchowości (jakiejś), która staje się elementem scalającym daną ludzką zbiorowość, by była ona bardziej efektywna w swoich działaniach. Przytoczymy, jako przykład, cytat z książki, która promuje myślenie modelowe i działania systemowe<sup>180</sup>.

*Organizacje uczą się tylko poprzez uczenie się jednostek. Zdobywanie wiedzy przez jednostki nie gwarantuje wprawdzie, że organizacja się uczy, ale bez*

---

temat intuicji zastosowanej w refleksji teologicznej por. Jacek Bolewski, *Nie bać się nieba. Intuicje maryjne – do przemyślenia*, Kraków, WAM 1994, szczególnie s. 9–15.

<sup>179</sup> Por. Paweł Florenski, *Filar i podpora prawdy. Próba teodycei prawosławnej w dwunastu listach*, dz. cyt., s. 133.

<sup>180</sup> Odwołujemy się do wspomnianej niżej w przypisie pozycji, jako że stała się ona inspiracją ku docenieniu myślenia modelowego opisanego w pierwszym rozdziale.

*nauki jednostek uczenie się organizacji w ogóle nie następuje. ... Z ich (jednostek) dążenia do ciągłego zdobywania wiedzy rodzi się duch organizacji uczącej się*<sup>181</sup>.

Przedstawiono ten cytat, by pokazać, w jaki sposób całkiem odległe dziedziny wiedzy mogą mieć wpływ na tworzenie koncepcji teologicznych, choć dokonane zostały tu pewne uproszczenia, by lepiej zobrazować opisywaną zasadę. Przytoczony cytat opisuje wzajemne relacje pomiędzy doskonaleniem się jednostki a możliwościami organizacji, do której te jednostki przynależą. W działaniach metodycznych przedstawienie to można śmiało przenieść na relacje we wspólnocie wierzących, zamieniając słowo *uczą* na *świętość* w odpowiednim przypadku, otrzymujemy wtedy następujący tekst.

*Instytucja Kościoła staje się coraz bardziej świętą tylko poprzez świętość jednostek. Zdobywanie świętości przez jednostki nie gwarantuje wprawdzie, że cała instytucja się uświęca, ale bez świętości jednostek, świętość organizacji w ogóle nie następuje. ... Z ich (jednostek) dążenia do ciągłego doskonalenia w świętości rodzi się duch świętości całej organizacji kościelnej.*

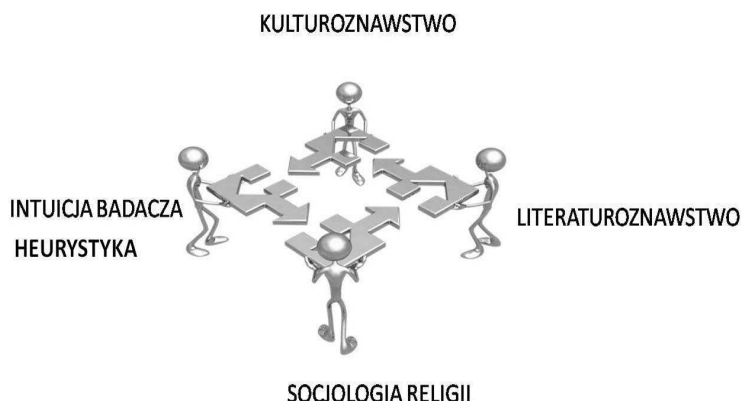
Oczywiście tak proste przełożenie może istnieć jako zabieg metodyczny, a nie jako ścisła zasada tworzenia koncepcji teologicznych. Jednak jest on obrazowym przykładem, w jaki sposób, często nieuświadomiony, koncepcje jednych nauk mogą się przebić jako schemat interpretacyjny w innych naukach, w tym także teologii. Jest to przykład interdyscyplinarnego wykorzystania osiągnięć innych nauk, w przestrzeni przed-sądów, który może się dziać w podświadomości czy pracach przygotowawczych badacza. Heurystyka bada i pozwala świadomie projektować te procesy, co staraliśmy się przykładowo zobrazować.

\* \* \*

Wykorzystując w określaniu granic planowanych obszarów badawczych intuicję badacza, uściśloną przez zasady heurystyki, odwołaliśmy się do zagadnień z dziedziny kulturoznawstwa i literaturoznawstwa oraz socjologii religii, by podjąć próbę interpretacji (określenia zasad) wpływu przed-sądów na doprecyzowanie najogólniejszych granic obszaru badanego. Działania te można przedstawić graficznie, tak jak na rys. 6. Wpisana w schemat heurystyka, czyli nauka badająca twórcze myślenie, można powiedzieć, że «dzieje» się w każdym z rozpatrywanych elementów, choć nie jest łatwo zwerbalizować te procesy.

---

<sup>181</sup> Peter M. Senge, *Piąta dyscyplina, teoria i praktyka organizacji uczących się*, dz. cyt., s. 161, 165–199.



Rys. 6. Przykładowe przestrzenie intuicyjnych oddziaływań

Wymienione dziedziny naukowe wraz z intuicją badacza wyznaczają przestrzeń planowanych badań. Schemat ten można dowolnie rozszerzać, jego cechą charakterystyczną jest otwartość na nowe intuicje i wiedzę badacza. Umieszczenie na rysunku wyobrażeń ludzi jest zabiegiem celowym, mającym uświadamić, iż w pierwszym etapie przygotowań to badacz zdaje sobie sprawę z tego, co w danym problemie go ukształtowało, jaką posiada wiedzę i jak rozumnie doświadcza siebie, innych, świat pod wpływem wybranych przestrzeni naukowych oraz odnosi to do swojej wiary. Dopiero w tej przestrzeni będzie możliwe podjęcie zagadnień metodologicznych pozwalających na ukierunkowanie badań, na pytania o sens i całość oraz cel konstruowanych procedur. Możemy powiedzieć, iż została obrazowo przedstawiona siatka odniesień pozwalająca włączać w pole badawcze różne dziedziny naukowe.

Pomysł takiego przedstawienia wziął się z analizy twórczości Simone Weil, która chętnie sięgała po różne sposoby przekazu swoich myśli, konfrontowała i wprowadzała niejednolite metody w obszar jednego pola badawczego. Nie było u niej obaw o nadużycie metodyczne, ponieważ działania te były podporządkowane nadrzędnemu celowi – szukaniu prawdy o sobie, świecie, wspólnocie i Bogu. Idąc za intuicjami Simone Weil, wprowadziliśmy w jedną przestrzeń badawczą różne metody poznawcze.

## Pierwsze wnioski

Na tym metodycznym etapie rozpatrywania fundamentów konstruowanej metody oraz możliwych wpływów innych nauk na rozeznanie naukowe w teologii, przedmiot badań teologicznych jest jeszcze pustym miejscem, co zostało uwidocznione na rys. 6. W procesie dopracowywania

metody integralnej ta pusta przestrzeń, dzięki kolejnym krokom i rozpatrywaniu aspektom, stanie się coraz bardziej wypełniona wzajemnym oddziaływaniem różnych dziedzin naukowych i koncepcji teologicznych. Wydaje się, iż w ten sposób można wstępnie przedstawić realizację interdyscyplinarności w teologii fundamentalnej.

Myślenie modelowe jest pewną predyspozycją człowieka, którą można poprzez ćwiczenia i praktykę twórczo wykorzystywać. Zastosowane do tworzenia modeli, jako pewnej reprezentacji opisywanej rzeczywistości, staje się użytecznym «narzędziem». Pomaga w gromadzeniu potrzebnej wiedzy, tworzeniu interpretacji obserwowanych relacji. Prowadzi do odkrywania nowych lub zaskakujących faktów, przez co ten typ myślenia jest koniecznym wstępnym źródłem procedur naukowego działania, które dążą do tworzenia struktur interpretacyjnych, komunikowalnych i weryfikowalnych.

Spróbujmy teraz spojrzeć, posługując się opracowanym schematem (rys. 6), wykorzystując myślenie modelowe, na problem wpływu badań innych nauk na teologię<sup>182</sup>. Czyli szukamy hipotetycznej odpowiedzi na pytanie, jaki może być stan badacza po przejściu trzech etapów wstępnego rozeznania, zanim przystąpi do badań bezpośrednich nad rozeznaną wstępnie problematyką. Za podstawę formułowania wniosków przyjmujemy świat (jako pojęcie ogólne), takim jaki jest i przechodzimy do prób modelowania obserwowanej rzeczywistości według zasady: to, co obserwuję układa się według takich a takich reguł, zasad czy prawidłowości<sup>183</sup>. Zakładamy, iż poszukującym wyjaśnienia jest człowiek, który szuka sposobów całościowego ujęcia tego, co obserwuje. Zdaje sobie sprawę, że przy poziomie specjalizacji nauki nie jest w stanie być fachowcem w każdej dziedzinie, ale w swoim myśleniu pragnie uwzględnić jak najwięcej danych ze świata, by uprawomocnić i zracjonalizować swoje sądy<sup>184</sup>. Dzięki możliwościom ludz-

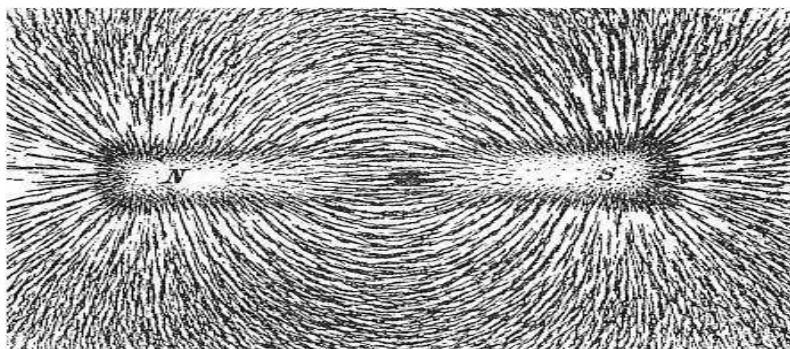
<sup>182</sup> Przedstawiona interpretacja jest pewną propozycją nie wykluczającą innych, opiera się jednak na słowach Karla Rahnera, „Nasza mowa jest przedziwna i niesamowita, biorąc pod uwagę, że musimy mówić o Bogu w słowach przynależnych do naszego świata, gdyż innych nie posiadamy. (...) W ścisłym ujęciu, w teologicznej mowie jako takiej, tym, kto jest obecny, nie jest Bóg, lecz my sami”, w: *Uwagi na temat nauki o Bogu w dogmatyce katolickiej*, w: tenże, *Pisma wybrane*, dz. cyt., s. 234. Por. KKK 39–41.

<sup>183</sup> Oznacza to, że w naszych badaniach przyjmujemy konsekwentnie tak zwaną w teologii perspektywę oddolną, wychodząc od ludzkiego doświadczenia i rozeznawania świata. Por. Stanisław C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię*, dz. cyt., s. 64–65.

<sup>184</sup> Ta wizja jest odniesieniem do słów Karla Rahnera wypowiedzianych na krótko przed śmiercią: „A przecież nie wiem prawie nic z tego wszystkiego, co chętnie bym wiedział, wszystkie doświadczenia wszystkich nauk, sztuk i wydarzeń dziejowych mówią teologowi o Bogu, a pojedynczy teolog nie wie prawie nic o tych doświadczeniach. Dlatego jego teologia jest przy całym zaangażowaniu egzystencjalnym, na które chętnie się powołujemy, tak abstrakcyjna, tak bezkrwista, tak daleka od tego, co naprawdę pokazuje, czym jest świat i człowiek. Zapewne teolog ma w końcu do powiedzenia tylko jedno. Ale to jedno słowo powinno być wypełnione tajemną esencją wszelkiej rzeczywistości”; *Doświadczenia katolickiego teologa*,

kiego rozumu, potrafi ująć badany obszar w całościową wizję, która w kolejnych krokach może być coraz lepiej werbalizowana. Badacz, w sposób nie w pełni uświadomiony, dokonuje procesów myślowych z odniesieniem do przedstawionych wstępnie «granic» poznawczych, które otaczają właściwe pole badawcze, a jest to twórczo możliwe ze względu na zakładane myślenie modelowe. Odniesienia te, choć w pełni nieuświadomiane, posiadają swoje *ratio*, w najszerszym tego pojęcia znaczeniu i dlatego badacz może konstruktywnie wybierać, co będzie mu przydatne w jego polu badawczym. Jeszcze metodycznie pusta przestrzeń, przedstawiona na rys. 6, nie jest obszarem martwym. Można powiedzieć, że niejako «przyciągane» są do niej te elementy metod czy wniosków, które na tym etapie intuicyjnego rozeznania mogą dać «teologiczne korzyści». Jest to etap pracy płodny twórczo i zawsze oryginalny w swych efektach, jeżeli tę pustą przestrzeń wypełni odniesieniem do swojego aktu wiary.

Rozpatrywanie zagadnień czysto metodycznych pozwala na przywołanie skojarzenia pustej przestrzeni z rys. 6 z oddziaływaniem pola magnetycznego, którego bez specjalnych zabiegów nie widać. A jednak jest ono odczuwalne i mierzalne, czego przykładem jest przyciąganie małych opiłków żelaza przez magnes (rys. 7)<sup>185</sup>.



Rys. 7. Pole oddziaływania magnetycznego wydobyte dzięki małym opiłkom żelaza

w: *Praeceptores. Teologia i teologowie języka niemieckiego*, red. Eligiusz Piotrowski, Tomasz Węclawski, Poznań, Wydawnictwo Poznańskie 2005, s. 230.

<sup>185</sup> Interpretacje związane z teoriami pola wiązały się czasami z inspiracjami zaczerpniętymi ze stoicyzmu (pneuma) i z teologii (Duch Święty). Współcześnie koncepcję teorii pola wypracowaną w naukach ścisłych przez Michaela Faradaya i jego następców odnosi do teologii Wolfhart Pannenberg, *The Doctrine of Creation and Modern Science*, „Zygon” vol. 23, issue 1, 1988, s. 3–21. Można też zauważyć, że współcześni fizycy szukają inspiracji w Starym Testamencie w opisach *ruah* – tchnienia Jahwe; por. Hans Schwarz, *Holy Spirit Encyclopedia of Science and Religion*, red. Ray Abruzzi and Michael J. McGandy, Wydawnictwo Macmillan-Thomson Gale 2003, eNotes.com. 2006. [online], [dostępne 05.01.2010], dostępne w WWW, <http://www.enotes.com/science-religion-encyclopedia/holy-spirit>

Nie wydaje się nadużyciem stwierdzenie, że teologia fundamentalna wobec innych nauk jest takim « polem magnetycznym » przyciągającym lub odpychającym metody badawcze. Nie należy niedoceniać w tej mierze intuicji, która może się zasadzać na zmyśle wiary, choć sprawa wymaga osobnych badań i rozeznań, jako że włączone zostaje tu, w proces badawczy, subiektywne ludzkie doświadczenie<sup>186</sup>. Ostatecznie w przestrzeni metodyki teologii fundamentalnej chodzi o znalezienie takiego instrumentarium badawczego, które umożliwi odnalezienie procesów, struktur, prawidłowości w dynamicznie pojmowanych elementach rzeczywistości. Metodyka zatrzymuje się na fakcie stwierdzającym konieczność przygotowania takich narzędzi, nie określa zasad doboru określonych sensów i celów, które dzięki przyjętym procedurom będą opisywane, to już jest zadanie metodologii.

Zabieg ten prowadzi do uznania, jako tła badań, tezy dla teologii podstawowej, iż jedynym środowiskiem autorytatywnego uwiarygodnienia procesu odkrywania Bożych działań jest Kościół. W nim powstaje tak zwana wspólnota interpretacji bazująca na « faktach », ale się w nich nie wyczerpująca<sup>187</sup>. Możemy powiedzieć, iż stwierdzenia typu « tak tu działa Bóg » w historii, w człowieku, w zdarzeniu są możliwe z perspektywy wstecznej, ponieważ dopiero interpretacja nadaje im status religijnego oglądu<sup>188</sup>. Wspólnota interpretacji (Kościół) staje się niezbędnym kryterium wyodrębnienia głównych faktów historii zbawienia. Próba rozeznania procesu wyłaniania tegoż domaga się uwzględnienia wszelkich możliwych ludzkich działań w ich naukowym oglądzie, które trzeba odnieść do przestrzeni wiary, dzięki której możliwe jest przyjęcie działania Bożej niewidzialnej łaski.

Przedstawiając punkt wyjścia projektowanych badań, ukazaliśmy swoisty sposób doboru schematów interpretacyjnych modeli i metod już istniejących w teologii i innych naukach. W szczególny sposób staraliśmy się ukazać zasady myślenia modelowego oraz jego zastosowanie praktyczne. Celem tych działań jest poszukiwanie bardziej zracjonalizowanego sposobu na odkrywanie « ziaren prawdy » również w przestrzeniach obserwowanych jako eklezyjalnie zewnętrzne, by odwołać się do określeń przypomnianych

---

<sup>186</sup> Można tu zastosować zasadę przytoczoną przez Pawła Florenskiego, odwołuje się on do poglądów Arnobiusza, by przerwać błędne koło dyskursu dialektycznego: „ (...) z dwóch nie dających się udowodnić rzeczy tę, która daje nam nadzieję, zawsze należy przedkładać nad tę, która nam jej nie daje ”; *Filar i podpora prawdy. Próba teodycei prawosławnej w dwunastu listach*, dz. cyt. s. 58 oraz 505–506; por. też przypis 71.

<sup>187</sup> Zasady takiego postępowania można zauważyć na przykładzie dzieła Gerharda Lohfinka, *Ostatni dzień Jezusa. Co się stało w Wielki Piątek*, dz. cyt., s. 63–102.

<sup>188</sup> Por. Klaus Berger, *Po co Jezus umarł na krzyżu*, dz. cyt., s. 161–164.

w teologii przez Sobór Watykański II. Badanie tego typu relacji jest sprawą nie tylko trudną, ale i delikatną. Ponieważ chodzi o zachowanie zasady wolności, tak by pozwolić drugiemu być innym z całym jego zapleczem religijno-kulturowym<sup>189</sup>. W tym kierunku szły przemyślenia ojców Soboru Watykańskiego wobec problematyki związanej z dialogiem międzyreligijnym<sup>190</sup>.

---

<sup>189</sup> I nie chodzi o to, by *na siłę* chrystianizować czyjeś doświadczenie, ale uznać jego wewnętrzną wolność. W pewnym sensie chodzi o przeciwstawienie się narzucającej się czasami interpretacji jasno wyrażonej po raz pierwszy przez Tertuliana, że dusza ludzka jest *naturaliter christiana* (por. Apologetyk, 17, 6; [online], [dostęp 02.04.2010], dostępne w WWW, <http://www.tertullian.org/latin/apologeticus.htm>).

<sup>190</sup> Por. Franciszek Solarz, *Sobór Watykański II a religie niechrześcijańskie. Rozwój refleksji teologicznej nad stosunkiem Kościoła do religii niechrześcijańskich w dokumentach Soboru Watykańskiego II*, Kraków, „DRUKMAR” 2005; *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje, nowe tłumaczenie*, Poznań, Pallottinum 2002.

## II. Ujęcie przedmiotowe

---

---

By umożliwić skonstruowanie metody integralnej, która wzniesie się ponad podział na metody teologicznofundamentalne przedmiotowe i podmiotowe, konieczne jest «zamodelowanie» tych dwóch podstawnych ujęć, by potem, pracując na powstałych modelach, ustalić ich wzajemne odniesienia i zbadać, na ile jako użyteczne fikcje pozwalają tworzyć najbardziej prawdopodobne opisy obiektywnej rzeczywistości. Projektując wstępnie komponenty metody integralnej przyjęliśmy, iż poszukujemy zasad interpretacji ludzkiego przeżywania świata, które da się przedstawić jako «dzieło» w relacji do Objawienia odczytanego w Kościele. Odczytywanie Objawienia jest zawsze jakąś interpretacją, która przyjmuje określony kulturowo kształt. W ramach tych obszarów powstają modele teologiczne i związane z nimi ujęcia metodyczne. Przystępujemy teraz do skonstruowania modelowego ujęcia możliwych sposobów odczytywania Objawienia w Kościele, czyli modelu «przestrzeni eklezjalnej», poprzez skonstruowanie tak zwanej przestrzeni badań. Jako podstawowe tło działań przyjmujemy schemat metody historiozbawczej, ponieważ pozwala na opis nie tylko treści Objawienia, ale i relacji związanych z jego przekazem w historii powszechnej. W ramach metody historiozbawczej można zinterpretować dziejące się dzieje jako *locus theologicus*, co będzie podstawą do naszych poszukiwań w konstruowaniu sposobów rozpoznawania tychże<sup>191</sup>.

Pierwszy etap przyjętej, jako wiodącej, metody historiozbawczej związany jest z metodologicznymi czynnościami ustalającymi główne etapy historii zbawienia. W jej ramach wyodrębnione zostały trzy główne fazy, co do których wszystkie nauki teologiczne są zgodne: pierwsza faza związana jest

---

<sup>191</sup> Por. Cipriano Vagaggini w książce *Teologia. Pluralizm teologiczny*, (dz. cyt., s. 118) przeprowadza bardzo proste i obrazowe rozumowanie, dlaczego dzieje, jako historię, można uważać za *locus theologicus* dla rozumienia Objawienia. Odwołuje się w tym względzie do chrześcijańskiej *praxis* wyrażonej w przykazaniu miłości Boga i bliźniego. Jednocześnie podkreśla, iż jest to zasada brzemenna w skutki.



z powszechną historią zbawienia, obejmującą całość miejsc i czasów, druga ma swój początek «historyczny» w historii wybrania Abrahama i jej konsekwencjach, trzecia, kulminacyjna, skupia się wokół osoby i dzieła Jezusa Chrystusa. W pełni przyjmujemy ten schemat interpretacyjny jako podstawowe tło czynności, pozwalających odnaleźć i określić granice modelu interpretacyjnego «przestrzeni eklezjalnej». Wykorzystanie już istniejących schematów interpretacyjnych daje nam ogólne kryteria weryfikacyjne w obszarze metodyki i pozwala na skuteczne działania metodologiczne. Pozwala też na wprowadzanie nowych ujęć prowadzących do realizacji zadań związanych z problematyką pracy. Nie będziemy jednak postępowali w «klasyczny» sposób, wypełniając teologicznobiblijną treścią kolejne fazy tegoż etapu metody historiozbowczej. Odwołując się do wniosków metodycznych przedstawionych wcześniej, ukażemy próbę całościowego spojrzenia na opisywany etap, wykorzystując możliwości myślenia modelowego.

Opisując punkt wyjścia naszych badań, uwzględniliśmy wstępną ich interdyscyplinarność oraz przyjęliśmy jako postulat akceptację zmienności w określonych granicach. Z tymi założeniami przechodzimy w obszar badań teologicznych. Bezpośrednie przenoszenie mechanizmów, procedur z wspomnianych wyżej nauk w obszar teologii fundamentalnej byłoby nieporozumieniem. Jednak uznanie ich za rozeznane presupozycje daje nam cenne wskazówki pomocne w wyjaśnianiu niektórych aspektów naszych badań na poziomie indywidualnego lub zbiorowego ludzkiego przeżywania świata, które staje się doświadczeniem. W myśl zasady sformułowanej przez Mariana Ruseckiego: *Zapożyczanie pojęć z punktu widzenia metodologicznego jest możliwe, ale rzeczą konieczną przy tym jest wyjaśnienie nadanej im treści*<sup>192</sup>. Jakkolwiek na tym etapie badań zapożyczone zostały raczej schematy działań niż pojęcia.

## Obszar badawczy

Dla celów badawczych niniejszej pracy skonstruujemy najbardziej ogólny model «przestrzeni eklezjalnej», który stanie się polem odniesienia dla możliwych interpretacji Objawienia. W założeniach wstępnych wykazaliśmy, że modelując badaną rzeczywistość, potrzebujemy przede wszystkim granic obszaru badawczego. Model «przestrzeni eklezjalnej» przedstawimy jako obszar pomiędzy dwoma bogatymi w treść pojęciami, których źródło leży w Piśmie Świętym. Działania te, jako oparte na myśleniu modelowym, można porównać do próby ułożenia pełnego obrazu z istniejących części,

<sup>192</sup> Marian Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa. Z teorii teologii fundamentalnej*, dz. cyt., s. 287.

które oferują tradycje i Tradycja Kościoła<sup>193</sup>. Na początek musimy «uchwycić granice» badanej rzeczywistości. W sposób intuicyjny jako pierwszy «element» niejako narzuca się określony początek istnienia człowieka (Rdz 1, 26), oraz otaczającej go rzeczywistości, jako drugie odniesienie graniczne treść pojęcia *qahal el*, zwołanie Boże. Oba pojęcia wyznaczają granice, które pozwolą odnaleźć tło obserwowalnej i doświadczanej zmienności oraz odpowiedź na pytanie o ukierunkowanie stworzenia, czyli co wyznacza jego *telos* (τέλος)<sup>194</sup>, tym samym niejako wchłaniają pomiędzy siebie podstawowe etapy metody historiozbowczej. Natomiast przyjęte dynamiczne odniesienia przenoszą badania w przestrzeń pytań o sens i ostateczne wypełnienie tego, co jest obserwowalne jako obiektywna rzeczywistość. Podejmiemy perspektywę badawczą, dzięki której za punkt wyjścia przyjmujemy obserwacje tego, co jest, by potem na tej bazie budować transcendentne wnioski, w perspektywie Objawienia, z pełnym uwzględnieniem procesów rozwoju człowieka i społeczności, do których przynależy.

Pierwsze pojęcie graniczne to bezpośrednio odwołanie do wersetu z Księgi Rodzaju (1, 26), w którym spotykamy jeden z opisów stworzenia człowieka. Rozumienie tego «faktu» związane jest z terminem 'adam, אָדָם<sup>195</sup>, przyjmowanym jako pojęcie zbiorowe. Bóg powołuje do istnienia stworzenie wyjątkowe, na Swój obraz i podobieństwo (אֱלֹהִים בְּצַלְמֵם וּבְדִמְיוֹתָם; κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν)<sup>196</sup>. Nie ma antropologii chrześcijańskiej, która by nie odwoływała się w sposób bezpośredni lub pośredni do tej biblijnej frazy. Są w niej dwa podstawowe terminy: obraz, *celem*; צֶלֶם<sup>197</sup>, *eikon*; εἰκόνων<sup>198</sup> oraz

<sup>193</sup> Skojzarzenie z układanką «puzzle» ponownie pozwala zobaczyć więcej w tym procesie badawczym. Badacz ma jakąś wizję i ona jest obrazem do ułożenia. Staje przed Tradycją Kościoła i osiągnięciami innych nauk, w nich może szukać «elementów» uzasadniających jego wizję. Choć sprawa jest dużo bardziej skomplikowana niż zwykła układanka, ponieważ użyteczne elementy są wymieszane z wieloma innymi niepasującymi częściami.

<sup>194</sup> τέλος, w: *Słownik grecko-polski*, t. 2, opr. Oktawiusz Jurewicz, Warszawa, Wydawnictwo Szkolne PWN 2000, s. 389.

<sup>195</sup> 'adam, w: *The Old Testament Hebrew Lexicon*, [online], [dostęp 25.06.2010], dostępne w WWW, <http://www.biblestudytools.com/lexicons/hebrew/kjv/adam-3.html>

<sup>196</sup> Zob. *Genesis 1, Hebrew Study Bible*, w: *Biblos* [online], [dostęp 25.12.2009], dostępne w Internecie, <http://study.interlinebible.org/genesis/1.htm>; *Genesis 1, Greek OT: Septuagint with Diacritics*, w: *Biblos* [online], [dostęp 25.12.2009], dostępne w Internecie, <http://sepd.biblos.com/genesis/1.htm>, *Tora Pardes Lauder, Księga pierwsza, Bereszit*, red. Sacha Pecaric, Kraków, Fundacja Ronalda S. Laudera 2001, s. 11-12.

<sup>197</sup> Angielska transkrypcja *tselem*, w: *KJV Old Testament Hebrew Lexicon* [online], [dostęp 02.01.2010], dostępne w WWW <http://www.biblestudytools.com/lexicons/hebrew/kjv/tselem.html>, zob. też *Księga Początku*, rozmowa na temat żydowskiego tłumaczenia Księgi Bereszit z udziałem: Andrzeja Borowskiego, Janusza Daneckiego, Ireneusza Kani, o. Jana A. Kłoczowskiego, Czesława Miłosza, rabina Sachy Pecarica i Jana Woleńskiego, „Znak” z. 6, 2002, s. 121.

<sup>198</sup> *Eikon* w: *KJV New Testament Greek Lexicon* [online], [dostęp 02.01.2010], dostępne w WWW, <http://www.biblestudytools.com/lexicons/greek/kjv/eikon.html>

*podobieństwo, demut*, דמּוּת<sup>199</sup>, *homoiosis*; ὁμοίωσις<sup>200</sup>, opisujące kondycję człowieka w relacji z Bogiem<sup>201</sup>. Można uznać, iż przyjęcie tego pojęcia wraz z całą jego złożonością i możliwością wielopłaszczyznowej interpretacji (zarówno statycznej, jak i dynamicznej) jest najbardziej podstawowym odniesieniem w interpretacji ludzkiego doświadczenia wobec siebie i innych oraz świata i transcendencji; na tej zasadzie uznajemy, że właśnie to pojęcie wyznacza w aspekcie antropologicznym granice modelowanej «przestrzeni eklezjalnej».

Drugie pojęcie, które chcemy przyjąć jako podstawę odniesienia granicznego, co nie znaczy ograniczającego, jest mocno obecne na kartach Starego Testamentu. Zostało ono w szczególny sposób zaadaptowane przez społeczność pierwszych chrześcijan, czego wyrazem są słowa św. Pawła Apostoła do Kościoła w Koryncie. Na jego określenie użył on zwrotu *ekklesia tou Theou*, ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ, (1 Kor 1,2)<sup>202</sup>. Grecka fraza ma głębokie osadzenie w tradycji żydowskiej, ponieważ już w Septuagincie w ten sposób tłumaczy się hebrajskie *qahal el* (אֱלֹהִים קָהָל)<sup>203</sup> czy *qahal Jahweh* (יְהוָה קָהָל – Pwt 23, 2-4.9) z innej tradycji redakcyjnej Starego Testamentu<sup>204</sup>. Zarówno w języku greckim *ekklesia*, ἐκκλησία, jak i w hebrajskim *qahal*, קָהָל<sup>205</sup> oznaczają «zgro-

<sup>199</sup> Angielska transkrypcja: *d@muwth* w: *KVJ Old Testament Hebrew Lexicon* [online], [dostęp 02.01.2010], dostępne w WWW <http://www.biblestudytools.com/lexicons/hebrew/kjv/demuwth.html>

<sup>200</sup> *Homoiosis*, w: *KVJ New Testament Greek Lexicon* [online], [dostęp 02.01.2010], dostępne w WWW, <http://www.biblestudytools.com/lexicons/greek/kjv/homoiosis.html>

<sup>201</sup> Przykładem takich odniesień mogą być podręczniki teologiczne, które wprowadzają studentów w świat teologii. Nie jest celem tej pracy przytaczanie pełnej oferty tego typu prac, wymaga to odrębnego studium. Z tego względu przytoczymy przykładowo: Marian Kowalczyk, *Traktat o stworzeniu*, t. 6, Warszawa, Biblioteka „Więzi” 2007, s. 203–208; Luis F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, tłum. Arkadiusz Baron, t. 16, Kraków, WAM 1997, seria *Mysł teologiczna*, s. 48–74; Angelo Scola, *Osoba ludzka, antropologia teologiczna*, tłum. Lucjan Balter, t. 15, Poznań, Pallotinum 2005, seria AMATEKA, s. 145–221; Korneliusz T. Wencel, *Traktat o człowieku*, t. 5, Warszawa, Biblioteka „Więzi” 2007, s. 67–77.

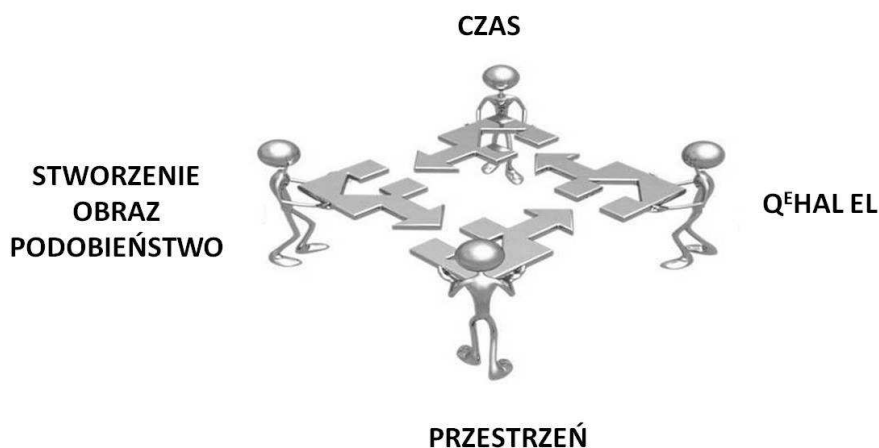
<sup>202</sup> *ekklesia tou Theou* w: *Biblical Archaeology*, [online], [dostęp 25.12.2009], dostępne w WWW, <http://www.bibarch.com/glossary/MI/ekklesia%20tou%20Theou.htm>.

<sup>203</sup> Porównaj odniesienie do Ne 13, 1 gdzie mamy zestawienie słów, *qahal* i *Elohim* (קָהָל oraz אֱלֹהִים).

<sup>204</sup> Jan Paweł II, podczas audyencji środowych przedstawiał w tym duchu znaczenie słowa «Kościół», w: *Kościół. Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II* (z dnia 20 lipca 1991), Kraków-Ząbki, Wydawnictwo M-Apostolicum 1999, s. 336–338; por. też: John Wheeler, *Der Name der Kirche im Alten und Neuen Testament*, „Living Church of God”, Juli 2007 [online], [dostęp 25.12.2009], dostępne w WWW, <http://www.weltvonmorgen.org/artikel/ndk.htm>; odnośnie do znaczenia *Jahweh* zob. *Y@hovah*, w: *The KVJ Old Testament Hebrew Lexicon* [online], [dostęp 25.12.2009], dostępne w WWW, <http://www.biblestudytools.com/lexicons/hebrew/kjv/yehovah.html>

<sup>205</sup> *qahal*, w: *The KVJ Old Testament Hebrew Lexicon* [online], [dostęp 25.12.2009], dostępne w WWW, <http://www.biblestudytools.com/lexicons/hebrew/kjv/qahal.html>

madzenie, zwołanie» w konkretnym celu. Dodatkowo, w języku greckim, etymologicznie słowo *ekklesia* pochodzi od *kaleo*, καλέω czyli «wołam, zwołuję»<sup>206</sup>. Tym, który woła, zaprasza jest sam Bóg (Pwt 4, 10; Dz 7, 38), ten który stworzył człowieka na swój *obraz i podobieństwo* (Rdz 1, 26). Woła każdego, by gromadził się wraz z innymi w konkretnym miejscu (rozumianym teologicznie) w celu realizacji konkretnych zadań, a od ich wykonania zależy ostateczny stan człowieka<sup>207</sup>. Przedstawiony w części metodycznej rys. 6 obrazujący sposoby wyznaczania granic badawczych obecnie przyjmuje następującą postać (rys. 8).



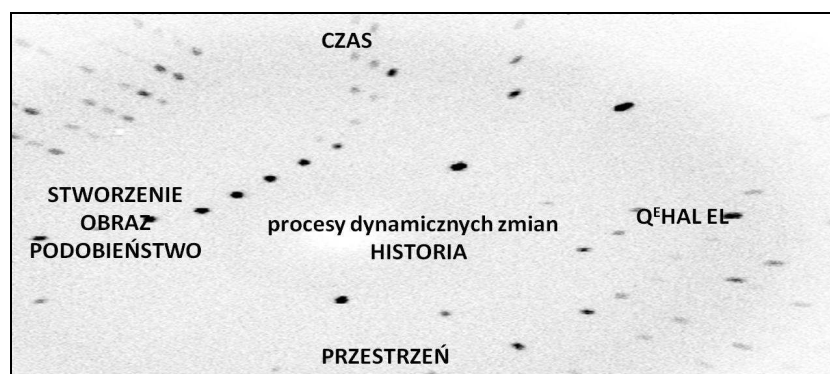
Rys. 8. Pojęciowe granice obszaru badawczego

Granice obszaru badawczego wyznaczają dziejące się dzieje (czas i przestrzeń), które wprowadzone zostały w przestrzeń badawczą poprzez przyjęcie jako podstawowy punkt odniesienia metody historiozbawczej. Jednocześnie dają nam ciągle odniesienie do rzeczywistości świata stworzonego, jego «cielesności» rozumianej biblijnie. Wprowadzone pojęcia biblijne dają natomiast odniesienie do początku nie tylko historycznego, ale również ontycznego, którym jest stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo Boże. Stworzony i możliwy do badania świat nie jest bezładem czy nieuporządkowanym chaosem, działają w nim określone prawa przyrody, społeczne i ekonomiczne. W takim środowisku rozumne działanie człowieka nabiera sensu poprzez ukierunkowanie na cel, którym jest taka organizacja, którą można nazwać zwołaniem Bożym.

<sup>206</sup> Słownik grecko-polski, t. 1, dz. cyt., s. 267, 273, 485.

<sup>207</sup> Zob. Elżbieta Kotkowska, *Kościół jako zwołanie Boże* (q<sup>e</sup>hal el – לא להק, ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ), dz. cyt., s. 193–206.

Oba przyjęte pojęcia, a raczej symboliczne<sup>208</sup> obrazy/metafory, są wewnętrznie ze sobą powiązane, przez co można je wyjaśniać w terminach i obrazach wzajemnie zależnych i uzupełniających, jakkolwiek każde z nich zachowuje swój zakres znaczeniowy. Są one dla nas, by odwołać się do przedstawionego wyżej obrazu, brzegami układanki, czyli są podstawowymi parametrami interpretacji rzeczywistości w powstałej przestrzeni znaczeń. Przyjęcie tych symbolicznych/metaforycznych obrazów granicznych staje się fundamentem, bazą kolejnych działań badawczych podjętych w tej pracy w ramach teologii fundamentalnej. Staną się one podstawowymi punktami/obszarami odniesienia w interpretacji procesów dziejących się pomiędzy nimi, ponieważ właśnie one wyznaczają granice życia każdego człowieka od jego zaistnienia do eschatologicznego wypełnienia. Na rys. 8 w sposób wyraźny zobrazowano granice badawcze «przestrzeni eklezjalnej» poprzez przyjęcie dwóch terminów teologicznych o znacznym potencjale badawczym. Obszar «pomiędzy» na tym schemacie jest niedookreślony, jest jeszcze pustym miejscem.



Rys. 9. Ogólny schemat «przestrzeni eklezjalnej»

Próbując bardziej wydobyć aspekt metodyczny schematu można go przekształcić na przedstawiony na rys. 9 ogólny schemat przestrzeni ekle-

<sup>208</sup> Symbol rozumiemy tu jako rzeczywistość mającą realny związek z tym co oznacza, w myśl filozofii platońskiej i neoplatońskiej. Jest dość liczna literatura omawiająca ten sposób przedstawiania rzeczywistości, jednak wydaje się, że najbardziej syntetycznie przedstawia ten problem na przykładzie rozumienia realnej obecności Chrystusa w Eucharystii Aleksander Gerken w książce *Teologia Eucharystii*, (tłum. Stanisław Szczyborski, Warszawa, PAX 1977, s. 68-89). Brak zrozumienia czy możliwości myślenia w kategoriach realnego symbolu stał się przyczyną wielu nieporozumień teologicznych między Wschodem a Zachodem. Jako przykład por. Elżbieta Kotkowska, *Przemiany w rozumieniu przymiotu bożej sprawiedliwości w czasie chrystianizacji plemion germańskich – materiał dyskusyjny*, w: *Czy piekło jest puste? Apokatastaza – Biblia, filozofia, teologia*, Theologica Wratislaviensia t. 4, red. Jacek T. Zieliński, Wrocław, Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna 2009, s. 61-72.

zjalnej. Wykorzystano w nim jako tło obraz dyfrakcyjny kryształu, który powstaje dzięki prześwietleniu przez promienie Roentgena<sup>209</sup>. W efekcie otrzymujemy zdjęcie, które powstało za pomocą wysublimowanych narzędzi i jest pewnym odwzorowaniem tego, co istnieje realnie. Zdjęcie to nie mówi samo za siebie. Potrzeba odpowiedniej wiedzy i doświadczenia, by je prawidłowo zinterpretować.

Zdjęcia tego użyto świadomie i celowo, ponieważ jest w nim jakaś nie-dookreśloność, która domaga się interpretacji, podobnie jak w przejętej przez nas przestrzeni badań. Zestawienie rozeznaczonych granic z informacjami, które niesie, dodane jako tło zdjęcie kryształu, pozwala na uzmysłowienie, że efekt prac badawczych jest pośrednim faktem otrzymanym za pomocą przygotowanych narzędzi. A prowadzone tutaj działania interpretacyjne są użyteczną fikcją pozwalającą jaśniej opisać wzajemne relacje przyjętych pojęć granicznych. Powstały w ten sposób obiekt badawczy domaga się dalszego opisu i interpretacji. Ponieważ jest on nie tylko użyteczną fikcją, ale ma również realne odniesienia do obserwowanych fenomenów. Można też zaryzykować stwierdzenie, że zasada odczytywania zdjęcia, jak i zasada odczytywania «faktów» w metodzie historiozbawczej, co do metody są analogiczne. Mamy obserwowane fenomeny i tworzymy hipotezy wyjaśniające, które powiążą jak największą liczbą faktów, pozwolą na stworzenie modelu interpretacyjnego obserwowanej rzeczywistości. Analogia: dzieje człowieka zinterpretowane jako dynamiczny dialog z Bogiem a plamki na zdjęciu jako obrazu struktury kryształu nie jest jedyną analogią. Została ona przytoczona jako przykład obrazujący podejmowane metodyczne interdyscyplinarne działania w konstruowaniu modelu «przestrzeni eklezjalnej».

## Komponenty ujęcia przedmiotowego

Jako podstawowe działanie metodyczne przyjęliśmy ciągłe zbliżanie się do celu nie na sposób liniowy, ale jakby wspinając się po spirali (rys. 2). Dzięki uwzględnianiu tak zwanego «sprzężenia zwrotnego» (rys. 1), używamy nowe perspektywy tych samych zagadnień. Można powiedzieć, że wspinamy się po to, by z «wyższego miejsca» zauważyć, że już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa dokonała się swoista re-interpretacja obu biblijnych pojęć-obrazów przyjętych w zaproponowanej siatce odniesień. Świadcami tej inkulturacji są św. Ireneusz z Lyonu<sup>210</sup> (ok. 140–202) i św.

<sup>209</sup> Zdjęcie zamieszczone zostało w: *Rentgenografia strukturalna*, w: *Wikipedia*, [online], [dostęp 26.12.2009], dostępne w Internecie, [http://pl.wikipedia.org/wiki/Rentgenografia\\_strukturalna](http://pl.wikipedia.org/wiki/Rentgenografia_strukturalna)

<sup>210</sup> Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, t. 7, PG, Paris, Migne 1882; tenże, *Epideixis*, t. 62, SCh, Paris, Éditions du Cerf 1959. Tłumaczenia polskie: Wincenty Myszor, *Wykład nauki apostołskiej*, ŻMT Kraków, WAM 1997 (frag.) Jan Słomka, *Adversus haereses* 4.37, w.: *Ojcowie dzisiaj*

Justyn Męczennik<sup>211</sup> (ok. 100–165). Wymieniamy ich w tej kolejności, ponieważ od św. Ireneusza przyjmujemy jego interpretację teologiczną opartą na chrześcijańskim odczytaniu Starego Testamentu, a od św. Justyna Męczennika sposoby jego twórczego dialogu z filozofią i kulturą helleńską. Nasz wybór jest wyborem arbitralnym, jednak w pełni uzasadnionym. Cofnięcie się, aż do pierwszych teologicznych interpretacji, pozwala na lepszą obserwację stosowanych przez uczonych metod. Pozwala też na uzasadnienie przyjęcia metody historiozbowczej jako hipotezy kierującej prowadzonymi badaniami, jako obecnej w zaawansowanych interpretacjach teologicznych bezpośrednio po czasach apostołskich. Do bardziej szczegółowej interpretacji opracowywanego modelu teoretycznego przejmujemy Ireneuszową perspektywę historiozbowczą oraz koncepcję powołania człowieka do istnienia według *obrazu i podobieństwa*. Wspomnimy też koncepcję rekapitulacji całego stworzenia w Tym, który jest prawdziwie i jedynie *Obrazem i Podobieństwem*<sup>212</sup>, ponieważ wprowadza odniesienia do pełnego dzieła wcielonego

---

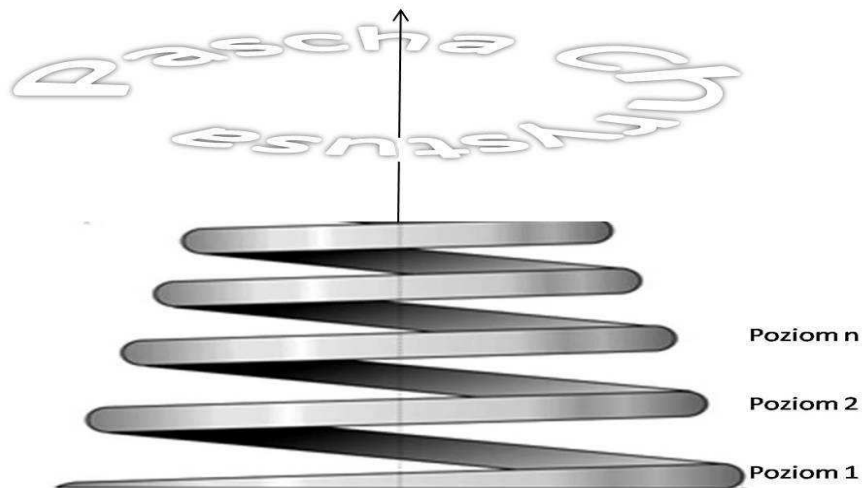
czytani (rozdział: *Stare prawo wolności człowieka*), wstęp i tłum. Jan Słomka, Łódź 1995; Andrzej Bober, *Antologia patrystyczna*, Kraków, WAM 1965, s. 29–56; Marian Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, z. 1, Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej 1969; s. 248–278; Wincenty Myszor, *Chwałą Boga żyjący człowiek*, wybór i oprac. Jean Comby, Donna Singels, Żywa Wiara, Paryż, Kijów, Kraków, Cerf – Kairos, Wydawnictwo M – Znak 1999; tenże, *Bóg w Ciele i Krwi*, wybór tekstów Hans Urs von Balthasar, Kraków, Wydawnictwo „M” 2001.

<sup>211</sup> Dzieła Justyna Męczennika zawarte są w tomie 6 PG, Paris, Migne 1884. Tłumaczenia polskie: Arkadiusz Lisiecki, *Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, POK 4, Poznań, Fiszer i Majewski, Księgarnia Uniwersytecka 1926; Leszek Misiarczyk, *Apologia I; II*, w: *Pierwsi apologety greccy* (Kwadratus; Arystydes z Aten; Aryston z Pella; Justyn Męczennik; Tacjan Syryjczyk; Milicjades; Apolinary z Hierapolis; Teofil z Antiochii; Hermiasz), opracowanie Józef Naumowicz, Kraków, Wydawnictwo „M”, BOK 24 2004, s. 207–284; Marian Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, z. 1, dz. cyt., s. 143–172; opis procesu i męczeństwa, *Męczeństwo św. Justyna i towarzyszy*, w: *Męczennicy*, wstęp, opracowanie i wybór tekstów Ewa Wipszycka, Marek Starowieyski, OŻ 9, Kraków, ZNAK 1991, s. 211–216. O samym Justynie Męczenniku: Andrzej Bober, *Antologia patrystyczna*, dz. cyt. 223–225;

<sup>212</sup> Por. Tomasz Dekert, *Teoria rekapitulacji Ireneusza z Lyonu w świetle starożytnych koncepcji na temat Adama*, Kraków, WAM 2007; John N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. Julia Mrukówna, Warszawa, PAX 1988, wśród licznych cytowań warto zwrócić uwagę na s. 86–89, 132–135. W syntetyczny sposób przedstawiają tę myśl św. Ireneusza: George A. Maloney, *Chrystus kosmiczny, od Pawła do Teilharda*, tłum. Tadeusz Mieszkowski, Warszawa, PAX 1986, s. 90–102; Jacques Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, tłum. Stanisław Obirek, Kraków, WAM 2003, s. 209–212; oraz wciąż aktualna Antonio Orbe, *Antropologia de San Ireneo*, Madrit, Editorial Católica 1969; natomiast w aspekcie upadku człowieka por. Henryk Pietras, *Pierwszy grzech ludzi według św. Ireneusza*, (*AdvHaer V*, 23, 1–2), w: *Grzech pierwotny*, pr. zbior., Kraków, WAM 1999, s. 25–39; oraz w perspektywie teologii Ducha Świętego tenże, *Wprowadzenie. Początki teologii Ducha Świętego*, w: Św. Atanazy Wielki, *Listy do Serapiona*, Kraków 1996, s. 35–46.

Wartą zauważenia, szczególnie od strony metodycznej i możliwości obserwacji kreatywnego myślenia, jest pozycja, w której autorzy podejmują próbę ukazania myśli św. Ireneusza

Syna Bożego. Antropologia biskupa Lyonu jest w pełni zakorzeniona w Starym Testamencie i nie posiada świadomych odniesień do ówczesnych koncepcji filozoficznych. Św. Ireneusz, jakkolwiek sam wychowany w kulturze helleńskiej, przejął w Antiochii doktrynę i nauczanie judeochrześcijańskie i twórczo je przekształcił na potrzeby walki z poglądami gnostyckimi zagrażającymi doktrynie chrześcijańskiej. Natomiast od św. Justyna przejmujemy jego koncepcję Logosu-siewcy<sup>213</sup>, do której teologowie Soboru Watykańskiego II odwołali się w odniesieniu do misji *ad extra* Kościoła powszechnego<sup>214</sup>. Pełniejsze i bardziej bezpośrednie odniesienie do pozostałych pojęć granicznych «czasu i przestrzeni» zostanie ukazane w kolejnej części pracy przy konstruowaniu modelu przestrzeni ludzkiego «dzieła». Jakkolwiek dzięki przyjęciu perspektywy historiozbawczej są one zawsze obecne jako konieczne odniesienie do akceptowanej zmienności.



Rys. 10. Paschalna oś dziejów

na sposób dyskusyjno-problemowy. Zob. Tadeusz Dzidek, *Mistrzowie teologii. Prezentacja – antologia tekstów – dyskusja*, współpraca: Ewa Hop, Aleksander Horowski, Marek Kita, Piotr Sikora, Kraków, Wydawnictwo „M”, 1998, s. 17–41; dostępne na portalu Opoki, materiał wybrany dla Opoki jest częścią większej całości, obejmującej autorów aż do współczesności. [online], [dostępne 31.12.2009], dostępne w WWW, <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TD/mistrzowie/mistrzowie.html>

<sup>213</sup> Jacques Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, dz. cyt., s. 206–209; Arkadiusz Lisiecki, *Świętego Justyna filozofa i męczennika życie i dzieła*, w: Justyn Męczennik, *Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. Arkadiusz Lisiecki, dz. cyt., s. LXXX–XCI.

<sup>214</sup> W tym aspekcie można zauważyć, że dzięki doktrynie Ireneusza z Lyonu i Justyna Męczennika uzyskamy perspektywę, dzięki której będzie można uwypuklić całościową perspektywę wszystkich etapów formalnych metody historiozbawczej.



Przyjęcie metody historiozbawczej jako hipotezy kierującej pozwala również nie zapomnieć, iż w budowanym modelu przyjmujemy perspektywę teocentryczną z ciągłym odniesieniem do dzieła Syna w czasie i przestrzeni, czyli do dzieła paschalnego. Na rysunku obrazującym poziomy działania metodycznego (rys. 2) paschalne dzieło może być przedstawione jako oś wspinającej się ku nieskończoności spirali. Dzieło Jezusa Chrystusa na omawianym rysunku stanowi stałe odniesienie metodologiczne, co zostało przedstawione na rys. 10.

## Św. Ireneusz z Lyonu

Św. Ireneusz z Lyonu nazwany został pierwszym teologiem, który wypracował zarys spójnej teocentrycznej koncepcji antropologicznej<sup>215</sup>. Człowiek jest obrazem Boga w swoim ciełe i w tym mieści się jego powołanie, by stawać się Bożym podobieństwem w dziejącej się ziemskiej historii, czyli w czasie i przestrzeni. Św. Ireneusz z Lyonu jest tym, który jako pierwszy wypracował ideę ikoniczności, która musi się doskonalić<sup>216</sup>. Doskonałość człowieka nie zawiera się tylko w podporządkowaniu mu kosmosu (idea mikrokosmosu), ale przede wszystkim na upodobnieniu się do Stwórcy i jest to jego zadanie w dziejach, które będzie trwało również w czasach eschatycznych. Św. Ireneusz swoją koncepcję przedstawia w symbolicznych obrazach. Pragnąc połączyć w jedną spójną wizję dzieło stwórcze oraz działania historiozbawcze Trójjedynego Boga, wprowadza koncepcję *manus Dei*<sup>217</sup>. Powołany do istnienia człowiek, jako kobieta i mężczyzna, nie są jeszcze w pełni doskonali, są w stanie «dziecięcej niewinności», jeśli chodzi o poznanie siebie i rozpoznanie swoich relacji z drugimi, jak i z Bogiem. Ireneusz

<sup>215</sup> Por. Waław Hryniewicz, Alfons Nossol, *Antropologia. V. Antropologia teologiczna*, EK, t. 1, s. 695.

Od św. Ireneusza poprzez św. Atanazego, Ojców kapadockich aż po św. Maksyma Wyznawcę dopracowywana jest idea nazwana «złotą regułą patrystyczną» opartą na fragmencie listu św. Piotra „Przez nie (życie i pobożność) zostały nam udzielone drogocenne i największe obietnice, abyście się przez nie stali uczestnikami Boskiej natury. 2 P 1,4 [wyróżnienie – E.K.]”. Por. KKK 460, w punkcie tym mamy odwołania do św. Ireneusza, św. Atanazego i św. Tomasza z Akwinu: por. Józef Naumowicz, *Wcielenie Boga i zbawienie człowieka*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, nr 13, 2000, s. 17–30.

<sup>216</sup> Waław Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. III, Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL, s. 143–147.

<sup>217</sup> Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, II 30, 9; V 1,3; por. też SCh 406, Paris 1995, s. 240; tenże, *Chwałą Boga żyjący człowiek*, dz. cyt., s. 44–50; Bogdan Częsz, *Związek Ducha Świętego z Kościołem w ujęciu świętego Ireneusza i w interpretacji montanistycznej*, Poznań, WT UAM 1991, s. 55–59; Henryk Pietras, *Wprowadzenie. Początki teologii Ducha Świętego*, dz. cyt., s. 35–39; KKK 292.

wprowadza do rozważań tak zwaną «ideę postępu», dzięki której akcentuje obraz Boga jako wychowawcy, παιδαγωγός<sup>218</sup>. Obraz ten był bliski wszystkim żyjącym w kulturze helleńskiej. Biskup Lyonu w genialnej syntezie połączył historiozbowcze idee Starego Testamentu z możliwościami interpretacyjnymi kultury helleńskiej. Bóg jest Wychowawcą i Pedagogiem<sup>219</sup>, który wychodzi ku człowiekowi poprzez swoje «Ręce», Syna-Logos i Ducha Świętego (rys. 11).



Rys. 11. Idea *manus Dei* św. Ireneusza z Lyonu

Człowiek jest kierowany Bożą pedagogią przez jedyny prawdziwy Obraz Boga-Logos<sup>220</sup>. Powinien się rozwijać i dążyć ku coraz większej doskonałości dzięki obecności w nim Ducha Świętego, by ostatecznie stać się przebóstwionym, zdolnym do oglądania Boga «twarzą w twarz»<sup>221</sup>. W koncepcji antropologicznej św. Ireneusza z Lyonu człowiek nie jest tym, czym już jest,

<sup>218</sup> W późniejszych koncepcjach rolę wychowawcy przejmie nauczanie Starego Testamentu. Zob. παιδαγωγός, w: *Słownik grecko-polski*, t. 2, dz. cyt., s. 136.

<sup>219</sup> Przytaczamy tę doktrynę z tradycji chrześcijańskiej i włączamy ją w nasz podstawowy model interpretacyjny, ponieważ fascynacja kulturą grecką Simone Weil wiązała się również z jej poglądami i działaniami pedagogicznymi. Por. Simone Weil, *Leçons de philosophie de Simone Weil (Roanne 1933–1934)*, opracowanie Anne Reynaud, Paris, Librairie Plon 1959; Tomek Rosiński, *Platonizm Simone Weil*, Warszawa, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego 2003.

<sup>220</sup> W swoim obrazowym sposobie wyrażania doktryny chrześcijańskiej św. Ireneusz jest zdania, iż Słowo Boże kontaktowało się z Adamem w raju, by go uczyć i otwierać na doskonałość za sprawą Ducha Świętego. Por. *Adversus Haereses*, V, 15, 4; tenże, *Chwałą Boga żyjący człowiek*, dz. cyt., s. 58.

<sup>221</sup> To dynamiczne ukierunkowanie pozostaje w mocy nawet po upadku człowieka. Musi opuścić pierwotne miejsce, ponieważ: „raj nie przyjmuje grzesznika”. I nie tyle zostaje wyrzucony, co postawiony na drodze do raju, z której widzi ostateczny cel wędrówki (Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostoelskiej*, dz. cyt., pkt. 12–17, s. 34–38.)

ale jest ciągłym stawaniem w drodze ku ostatecznemu spełnieniu<sup>222</sup>. W jego ontologiczną istotę wpisany jest ciągły rozwój według zamysłu Bożego. Tym samym koncepcja biskupa Lyonu jest dynamicznym ujęciem historii świata z ontologicznie wpisaną relacją z Bogiem. Historia zbawienia dotyczy całego świata, stąd jest tylko jedna historia, w której człowiek doświadcza dynamicznych zmian związanych z rozwojem własnym i społecznym, niezależnie od tego czy już poznał Chrystusa, czy nie. W tej historii powinien dążyć do prawdy, którą (dzięki ontologicznie wpisanym obrazem i dynamicznym podobieństwem) potrafi rozpoznać. Uniwersalizm powszechnej woli zbawczej Boga łączy również św. Ireneusz z wydarzeniem Kościoła. Wyraża się to w zdaniu św. Ireneusza z Lyonu: *Gdzie Kościół tam Duch Boży, a gdzie Duch Boży tam Kościół i wszelka łaska*, ze szczególnym uwzględnieniem dopowiedzenia: *Duch zaś jest Prawdą*, tym co faktycznie wyklucza z Kościoła jest tylko grzech<sup>223</sup>. Oznacza to, iż z nauki św. Ireneusza płynie przesłanie, że wszędzie tam, gdzie ludzie dążą do prawdy, tam wydarza się Kościół, wydarza się «zwołanie Boże», mimo że jest to często obecność utajona. Kościół, jako zwołanie Boże, kontynuacja Izraela, ze swej istoty przekracza obserwowalne czas i przestrzeń<sup>224</sup>. Istnieje, można powiedzieć, podskórnie, poza ludzkim doświadczeniem tym wykrywającym i sprawdzającym (popularnie określanym jako *szkiełko i oko*)<sup>225</sup>. Biskup Lyonu podbudowuje swoje przeko-

<sup>222</sup> Warto podkreślić, że według św. Ireneusza upadek człowieka nie jest nigdy, nawet teoretycznie, przed Bożym pedagogicznym oddziaływaniem. Można powiedzieć, że Bóg, jako wierny, mimo ludzkiego upadku realizuje swój plan, jakkolwiek jest on obiektywnie trudniejszy do zrealizowania, a właściwie jest możliwy tylko dzięki dziełu paschalnemu Syna Bożego, jakkolwiek ten wcieliłby się, nawet gdyby nie było tego brzemiennego w skutki wydarzenia. Por. na temat interpretacji upadku w dziełach Ireneusza z Lyonu: Henryk Pietras, *Pierwszy grzech ludzi według św. Ireneusza (AdoHaer V 23, 1–2)*, w: *Grzech pierworodny*. Augustyn, *Dzieje procesu Pelagiusza*, red. tenże, Kraków, WAM 1999, s. 25–39.

<sup>223</sup> Ireneusz z Lyonu, *Adversus Haereses*, III 24, 1; Por. nauczanie Soboru Watykańskiego II w: Elżbieta Kotkowska, *Warunki interpretacji pojęcia „doświadczenie poza-eklezjane” w świetle dokumentów Soboru Watykańskiego II*, dz. cyt., s. 132–138. Warto też zwrócić uwagę na odniesienia biblijne: Mdr 1, 6–8 oraz J 14, 17; 15, 26; 16, 13.

<sup>224</sup> Wnioski takie są uprawnione, ponieważ na ostateczną formę dzieła św. Ireneusza miała wpływ tak zwana teologia judeochrześcijańska, którą przejął od chrześcijan antiocheńskich. Por. Franciszek Szulc, *Struktura teologii judeochrześcijańskiej*, Kraków, WAM 2005; Jean Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska. Historia doktryn chrześcijańskich przed Soborem Nicejskim*, Kraków, WAM 2002, s. 19–23, 427–428 oraz liczne odwołania do dzieł Ireneusza z Lyonu podane na s. 473–474; Wincenty Myszor, *Wprowadzenie*, w: Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostoelskiej*, dz. cyt., s. 5–7; jako tło odniesień por. Franciszek Szulc, *Struktura teologii judeochrześcijańskiej*, dz. cyt.

<sup>225</sup> Jest to wniosek dający się wyprowadzić z poglądów św. Ireneusza, on sam bardziej podkreślał, wobec poglądów gnostyckich, fakt widzialnej przynależności do Kościoła powszechnego, por. John N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 148–149.

nanie, rozwijając koncepcję rekapitulacji<sup>226</sup>. Św. Ireneusz, interpretując chrystopologicznie Stary Testament, i w myśl wizji św. Pawła Apostoła, przedstawia Jezusa Chrystusa jako Logos, który zbiera w sobie całe dobro świata, a więc i wszystkie ludzkie działania, które realizują ideę *podobieństwa Bożego*. Według św. Ireneusza cały wszechświat znajduje się jakby w polu Bożego przyciągania, w którego przestrzeni realizuje się dynamiczne rozpoznawanie podobnego przez podobne<sup>227</sup> po to, by oddać cześć Bogu w Kościele Chrystusowym. W ten sposób wszystkie oznaki kultu są «jakoś» przyporządkowane widzialnemu Kościołowi, który trwa (*subsistit in*) w Kościele katolickim, o czym przypomina Sobór Watykański II<sup>228</sup>. Tym samym koncepcja św. Ireneusza doprowadziła nas do pozytywnej weryfikacji schematu pierwotnego (rys. 9), którego «brzezi» wyznaczają biblijne obrazy: stworzenia na obraz i podobieństwo oraz powołania eschatologicznego w *q'hal el*. Tłem wszystkich działań w interpretacji św. Ireneusza jest ciągle się uobecniające dzieło Syna Bożego, którego Wcielenie leży u podstaw zaistniałego stworzenia. Św. Ireneusz z Lyonu jest prekursorem teologicznego poglądu, iż Syn Boży wcieliłby się nawet wtedy, gdyby nie było upadku człowieka. To ujęcie pozwala nam odejść od interpretacji podkreślających grzeszność człowieka, na rzecz tych, które akcentują Boże miłosierdzie, wierność i ciągle skierowanie ku stworzeniu<sup>229</sup>.

<sup>226</sup> Tomasz Dekert, *Teoria rekapitulacji Ireneusza z Lyonu w świetle starożytnych koncepcji na temat Adama*, dz. cyt.; John N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 132-135; Krzysztof Leśniewski, *Adam - Christ Typology in St. Irenaeus of Lyons*, „Roczniki Teologiczne” z. 7/41, 1994, s. 63-75.

<sup>227</sup> „Podobne rozpoznaje podobne” jest postulatem filozofii i nauk starożytnych. Do filozofii greckiej zasadę tę wprowadził Pitagoras, a rozwinął Empedokles. W czasach platonizmu zasada ta stała się dominującą w pojmowaniu rzeczywistości. Plotyn wprowadził również zasadę, iż „Boskie jest rozpoznawane tylko przez boskie”. Por. Plotyn, *Enneady*, tłum. pol. Adam Krokiewicz, t. 1 i 2, Warszawa, PWN 1959; Johannes Quasten, *The Golden Age of Greek Patristic Literature from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon*, t. III, Utrecht - Antwerpia 1960, s. 293.

<sup>228</sup> Ireneusz z Lyonu, *Chwałę Boga żyjący człowiek*, dz. cyt., s. 77-111; Elżbieta Kotkowska, *Warunki interpretacji pojęcia »doświadczenie poza-eklezyjne« w świetle dokumentów Soboru Watykańskiego II*, dz. cyt., s. 132-138.

<sup>229</sup> Por. Tomasz Dekert, *Teoria rekapitulacji Ireneusza z Lyonu w świetle starożytnych koncepcji na temat Adama*, dz. cyt., s. 42-75.

Myśl ta była bliska szczególnie greckim Ojcom Kościoła, a współcześnie żyje w tak zwanym skotyzmie zapoczątkowanym przez Jana Duns Szkota (Leon Veuthey, *Jan Duns Szkot. Myśl teologiczna*, tłum. Mieczysław Kaczyński, Niepokalanów 1988, szczególnie s. 62-63). W pewnej opozycji do tego poglądu należy wspomnieć o refleksjach św. Anzelma z Canterbury, w: *Cur Deus homo (Sources chrétiennes, 91, Paris 1963)* rozwija koncepcję zbawienia jako zadośćuczynienia. Por. tenże, *O wcieleniu. Wybór pism*, Poznań, Fundacja św. Benedykta 2006 oraz syntetyczną interpretację podejścia do problemu: Walter Kasper, *Jezus Chrystus*, tłum. Bernard Białecki, Warszawa, PAX 1983, s. 196-198.

Biskup Lyonu swoje antygnostyckie nauczanie oprął świadomie i konsekwentnie na Starym Testamencie i wyodrębniającym się kanonie Nowego Testamentu, nie ma w jego dziełach świadomych i bezpośrednich odniesień do ówczesnej eklektycznej filozofii. Docenia możliwości ludzkiego rozumu, ale ich nie przecenia, widząc spustoszenie, które czyni brak biblijnych horyzontów<sup>230</sup>. Nauczanie biskupa Lyonu wprowadza do opracowywanego modelu interpretacyjnego bardziej dookreślony eschatologiczny horyzont myślenia, który poprzez odniesienie do Bożej Mądrości pozwala ludzkim rozumem i życiem z wiary zgłębiać prawdy objawione, a chrześcijańskie *θεωρία* i *πρόζις* są dwoma biegunami uprawianej teologii mądrościowej. Trzeba też podkreślić, że jakkolwiek wybór teologii św. Ireneusza był intuicyjny, to w omawianej optyce zyskał uzasadnienie. Można stwierdzić, już po tym pobieżnym przedstawieniu, że doktryna biskupa Lyonu stoi u podstaw wszystkich etapów formalnych (historyczno-empirycznych, -krytycznych, -teologicznych) metody historiozbowczej i jest dobrze uzasadnionym odniesieniem weryfikującym konstruowany model interpretacyjny «przestrzeni eklezjalnej».

## Św. Justyn Męczennik

Żyjący pokolenie wcześniej chrześcijański apologeta, Justyn Męczennik, śmiało włączał dorobek kultury helleńskiej, a szczególnie filozofii, w interpretację doktryny wiary<sup>231</sup>. Jest tym samym prekursorem działania określonego później przez Euzebiusza z Cezarei jako *preparatio evangelica*<sup>232</sup>. W swoim syntetyzującym myśleniu wykorzystywał dla obrony wiary antyczną apologetykę żydowską oraz już istniejące, dzięki Septuagincie, nawiązania judaizmu do kultury helleńskiej. W szczególny sposób widoczne są wpływy hellenizującego judaizmu Filona Aleksandryjczyka na twórczość pierwszego chrześcijańskiego filozofa<sup>233</sup>. Wpływ na jego twórczość mają trzy tradycje,

<sup>230</sup> Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio, Tekst i komentarze*, red. Tadeusz Styczeń, Wojciech Chudy, Lublin 2003, pkt 38; Elżbieta Kotkowska, *Teologia pomiędzy wiedzą a mądrością*, w: *Wstęp do teologii. Materiały do ćwiczeń*, red. tenże, Poznań, WT UAM 2007, s. 51–60.

<sup>231</sup> Por. Leszek Misiarczyk, *Wstęp*, w: *Pierwsi apologeti greccy*, dz. cyt., s. 163–206; autor w przypisie 32 podaje bibliografię na temat wątków filozoficznych w ocalałych dziełach Justyna, s. 204.

<sup>232</sup> Euzebiusz z Cezarei, *Praeparationis Evangelicae* vol. 1, libri I–X, vol. 2, libri XI–XV, red. Wilhelm Dindorf, Lipsiae, B.G. Teubner, 1867; Katarzyna Solecka, *Katedra na pustkowiu. Kategoria „preparatio evangelica” w świetle twórczości Zbigniewa Herberta*, dz. cyt., s. 10–13; Jerzy Szymik, *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako „locus theologicus”*, (dz. cyt., s. 86–91), ukazuje źródła historyczne tego terminu, jak również jego współczesną interpretację.

<sup>233</sup> Leszek Misiarczyk, *Wstęp*, w: *Pierwsi apologeti greccy* dz. cyt., s. 186–188.

które harmonizuje w kluczu chrześcijańskiej gnozy mądrości<sup>234</sup>. Można śmiało powiedzieć: w genialnej, obrazowej syntezie św. Justyna jednoczą się przeciwieństwa, które współbrzmia, właśnie dzięki nieusuwalnym aporiom. Filozof potrafił uzgodnić w swojej koncepcji ciągle dążenie filozofii greckiej do odkrycia tego, co stałe i niezienne z historią wychodzenia Boga ku ludziom w dziejach. W *Apologiach* poszukuje argumentów nośnych dla ludzi mu współczesnych<sup>235</sup>, w *Dialogu z Żydem Tryfonem* podkreśla biblijne źródła chrześcijaństwa. W *Apologiach* filozofia, to dla niego umiłowanie mądrości<sup>236</sup>. Mądrości, która po wielu poszukiwaniach objawiła mu się w historii człowieka Jezusa Chrystusa. Dla naszych poszukiwań narzędzi badawczych i schematów interpretacyjnych pozwalających budować model «przestrzeni eklezyjalnej», z bogatego dorobku św. Justyna Męczennika, warto zwrócić uwagę na jego interpretację Logosu wprowadzoną do doktryny chrześcijańskiej przez Jana Ewangelistę, szczególnie w *Prologu* do Ewangelii<sup>237</sup>. Św. Justyn przekonuje, że Logos-Słowo Boże w pełni objawiło się w Jezusie Chrystusie; tym samym w genialnej intuicji, podobnie jak autorzy Nowego Testamentu, włącza historiozobawcze dzieje Izraela w interpretację Ewangelii. Tenże Logos, poprzez akt stworzenia, jest rozsiany jak nasienie we wszystkich ludziach<sup>238</sup>, w *Apologii II* stwierdza: *Słowo zasiew swój w całej zaszczerpiło ludzkości*<sup>239</sup>. Św. Justyn świadomie nawiązał do tego, co ówczesnym

<sup>234</sup> Por. Cipriano Vagaggini, *Teologia. Pluralizm teologiczny*, dz. cyt., s. 37–49.

<sup>235</sup> Jako przykład można podać argumentację Justyna, której nie da się dzisiaj zastosować, ale chodzi o sposób postępowania. Dla świata kultury helleńskiej liczyło się to, co stare. Każdej nowości brakowało autorytetów uwiarygodniających jej prawdziwość. Św. Justyn, wiążąc chrześcijaństwo z Objawieniami proroków wykazywał, iż jest ono najstarszą z religii, sięga początków świata. Odwoływał się do tych kodów kulturowych, które dla jego słuchaczy były nośne, akceptowalne. Działania te nie przetrwały próby czasu co do treści, natomiast są aktualne co do zasady pastoralnej, by szukać uzasadnienia wiary w takich pojęciach, które są nośne dla danej kultury czy epoki. Na temat zmiany wartości opozycji stare/nowe; przeszłość/przyszłość por. Jacques Le Goff, *Historia i pamięć*, dz. cyt., s. 65–71.

<sup>236</sup> Por. Arkadiusz Lisiecki, *Wstęp*, w: *Święty Justyn, filozof i męczennik, Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, dz. cyt., s. LXXXII–LXXXIV.

<sup>237</sup> Św. Jan Apostoł nawiązuje do żydowskiej symboliki światła i ciemności i adaptuje ją do interpretacji przyjścia Wcielonego Słowa. Poprzez to przyjście Bóg rozświetla ciemności, jednocząc się jakoś z każdym z nas i wsiewa swoje słowo (J 1, 4,9; 14,6).

<sup>238</sup> Jest to specyficzna dla Justyna interpretacja omawianego wyżej wersetu z Księgi Rodzaju 1, 26.

<sup>239</sup> Cytat ten jest poprzedzony słowami: „Zwolennicy stoicyzmu przynajmniej w etyce zdrowe głosili poglądy, tak samo jak nieraz poeci”. Justyn Męczennik, *Apologia*, II, 7, 1. Por. nowe tłumaczenie: „Zwolnnicy poglądów stoickich, przynajmniej w dziedzinie etyki, głoszą sensowne zasady (tak samo zresztą, jak w niektórych kwestiach poeci), dzięki temu, że Logos zaszczerpił swoje nasienie całemu rodzajowi ludzkiemu”, *Apologia II*, w: *Pierwsi apologeti chrześcijańscy*, 8.1, dz. cyt., s. 277. W Chrystusie-Logosie wyjaśnia się tajemnica człowieka, do tych myśli nawiązują dokumenty soborowe, por. *Gaudium et spes* 22.

ludziom było dobrze znane, czyli do stoickiego terminu *logon spermatikon*, λόγον σπερματικόν, następnie włączył go w interpretację działania Boskiego Logosu-Siewcy, tworząc oryginalny termin: *logos spermatikos*<sup>240</sup>, λόγος σπερματικός<sup>241</sup> (rys. 12).



Rys. 12. Idea Logosu-Siewcy łącząca stałe odniesienie Boga ku ludziom z ich dynamicznym dążeniem ku pełni

Św. Justyn Męczennik, mając w pamięci swoją długą drogę poszukiwań, nie tylko przedstawia końcowy efekt, który go postawił przed ostateczną prawdą w religii chrześcijańskiej. Był apologetą i odpowiadając na potrzeby swojej epoki udowadniał, iż jedyna prawdziwa filozofia (jako umiłowanie mądrości) to ta, która przyjmuje Jezusa Chrystusa, wszystkie inne należy odrzucić. Nie oznacza to pełnego odwrócenia od ludzkich wysiłków, mogą one przygotować do przyjęcia Prawdy, są *praeparationis evangelicae*. Dał tym samym pierwsze kryteria doboru konstrukcji myślowych możliwych do akceptacji przez chrześcijaństwo jako miejsca poznania teologicznego.

Włączenie, nośnej po dzień dzisiejszy koncepcji *logos spermatikos* św. Justyna, pozwala uzupełnić opracowywany model interpretacyjny o źródło poznania prawdy, którym jest Słowo rozsiane w każdym człowieku. Każ-

<sup>240</sup> Liczba mnoga tego określenia w języku greckim to *logoi spermatikoi*, często używane w łacińskiej wersji *semina Verbi*. Możemy odnaleźć je w dokumentach Soboru Watykańskiego II: *Ad gentes* 11; *Lumen Gentium* 16, 17; *Nostra aetate* 2; *Gaudium et spes* 10, 22, 36, 44, w: SVII.

<sup>241</sup> Źródło wprowadzonego do nauczania chrześcijańskiego terminu odnajdujemy w liście św. Pawła Apostoła, a szczególnie w liście do Rzymian (1-2). Apostoł narodów wyraźnie stwierdza: każdy, jeżeli w sposób nieuprzedzony szuka prawdy, potrafi odnaleźć Boga. Przyczyną tego według koncepcji św. Justyna jest rozsiane we wszystkich ludziach słowo Boże – logos.

dym, czyli tym, który poznał drogę Ewangelii i tym, któremu z różnych względów nie było to dane. Zasiw słowa jest potencjalną możliwością, którą należy rozwijać, by uzyskać pełnię prawdy. Można powiedzieć, iż w pewnym sensie koncepcja Justyna dopowiada i precyzuje, czym jest w człowieku Boży obraz i łączy go z ciągłą współpracą z dynamicznie obecnym we Wszechświecie Logosem. Z drugiej strony, prowadząc swój dialog z Tryfonem, św. Justyn podkreśla, że chrześcijanie są tymi, których Bóg otacza *Ręką mocarną i wyniosłym ramieniem*. To oni przyjmują prerogatywy Ludu Wybranego, ponieważ: *nam został dany Chrystus jako Zakon wieczysty*<sup>242</sup>. Tym samym filozof przejmuje ideę ludu Bożego (*q̄hal el*), jako zwołania Bożego wywiezionego z Egiptu. Człowiek już w akcie stworzenia jest jakoś włączony w Boże życie przez zasiane w nim słowo. On sam w sobie odczytuje, do czego go ten konstytutywny dar zobowiązuje. W interpretacji indywidualnego odniesienia do Boga i odczytania powołania pomocne są św. Justynowi osiągnięcia filozofii greckiej, jednak gdy rozpatruje życie wspólnotowe chrześcijan, zwraca się ku idei Ludu Bożego opisanego na kartach Starego Testamentu. Tym samym ukazuje biegunowe napięcie pomiędzy człowiekiem, który w sobie podejmuje wolną decyzję pójścia za Chrystusem a środowiskiem poszukiwania i uwiarygodniania prawdy, którym jest teologicznie rozumiane zwołanie Boże<sup>243</sup>. Podobnie jak nauczanie św. Ireneusza, tak i św. Justyna Męczennika może być podstawą dla ukonkretniania trzech etapów metody historiozbawczej. Jakkolwiek wpływy filozoficzne z ich tendencją do eliminacji czasowości w opisie procesów obraz ten częściowo zaciemniają. Niemniej, jeżeli rozpatrzymy całą naukę św. Justyna, ujawni się perspektywa historiozbawcza jego interpretacji Objawienia, ale w innej optyce niż św. Ireneusza z Lyonu, co daje nam biegunowe napięcie pomiędzy obiema koncepcjami teologicznymi.

\* \* \*

Przystępując do wstępnej oceny zaproponowanej konstrukcji, zataczamy kolejne koło w spiralnym zbliżaniu się do celu, którym jest stworzenie wielowymiarowego modelu interpretacyjnego «przestrzeni eklezjalnej»

---

<sup>242</sup> Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem* 11, dz. cyt., s. 113.

<sup>243</sup> Potencjał badawczy przestrzeni zestawiającej oba pojęcia został przedstawiony w dwóch artykułach: Elżbieta Kotkowska, *The research potential of the notion of logos spermatikos in relation to the Church understood as assembly of God (q̄hal el)*, w druku, w: *Believing in Community. Ecumenical Reflections on the Church*, red. Peter De Mey, Leuven, Peeters 2010; tenże, *Warunki wstępne interpretacji doświadczenia religijnego. Pomiędzy logos spermatikos (λόγος σπέρματος) a q̄hal el (קהל אל)*, w: *Ja – wspólnota, wspólnota – ja. Próba ujęcia interdyscyplinarnego*, red. Elżbieta Kotkowska, Jarosław Moskałyk, Małgorzata Wiertelwska, Poznań, WT UAM 2008, s. 263-275.



wraz z uwzględnieniem obserwowanej zmienności<sup>244</sup>. Możemy powiedzieć, iż myśli zawarte w dziełach św. Justyna Męczennika i św. Ireneusza z Lyonu ukazują różne podejścia do interpretacji słów z *Listu do Kolosan* św. Pawła: *Baczenie, aby kto was nie zagarnął w niewolę przez tę filozofię będącą czczym oszustwem, opartą na ludzkiej tylko tradycji, na żywiołach świata, a nie na Chrystusie* (Kol 2, 8).

W duchu tych słów obaj Ojcowie Kościoła odpowiadali na aktualne potrzeby swojej epoki. Mimo że reprezentują dwa charakterystyczne nurty możliwych odpowiedzi, ich punkt wyjścia jest ten sam, oparty na Objawieniu odczytanym w Kościele. Główne idee wykorzystane w modelu interpretacyjnym można przedstawić w następującej narracji. Bóg stwarza człowieka na swój obraz i podobieństwo (*celem i demut*). Samo stworzenie jest początkiem procesu historycznego, ponieważ Bóg powołuje każdego człowieka do istnienia w tym a nie innym czasie i przestrzeni. Środowisko człowieka nie jest bezładem, a uporządkowanym uniwersum (możliwym do rozpoznania przez nauki) i celową całością (możliwą do odczytania przez pryzmat Objawienia)<sup>245</sup>. W obu teoretycznie zakreślonych obszarach dzieją się dzieje, które są dialogiem Boga z człowiekiem. Bóg «woła» ku Sobie człowieka, by ten mu odpowiedział w swej wolności i ostatecznie zrealizował powołanie, stając się Ludem Bożym (*q̄hal el*). Zgromadzeniem, w którym to, co indywidualne i wspólnotowe harmonizuje się (w istniejącym napięciu) w relacji z Bogiem<sup>246</sup>. Ostatecznie w eschatologicznym horyzoncie staje się Jego wiecznym kultem, tak by *Bóg był wszystkim we wszystkim* (1Kor 15, 28)<sup>247</sup>. Kult i oddawanie czci Bogu już w przestrzeni dziejących się dziejów jest zbieraniem tego, co rozproszone i organizowaniem wzajemnych odniesień, tak by były oddawaniem chwały Bogu. Człowiek nie jest w stanie dokonać tego sam. Potrzebuje współpracy z Bogiem (rekapitulacja, Logos-Siewca) zarówno od strony relacji społecznych – horyzontalnych, jak i tych wertykalnych bezpośrednio prowadzących ku transcendencji. Zarówno św. Irene-

<sup>244</sup> Por. rys. 2, s. 54.

<sup>245</sup> Zasada łączności i rozdzielności, czyli biegunowego napięcia wyodrębnionych obszarów, jest analogiczna do zagadnienia relacji historii powszechnej i historii zbawienia. Por. *Podstawowe założenia*, s. 73 nn. niniejszej pracy.

<sup>246</sup> Wycucie wspólnoty i jakiegoś mistycznego związku wszystkich ludzi ze sobą było tak oczywiste w epoce omawianych Ojców, że nawet gdy nie mówią o tym wprost, to jest to zakładany przed-sąd, oczywistość, o której nie trzeba nawet wzmiankować. Koncepcja *polis* (πόλις) jako organizmu, którą również wykorzystał Paweł Apostoł (1Kor 12, 12; Rz 12, 4-5) była elementem wchodzącym w skład modelu kulturowego, o których wspomniano w niniejszej pracy. Współcześnie w dobie dominacji nurtów indywidualistycznych sprawa nie jest tak oczywista.

<sup>247</sup> Jest to uprawnione tłumaczenie tegoż wersetu, por. *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, tłum. Remigiusz Popowski, Michał Wojciechowski Warszawa, Oficyna Wydawnicza „Vocatio” 1994, s. 826.

usz, jak i św. Justyn przyjmują w swoich koncepcjach funkcję organizującą i zbierającą kultu oraz rytów, szczególnie paschalnych. Są świadkami coraz bardziej świadomego wiązania tradycji Starego Testamentu z Nowym. Podkreślają historyczny fakt Wcielenia i Paschy. Historycznie ustanowiona Eucharystia jest dla obu miejscem teologicznie najsilniejszym<sup>248</sup>, ponieważ na tym miejscu Bóg zbiera cały Lud Boży<sup>249</sup>. Zadaniem tego Ludu, który organizuje się w czasie i przestrzeni, nie bez łaski Boga, jest takie życie, które indywidualnie i społecznie będzie takim, jakim je Bóg zamierzył, ponieważ *chwałą Boga żyjący człowiek, zaś życiem człowieka jest oglądanie Boga*<sup>250</sup>. Ze względu na upadek ludzkości nie jest to stan możliwy do osiągnięcia tu i teraz oraz raz na zawsze, ale jest to ciągły proces dochodzenia, realizowania określonego przez Boga celu i każda epoka musi to na swój czas odczytać.

We współczesnej teologii, pod wpływem dokumentów Soboru Watykańskiego II, nawiązuje się do intuicji św. Justyna i św. Ireneusza. Dzięki temu uwypukla się prawda, że kult sprawowany jako «Pamiętka» zbiera i organizuje całość czasów i miejsc. Podczas kultu paschalnego zgromadzenie Boże jest powszechne, łącząc początek z końcem dziejów takimi, jakimi są nam one dane w czasie i przestrzeni, łącząc pamięć z obietnicą<sup>251</sup>. Czyli z naszego «tu i teraz» kult eucharystyczny spina to, co przeszłe z tym, co oczekiwane w nadziei. Przedstawiona interpretacja odpowiada najbardziej głębokim fundamentom teologii gnostyczno-mądrościowej<sup>252</sup> uprawianej przez Ojców Kościoła pierwszych wieków<sup>253</sup>. Są to ramy, w które można i dzisiaj wpisać interpretację sposobów realizacji dążenia człowieka i wspólnoty do Boga<sup>254</sup>.

<sup>248</sup> Por. Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharistia*, w: Opoka. Czytelnia, [online], [dostęp 16.01.2010], dostępne w WWW, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/encykliki/eucharistia\\_17042003.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/eucharistia_17042003.html); Encyklika ta powstała w nurcie teologicznym określonym, jako *teologia eucharystyczna* (później *communio*). Niemały wpływ na kształtowanie się tego nurtu, już w czasie Soboru Watykańskiego II, miały dzieła prawosławnego teologa Mikołaja Afanasjewa, por. *Kościół Ducha Świętego*, tłum. Henryk Paprocki, Białystok, Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Polsce 2002.

<sup>249</sup> Wyrazili to przekonanie również męczennicy scylitańscy dnia 17 lipca 180 roku, nawet pod karą śmierci uczestnictwo w niedzielnym zgromadzeniu było najważniejszą powinnością wobec Boga. Por. *Akta męczenników scylitańskich*, w: *Antologia literatury patrystycznej*, red. Marian Michalski, Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej 1969, s. 218–219.

<sup>250</sup> Por. Ireneusz z Lyonu, *Chwałą Boga żyjący człowiek*, dz. cyt. s. 86.

<sup>251</sup> Por. Tomasz Węclawski, *Sententia Consonans Eucharistiae. Opis fundamentalnej teologii zorientowanej ku Eucharystii*, Poznań, WT UAM 1999, s. 120.

<sup>252</sup> Cipriano Vagaggini, *Teologia. Pluralizm teologiczny*, dz. cyt., s. 37–49.

<sup>253</sup> Przykładem teologii opartej na tym modelu może być teologiczna filozofia św. Grzegorza z Nyssy, por. Elżbieta Kotkowska, *Pomyśleć świat jako całość*, Poznań, WT UAM, Księgarnia Świętego Wojciecha 2003; Wojciech Szczerba, *A Bóg będzie wszystkim we wszystkim .... Apokatastaza Grzegorza z Nyssy. Tło, źródła, kształt koncepcji*, Kraków, WAM 2008.

<sup>254</sup> Pamięć związana z wiarą może być różnie rozumiana; w tej pracy przyjmujemy ujęcie proponowane między innymi w artykule: Teresa Stanek, *Pamiętać, aby mieć przyszłość*, TP,

## Ku interpretacji treści modelu

### Tradycja

Przeprowadzone powyżej rozumowanie pozwala przedstawić bardziej wnikliwy obraz «przestrzeni eklezjalnej» w ujęciu przedmiotowym. Szczegółowa interpretacja tak specyficznym dobranych pojęć granicznych wykracza poza założenia metodyczne niniejszej pracy. Arbitralnie dobrani przedstawiciele koncepcji teologicznych służą z jednej strony do uzasadnienia stosowanej metody, z drugiej ukazują kierunki możliwych badań, a przez to ukazują aspekt metodologiczny prowadzonych badań. Analizę powstałego schematu – rys. 13 (model interpretacyjny przestrzeni eklezjalnej) – trzeba rozpocząć od stwierdzenia, iż jest on zbudowany na rys. 9 (ogólny schemat «przestrzeni eklezjalnej»), jednocześnie wzbogacony o interpretacje teologii św. Ireneusza, jak i św. Justyna, ponieważ są one ilustracją przyjętych w modelu interpretacyjnym pojęć granicznych (*obraz i podobieństwo* oraz *zwołanie Boże, q<sup>hal</sup> el*).

Wybrani Ojcowie są również przedstawicielami najwcześniejszej tradycji Kościoła w aspekcie tworzącej się chrześcijańskiej teologii, czyli swoistej ich czasom interpretacji Objawienia odczytanego we wspólnocie Kościoła. Tak jak pierwsze dzieła Nowego Testamentu odpowiadały na problemy tamtych czasów, co nie oznacza ich dezaktualizacji obecnie. Można powiedzieć, że geniusz obu Ojców, w duchu mądrościowym, dał skarbcowi Kościoła nieusuwalne interpretacje, do których powinno się sięgać w każdym czasie. Interpretacje, których centralnym punktem odniesienia w perspektywie teocentrycznej jest paschalne dzieło drugiej Osoby Boskiej (Jezus-Ιησούς, Chrystus-Χριστός, Boga-Θεοῦ Syn-Yίός, Zbawca-Σωτήρ)<sup>255</sup>. Ono stanowi centrum i odniesienie wszystkich ich działań interpretacyjnych w aspekcie indywidualnym, społecznym oraz kosmicznym.

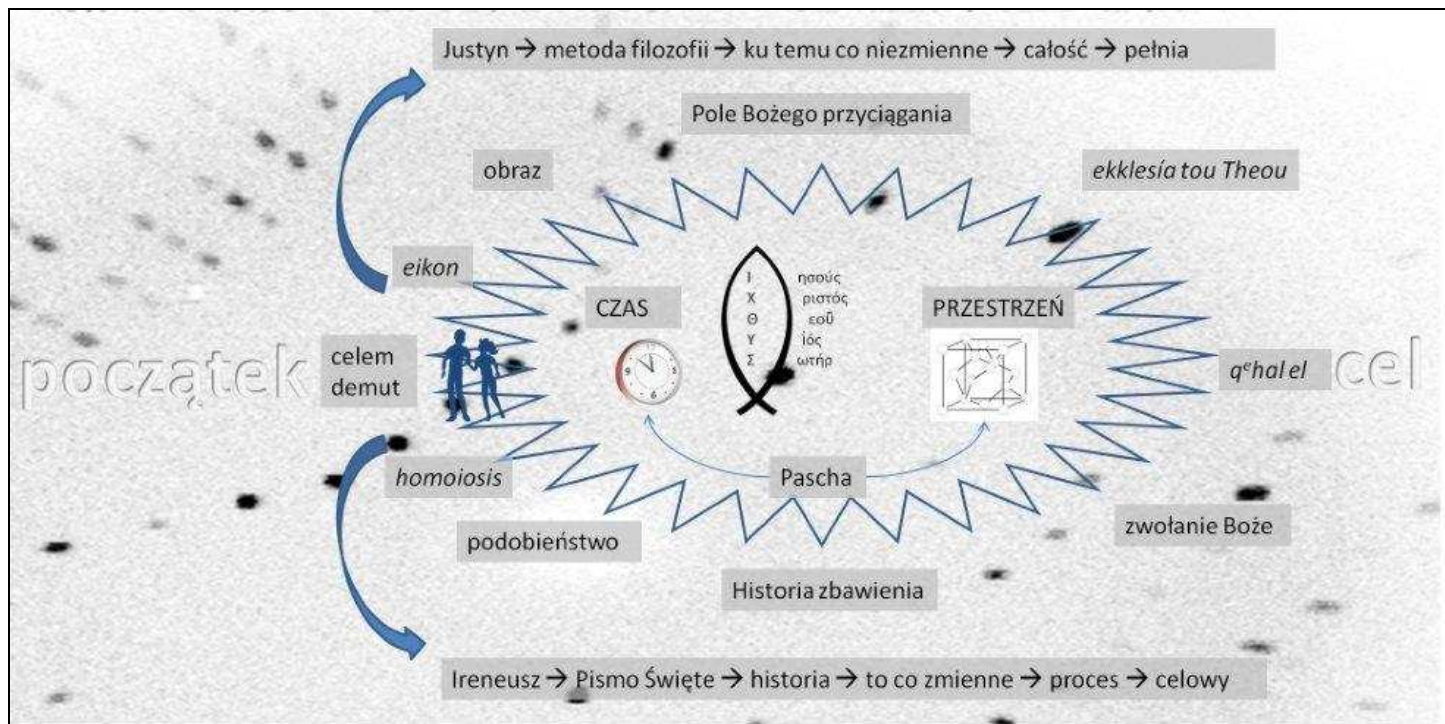
Zasady metodycznego postępowania, dla obu Ojców, wobec odczytanych znaków czasu i doboru miejsc poznania teologicznego są różne. Biskup Lyonu, walcząc z heretycką gnozą oparł swoje argumenty teologiczne głównie na Piśmie Świętym. Można powiedzieć, iż świadomie pomijał, w swojej całościowej wizji, osiągnięcia filozoficzne, jako oparte tylko na ludzkiej tradycji<sup>256</sup>. Odcinając się od bezpośrednich wpływów filozoficznych, zachował

nr 20, 2006, [online], [dostęp 31.07.2010], dostępne w WWW, <http://tygodnik2003-2007.onet.pl/1546,1333900,dzial.html>

<sup>255</sup> Pierwsze litery tych słów w języku greckim tworzą wyraz *ryba* (ἰχθύς), która była znakiem rozpoznawczym pierwszych chrześcijan i została umieszczona w punkcie centralnym omawianego schematu.

<sup>256</sup> Tomasz Dekert, *Teoria rekapitulacji Ireneusza z Lyonu w świetle starożytnych koncepcji na temat Adama*, dz. cyt., s. 126–134.

[124]



Rys. 13. Model interpretacyjny «przestrzeni eklezjalnej»

i wyakcentował historiozbawczy charakter chrześcijaństwa<sup>257</sup>. To, co mocno podkreślał św. Ireneusz to fakt, iż dzieje ludzkości są procesem celowym, objętym jedną historią zbawienia, uwypuklił to w swojej koncepcji rekapitulacji. Centrum ontologicznie-teologicznym czasu i przestrzeni jest dzieło Chrystusa, symbolicznie wyrażające się w znaku ryby na naszym schemacie, jednorazowe i niepowtarzalne historycznie. Teologia św. Ireneusza jest teocentryczna, mimo braku odpowiednich terminów zachowuje trynitarny charakter. Tym, który działa dynamicznie we wszechświecie jest przekraczający czas i przestrzeń Bóg Ojciec i jego «ręce»: Syn i Duch Święty<sup>258</sup>. Warto jednak nadmienić, iż mamy tu wyraźny wpływ mentalności greckiej na biblijną koncepcję św. Ireneusza, mimo iż pragnął oprzeć się tylko na Piśmie Świętym. Dzięki koncepcji *Manus Dei* zachował absolutną transcendencję Ojca, a Boże działanie w dziejach, udzielanie się Jego nieskończonej miłości, przedstawił poprzez relacje: Wcielony Syn, Jezus Chrystus → człowiek oraz Duch Święty → Kościół. Obie «ręce», poprzez działającego człowieka i wspólnotę, realizują swoje Boże powołanie, prowadzą cały świat ku doskonałości, czyli ku Bogu Ojcu. Możemy stwierdzić, że św. Ireneusz nie tyle odrzucił ludzkie rozumowe dążenia do zgłębienia prawdy, co *nie dał się zagarnąć w niewolę* (Kol 2, 8) nurtom gnostyckim, podważającym u korzeni wiarygodność chrześcijaństwa. Ukazał fundamenty i horyzonty celowego procesu, którym są ludzkie dzieje i rozwój wszechświata w obliczu Boga (co wyraźniej zostało przedstawione w dolnej części schematu).

Natomiast żyjący pokolenie wcześniej św. Justyn uznał, iż trzeba odnaleźć *ziarna prawdy* w tym, co niesie w sobie ludzkie filozofowanie rozumiane jako umiłowanie mądrości, a nie filozofia związana ze snobistycznymi zainteresowaniami jemu współczesnych<sup>259</sup>. Podjął dialog zarówno z kulturą hellenicką (*Apologię*), jak i z kształtującym się w opozycji do chrześcijaństwa judaizmem (*Dialog z Żydem Tryfonem*). W centrum jego argumentacji zawsze jest Jezus Chrystus albo jako Logos-Siewca, albo jako ten, w którym wypełniły się prorocтва. Najbardziej nośna przez wieki okazała się jego koncepcja popularnie nazwana *logos spermatikos*<sup>260</sup>. W tworzonym przez nas modelu ważne są następujące aspekty twórczości św. Justyna: mimo wykorzystania języka kultury sobie współczesnej, potrafił nie zatracić dynamicznego charakteru chrześcijaństwa, którego korzenie sięgają refleksji starotestamento-

<sup>257</sup> Ten aspekt teologiczny doceniony został ponownie w dokumentach Soboru Watykańskiego II, odnoszących się szczególnie do interpretacji zadań Kościoła w świecie.

<sup>258</sup> Por. George A. Maloney, *Chrystus kosmiczny*, dz. cyt., s. 96–102.

<sup>259</sup> Por. Daniel-Rops, *Kościół pierwszych wieków*, Warszawa, PAX 1968, s. 318–319.

<sup>260</sup> Do tej intuicji w sposób wyraźny odwołali się Ojcowie Soboru Watykańskiego II, by analizować i opisać misję Kościoła *ad extra*. Por. Franciszek Solarz, *Sobór Watykański II a religie niechrześcijańskie. Rozwój refleksji teologicznej nad stosunkiem Kościoła do religii niechrześcijańskich w dokumentach Soboru Watykańskiego II*, dz. cyt.

wej. Ukazując chrześcijaństwo jako jedyną mądrość, do której trzeba ustawnie dążyć, otworzył bramy dla dociekań intelektualnych na tyle, na ile rozum ludzki może się zmierzyć z Tajemnicą jako tajemnicą. Podał pierwsze praktyczne zasady przyjęcia lub odrzucenia, czyli weryfikacji koncepcji filozoficznych w przestrzeni teologii chrześcijańskiej, co zobrazowane zostało w górnej części przedstawianego schematu. Odnośnie do metody przyjętej przez filozofa możemy przyjąć, iż podjął trud myślenia analogicznego w ramach całościowej wizji, jaką posiadał. Wykorzystał możliwe podobieństwa pojęciowe filozofii i religii oraz nadał im nowe chrześcijańskie znaczenie, przy czym nie pozwolił, by koncepcje filozoficzne zagarnęły go *w niewolę* (Kol 2, 8). Wykorzystał paradygmat filozofii platońskiej, iż podobne rozpoznaje podobne w interpretacji konieczności dążenia człowieka do Boga. Można to streścić w formule: «rozsiany logos szuka swego Siewcy, a wołanie, zwoływanie Boga znajduje oddźwięk». «Przestrzeń eklezjalna» staje się w tej interpretacji polem przyciągania podobnego przez podobne, tym samym obejmuje ona, dzięki Bogu, w którym jest pełnia, wszystkie miejsca i cały czas. Istnieje jedna historia zbawienia przenikająca się nieustannie z historią doczesną, co spróbowano zobrazować poprzez tło schematu.

Obaj teologowie różnymi drogami dochodzą ostatecznie do wniosku, że istnieje jedna historia Boga z ludźmi. Obaj na pierwszym miejscu stawiają Boże miłosierdzie i jego wierność stworzeniu, tak Bóg jest niezmienny. Człowiek jest stworzeniem w drodze jeszcze przed upadkiem. Sam upadek praktycznie uniemożliwia ludzkie dążenie do pełni. Tylko dzięki wierności Boga i paschalnemu dziełu Syna pierwotne obdarowanie może być realizowane<sup>261</sup>. W trwającym mimo upadku procesie rozwoju indywidualnego człowiek potrzebuje wspólnoty nie tylko ze względów społecznych, ale szczególnie kultowych. Ostatecznym celem, tak samo jak źródłem wszystkiego, jest Bóg.

Nauczanie Ojców Kościoła zostało przedstawione w wielkim skrócie, wydobyte zostały główne idee, które pomogły w zrozumieniu szerokości i głębokości przyjętych terminów metafor jako pojęć granicznych. Warto podkreślić, że problemem pracy nie jest odniesienie bezpośrednio do twórczości świętych Justyna i Ireneusza<sup>262</sup>. Model powstał i zostały w nim

<sup>261</sup> Daje się ta myśl wydobyć z nauczania szczególnie Ireneusza z Lyonu i potem dalszych greckich Ojców Kościoła myśl, iż po upadku człowiek dostał drugą szansę na życie (istnienie), ponieważ pierwszą przez upadek całkowicie zaprzepaścił.

<sup>262</sup> Tego typu zasada postępowania metodycznego została zaczerpnięta od Paula Ricoeura, który rozpoczyna badania w danej problematyce od tego, co jest, by potem na tym fundamencie budować całkowicie nową własną koncepcję. Rozpoznane wcześniej fundamenty stają się „tylko” punktami odniesienia wyznaczającymi granice pojmowania wprowadzanych nowych pojęć czy koncepcji. Por. Katarzyna Rosner, informacja o: *Paul Ricoeur, Interpretation theory discourse and the surplus of meaning*, w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, red. Barbara Skarga i inni, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 1994, s. 342.

uwzględnione pochodzące z tradycji interpretacje doktryny chrześcijańskiej, by słowa *w przestrzeni teologii fundamentalnej* nie brzmiały dziwnie pusto i bez treści<sup>263</sup> w przedmiotowym ujmowaniu Objawienia.

## Model a metoda historiozbawcza

Przedstawiony schematycznie model «przestrzeni eklezjalnej» należy teraz skonfrontować z założoną na wstępie metodą historiozbawczą, którą przyjęliśmy jako hipotezę kierującą. Wszystko, co zostało powyżej przedstawione i zobrazowane jest pewnym modelem, którego główne faktory odnoszą się do podstawowych założeń istniejącej już w teologii metody, jakkolwiek podjęte działania wypełnienia podstawowego schematu są działaniami w pełni oryginalnymi. Powstały model nie jest opisem procedury do bezpośredniego i niewolniczego naśladowania. Jest on zbiorem wzajemnie logicznie powiązanych terminów i relacji z pojęciami granicznymi oraz założeniami doktryny chrześcijańskiej<sup>264</sup>. Sam w sobie nie jest opisem rzeczywistości, ale próbą ustrukturyzowania przed-sądów i przed-założeń jako punktu wyjścia ku tworzeniu opisów rzeczywistości czy przy tworzeniu dalszych hipotez wyjaśniających. Z tego względu metodycznie można go umieścić jako tło założeń i etapów formalnych metody historiozbawczej, ze wszystkimi jej etapami formalnymi<sup>265</sup>. Należy podkreślić, że bez odniesienia do omawianej metody, model by nie powstał. W pewnym sensie jest jej uzupełnieniem o te aspekty, które udaje się wydobyć dzięki myśleniu modelowemu<sup>266</sup>. Opracowany model interpretacyjny, który jest hipotezą wyjaśniającą, daje ogólną wizję i tło dla relacji pomiędzy kolejnymi etapami, historyczno-empirycznym, -krytycznym, -teologicznym. Pozwala nie zagubić w poszczególnych etapach odniesienia do całości, w tym szczególnie do

<sup>263</sup> Jest to odniesienie do słów Karla Rahnera, „Zapewne teolog ma w końcu do powiedzenia tylko jedno. Ale to jedno słowo powinno być wypełnione tajemną esencją wszelkiej rzeczywistości. A przecież ilekroć otwieram dowolne dzieło którejkolwiek z nowoczesnych nauk, wpadam jako teolog w niemalą panikę. Większości tego, co tam napisano, nie wiem, i w większości przypadków nie jestem w stanie dokładniej zrozumieć tego, co można tam przeczytać. I tak czuję się jako teolog w pewien sposób zdezwuowany. Uświadamiam sobie z przestachem mdłą abstrakcyjność i pustkę moich pojęć teologicznych”. *Doświadczenia katolickiego teologa*, w: *Praeceptores. Teologia i teologowie języka niemieckiego*, dz. cyt., s. 230-231.

<sup>264</sup> Tym samym spełnia potrójne odniesienie w pracy teologa do Pisma Świętego, Tradycji i Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele, Donum veritatis*, AAS nr 82, rok 1990, s. 1550-1570, [online], [dostęp 05.01.2010], dostępne w WWW, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/zbior/t\\_2\\_25.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/zbior/t_2_25.html)

<sup>265</sup> Por. *Podstawowe założenia*, s. 73 nn. oraz *Etapy formalno-merytoryczne*, s. 78 nn.

<sup>266</sup> Jest to efekt stosowania metodycznego zabiegu nazwanego «sprężeniem zwrotnym», por. rys. 1, s. 51 niniejszej pracy.

Paschy, a jednocześnie pozwala na coraz bardziej wnikliwą analizę szczegółową, stając się właściwie podstawą do konstruowania meta-metody integralnej w teologii fundamentalnej. Tym samym pozwala na wprowadzanie nowych ujęć prowadzących do realizacji zadań związanych nie tylko z problematyką pracy w ciągle obecnej perspektywie historiozbawczej. Warto zwrócić uwagę, że przyjęte tło schematu, ze względów metodycznych, można uczynić odniesieniem metodologicznym, uznając, że jest ono obrazem ciągłego Bożego wychodzenia ku ludziom, jest obrazem Bożej rozlanej łaski (Rz 5, 20) z kulminacją dziejącą się w Passze Chrystusa. To ona spina całe dzieje, tak by mógł się zrealizować ostateczny cel, zwołanie ludu Bożego, którego zadaniem jest oddawanie czci Bogu. Rozeznanie Bożego oddziaływania wymaga ze strony człowieka trudu i gromadzonego we wspólnocie wiary doświadczenia, przechowywanego w pamięci, którego wyrazem są Pismo Święte, Tradycja i Urząd Nauczycielski Kościoła.

Myślenie modelowe połączone z wyodrębnionymi zasadami metody historiozbawczej pozwala na bardziej ustrukturyzowaną obserwację wzajemnie przenikających się obszarów, Bożego wychodzenia ku człowiekowi i ludzkiej odpowiedzi w wymiarze indywidualnym i społecznym. Pozwala też na odkrycie źródeł proponowanych metod teologii fundamentalnej. Założona i zrealizowana otwartość hipotezy wyjaśniającej, jaką jest powstały model «przestrzeni eklezjalnej», odsłoniła korzyści płynące z przekroczenia myślenia liniowego i uwzględnienia przed-sądów oraz przesłanek metodologicznych.

## Odniesienia współczesne

Można zauważyć, że podejścia do interpretacji Objawienia zarówno Ireneusza z Lyonu, jak i Justyna Męczennika zostały wykorzystane przez Ojców Soboru Watykańskiego II, odnośnie do działania Kościoła w świecie. Tym samym jakby samoistnie z samego zestawienia pojęć i dookreślenia terminologii możemy odwołać się do koncepcji eklezjologicznej Soboru, nazywanej *eklezjologią communio* i włączyć ją w interpretację omawianego modelu. Papież Paweł VI na bazie teologii eklezjalnej (czyli teologii eucharystycznej<sup>267</sup>) przypominał, że Kościół jest miejscem ludzi zwoływanych i zwołanych<sup>268</sup>. Obecny w schemacie termin *q<sup>e</sup>hal el* pozwala nam odwołać się do

<sup>267</sup> Joseph Ratzinger, *Pytania o Kościół* (cz. I), *Eklezjologia Konstytucji dogmatycznej o Kościele Lumen gentium*; [online], [dostęp 05.01.2010], dostępne w WWW, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TD/eklezjologia\\_lg.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TD/eklezjologia_lg.html) oraz cz. II, [online], [dostęp 05.01.2010], dostępne w WWW, <http://www.apologetyka.katolik.pl/odnowa-kosciola/forum-teologiczne/91/836-pytanie-o-kocio-cz-ii>

<sup>268</sup> Paweł VI, *Kościół zgromadzeniem wezwanych przez Boga. Przemówienie podczas Audjencji generalnej – 2 VI 1964*, w: tenże, *Trwajcie mocni w wierze*, t. 1, Kraków 1970, [online], [dostęp:



tej idei pamiętając, iż każde pojęcie czy obraz jest też narażone w interpretacji na zubożenie czy odcięcie od źródeł, jak to się stało z początkowo bardzo nośną ideą Kościoła jako Ludu Bożego<sup>269</sup>. Współcześnie spotykamy różne sposoby interpretacji rozumienia, czym jest w swej istocie nasze pojęcie graniczne *qahal el*<sup>270</sup>, co nie umniejsza jego roli jako przestrzeni odniesienia budowanych koncepcji. Jego najważniejszym potencjałem badawczym jest połączenie celu eschatologicznego indywidualnego człowieka z celem Kościoła, czyli wymiarem wspólnotowym, dzięki któremu cel jednostkowy ma w ogóle możliwość bycia osiągniętym<sup>271</sup>. Czym ma być to zgromadzenie, jaśniej ukazuje nam jedyna zapowiedź, *explicite* Nowego Przymierza w Starym Testamencie, czyli fragment Księgi Jeremiasza.

*Pan mówi: Oto nadchodzą dni - wyrocznia Pana – kiedy zawrę z domem Izraela i z domem judzkim nowe przymierze. Nie jak przymierze, które zawarłem z ich przodkami, kiedy ująłem ich za rękę, by wyprowadzić z ziemi egipskiej. To moje przymierze złamali, mimo że byłem ich Władcą – wyrocznia Pana. Lecz takie będzie przymierze, jakie zawrę z domem Izraela po tych dniach – wyrocznia Pana: Umieszczę swe prawo w głębi ich jestestwa i wypiszę na ich sercu. Będę im Bogiem, oni zaś będą Mi narodem. I nie będą się musieli wzajemnie pouczać jeden mówiąc do drugiego: Poznajcie Pana! Wszyscy bowiem od najmniejszego do największego poznają Mnie – wyrocznia Pana, ponieważ odpuszczę im występki, a o grzechach ich nie będę już wspominał (Jr 31, 31–34).*

Poznanie Boga łączy się, w przesłaniu biblijnym, z uznaniem Go za Pana i realizacją prawa. Prawem tym jest przykazanie miłości Boga i bliźniego, co odnosi nas do relacji społecznych. To one w zgromadzeniu Bożym powinny być sprawiedliwe, tak by oddawanie czci Bogu w kulcie było pełne. «Przestrzeń eklezjalna» obejmuje nie tylko to, co związane z kultem, ale

---

05.01.2010] dostępne w WWW: [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel\\_vi/audiencje/ag\\_02061964.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/audiencje/ag_02061964.html)

<sup>269</sup> Por. Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach kościoła pojętego jako komunია*, [online], [dostęp 05.01.2010], dostępne w Internecie, <http://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x123/list-o-niektorych-aspektach-kosciola-pojetego-jako-komunia-communionis-notio/> oraz tenże, *Odpowiedzi na pytania dotyczące niektórych aspektów nauki o Kościele – dokumentacja z komentarzem*, w: *Radio Watykańskie*, Watykan 2007, [online], [dostęp 05.01.2010], dostępne w WWW <http://www.radiovaticana.org/pol/Articolo.asp?c=143924>

<sup>270</sup> Wokół rozumienia relacji Kościoła powszechnego i Kościołów partykularnych rozwinęła się twórcza dyskusja nazywana czasami „sporem dwóch kardynałów”. Na ten temat por. Paweł Łącki, *Ecclesiae in et ex Ecclesia. Waltera Kaspera i Josepha Ratzingera dyskusja o Kościele*, w: *Prawda – Zaufanie – Wspólnota*, red. Elżbieta Kotkowska, Małgorzata Wiertelwska, Poznań, WT UAM 2006, s. 197-240.

<sup>271</sup> Dokładniejsza analiza relacji osoba – wspólnota zostanie omówiona w kolejnym rozdziale.

również wszystkie relacje społeczne, które tak samo domagają się uzdrowienia jak wydobyć jednostki ze śmierci i grzechu. Przytoczona interpretacja niejako ukazuje, w jaki sposób opracowany model «przestrzeni eklezjalnej» pomaga w interpretacji fragmentu biblijnego, tak by jego przesłanie było reinterpretacją, jaką chce Bóg na tu i teraz.

Zgodnie, tym, co zostało przedstawione w odniesieniu do szczegółów i ogólnej wizji teologicznej możemy przyjąć, że nasz model interpretacyjny przestrzeni eklezjalnej (rys. 13) wyznacza obszar teoretyczny pomiędzy odczytywaniem Pisma Świętego, które nie wiąże się z jakąś konkretną koncepcją filozoficzną a działaniem, które szuka opracowanych w innych dziedzinach nauki procedur, konstrukcji pojęciowych, by jak najlepiej przełożyć na język intelektu ludzkiego Objawienie odczytane indywidualnie czy zbiorowo. Harmonizowanie obu podejść w interpretacji Objawienia nie należy do rzeczy łatwych, jest to nieusuwalna aporia, a nie tylko biegunowe napięcie, którą udało się dzięki modelowi interpretacyjnemu jaśniej wydobyć. Zgoda na opisane napięcie oraz na to, że relacyjność jest trwałym elementem przyjętego modelu pozwala na uzasadnienie, że oba podejścia mogą i powinny się wzajemnie uzupełniać. Szczególnie gdy chodzi o metodyczne działania przy przechodzeniu od ogółu do szczegółu (problem analizy zjawisk) i w sytuacji odwrotnej – przechodzenia od szczegółów do ogółu (problem syntezy opisu zjawisk). Ważne jest, by w momencie stosowania przytoczonych zasad opisać kolejne kroki ich zastosowania.

## Przydatność modelu

W swoim założeniu opracowany model «przestrzeni eklezjalnej» przejął procedury badawcze czy wnioski również z nauk nie-teologicznych. Źródłem tych działań był postulat zaproponowany przez Jana Pawła II w encyklice *Fides et ratio*<sup>272</sup>. Główna konstrukcja encykliki opiera się na obrazie dwóch skrzydeł filozofii i teologii, przyczyniających się do odnajdowania dróg prowadzących ku prawdzie. Podobnie w przestrzeni teologii obraz ten może być dalej nośny jako dwa podejścia do interpretacji Objawienia. Z jednej strony granice wyznacza stwierdzenie: *tylko Pismo Święte* i ludzkie doświadczenie egzystencjalne wiary, ponieważ w nim (indywidualnym i wspólnotowym) Objawienie to jest odczytywane. Z drugiej strony: *tylko to, co da się uzasadnić rozumowo*, ponieważ taki jest wymóg naukowości. Tak ostro i – można powiedzieć – dosadnie sformułowane granice na szczęście wykraczają poza konstruowany model interpretacyjny, ponieważ jest on z zasady konstruktem otwartym i każde tego typu uściślające ograniczenie

---

<sup>272</sup> Dz. cyt.

może być wypowiedziane tylko ze względów dydaktyczno-obrazowych. Konsekwentne wprowadzenie każdej z przedstawionych powyżej zasad byłoby, można powiedzieć, *podcinaniem skrzydeł* interpretacji Objawienia i nauki, jaką jest teologia.

Analizując ostatecznie model interpretacyjny (rys. 13) «przestrzeni eklezjalnej» należy podkreślić, że każdy diagram, który jest zobrazowaniem myśli, wizji, koncepcji, hipotezy, teorii, procesu jest zarazem ich uproszczeniem, ale zawsze w pewnej przyjętej i akceptowalnej konwencji. W prawidłowym odczytaniu graficznego przedstawienia potrzebny jest kod znaczeń, by «odzyskać» zawarte informacje. Rysunek jest w pewnym sensie zagadką («puzzle»)<sup>273</sup>, ponieważ wszystkie pojęcia na nim przedstawione są wielowarstwowe i z często nieograniczoną liczbą odniesień. Potwierdza to zasadę stosowaną w naukach, że wszelkie schematy interpretacyjne i tworzone z nich modele należy traktować poważnie, ale nie dosłownie. Są to w pewnym sensie umyślne fikcje dające poznanie częściowe, nie w pełni adekwatne do opisywanej rzeczywistości, a jednak bardzo użyteczne, choćby z tego względu, że są bodźcem ku twórczemu myśleniu, na bazie którego powstają nowe koncepcje<sup>274</sup>.

W przeprowadzonych analizach zakładaliśmy metaforyczne znaczenie przyjętych terminów. Uproszczone przedstawienie na schemacie odnosi się zarówno do treści wewnętrznej użytych pojęć-metafor, jak i do wzajemnych pomiędzy nimi relacji. Rolą schematu jest, między innymi, ograniczenie i ukierunkowanie rodzących się skojarzeń, tak by wyraźniej wyodrębnić dające się zauważyć prawidłowości<sup>275</sup>, by uchwycić «stałe» punkty lub tło dziejących się procesów. Najważniejszym problemem projektującego schemat, w tym aspekcie, jest odnalezienie na tyle powszechnych skojarzeń i ich przedstawień, by informacja schematyczna/graficzna choć w części pokrywała się z wiedzą odczytującego, by dało się odnaleźć jakiś zbiór wspólnych interpretacji<sup>276</sup>. Mając na względzie, iż proponowany schemat poprzedzony został opisem wprowadzonych pojęć, mamy nadzieję, iż ten obszar nie będzie zbiorem pustym, i nie będzie uniemożliwiał porozumienia. Ostatecznie

<sup>273</sup> Do popularnej zabawy «puzzle» i znaczenia tego słowa w języku angielskim odwoływaliśmy się już kilkakrotnie, traktując to pojęcie jako użyteczną metaforę. Por. też. Elżbieta Kotkowska, *Kim jestem? Kim się staję?*, dz. cyt., s. 26–32.

<sup>274</sup> Por. Ian G. Barobur, *Mity, modele paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, dz. cyt., s. 62, 64, 90.

<sup>275</sup> Praktycznym zastosowaniem schematów i wykresów zajmuje się patolog Franciszek Drączkowski, *Metoda wykresograficzna w katechezie*, Pelplin, Bernardinum 2001. W części pierwszej przedstawione są opisy głównych prawd wiary, a w drugiej graficzne ich przedstawienia. Została zachowana zasada, by słownie przybliżyć to, co ma być przedstawione graficznie i umożliwić odczytanie oraz, co ważniejsze, zapamiętanie.

<sup>276</sup> Jeden obraz mówi za tysięcy słów, ale wymaga trzykrotnie zwiększonej aktywności umysłu przy jego interpretacji.

stanie się tłem ujęć przedmiotowych wobec odczytywanych z Objawienia treści.

Następny stopień w ocenie naukowości podjętych kroków w konstrukcji modelu «przestrzeni eklezjalnej» to rozpatrzenie, na ile jest on porządkującym ujęciem rzeczywistości oraz pozwalającym wykryć lub zinterpretować prawidłowości w przedstawianych procesach<sup>277</sup>, mimo obserwowanej wieloznaczności. Zgodnie z przedstawionym wyżej opisem powstały model jest logiczną strukturą odpowiadającą na potrzeby dalszych badań. Uwidacznia w sobie możliwość opisu dynamicznych zmian, jak również pozwala uwzględnić obserwowane aporie czy dialektyczne napięcia bez ich znoszenia. Dzięki niepodzielnej całości pojęciowej ułatwi zrozumienie wpiśniętych w niego, w następnych etapach badawczych, fenomenów. Porządkująca rola modelu polega również na tym, że nie jest jego zadaniem uzasadnianie obserwowanych zjawisk czy formułowanie dokładnych prognoz<sup>278</sup>. Ostatecznie jest to model teoretyczny mający pomóc ustrukturyzować badania wobec dających się do niego odnieść fenomenów. Może być wykorzystany do tworzenia interpretacji Objawienia na potrzeby konkretnego czasu, z zapewnieniem odniesienia do tego, co w interpretacji wiary jest nieusuwalne.

Porządkująca rola modelu ujawniła się również przez możliwość włączenia opisanych procesów w kontekst eklezjologii *communio*<sup>279</sup>. Adaptacja tej koncepcji w przestrzeń badań pozwala na ujęcia koordynacyjne procesów zachodzących w przestrzeni eklezjalnej i ukazuje zasadę interdyscyplinarności w ramach samej teologii. Ukazuje również zasadę włączenia dynamicznej zmienności w opis procedur badawczych i przewidywanych wniosków. Ludzka rzeczywistość pełna jest nieusuwalnych napięć, aporii oraz dysharmonii, a przestrzeń eklezjologii *communio* od ich interpretacji nie ucieka.

Konstruując model teoretyczny, nie opisujemy istniejącej metody, ale tworzymy zręby nowego podejścia do metody integralnej poprzez modelowe przedstawienie jednego z jej komponentów, w którym połączone zostało w różny sposób to, co już jest obecne w tradycji teologicznej z metodami

---

<sup>277</sup> W tym celu wykorzystamy badania i refleksje naukowca, zgłębiającego relacje nauki i religii, Iana G. Barboura. Zob. *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, dz. cyt., s. 40-91.

<sup>278</sup> Jest to zasadnicza różnica oddzielająca nauki humanistyczne od przyrodniczych, choć na poziomie wysiłku intelektualnego i poszukiwania procedur badawczych zasady postępowania są te same. Por. Ian G. Barbour, *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, dz. cyt., s. 40-47; Umberto Eco, *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, dz. cyt., s. 6-7.

<sup>279</sup> Trzeba jednak pamiętać o wszystkich zastrzeżeniach, które wyśtosowała Kongregacja Nauki Wiary w ostatnich latach, a które się ujawniły najsilniej we wspomnianym już „sporze dwóch kardynałów”; por. Paweł Łącki, *Ecclesiae in et ex Ecclesia. Waltera Kaspera i Josepha Ratzingera dyskusja o Kościele*, w: *Prawda – Zaufanie – Wspólnota*, dz. cyt., s. 197-240.

współcześnie stosowanymi przez tak zwane nauki pozytywne. Próbuje stworzyć przestrzeń, w której da się określić zasady, sposoby współbrzmienia metod teologicznych i metod stosowanych w teologii. Odwołując się do popularnej i już przywoływanej zabawy «puzzle», opracowywany model interpretacyjny jest «uchwyceniem rogów» układanki czy znalezieniem brzegów ujawniającego się obrazu<sup>280</sup>, który staje się nową interpretacją czy re-interpretacją, tworzącą zręby ujęcia integralnego w teologii fundamentalnej.

Zasadą tworzonych hipotez wyjaśniających, jaką jest powstały model interpretacyjny, jest ich otwartość i pewna niedookreśloność (związane z akceptacją zmienności). Skonstruowany model interpretacyjny jest dziełem otwartym również dlatego, że możliwe są, w określonych granicach, różnorodne interpretacje/narracje w zależności od wprowadzonych w pole badawcze szczegółowych koncepcji teologicznych. Otwartość modelu ujawniła się dzięki przekroczeniu sztywnego podejścia warunkowanego myśleniem liniowym. Zastosowanie działań opartych na myśleniu modelowym podkreśliło fundamenty wszystkich trzech etapów formalnych metody historyczbawczej. Pozwoliło ustalić bardzo ogólne zasady wzajemnego przenikania i uzupełnienia się działań w ramach kolejnych etapów. Wyodrębnione etapy, i ich fazy, dzięki otwartości modelu znajdują w nim swoje miejsce jako ważne punkty weryfikacyjne przy powstawaniu nowych hipotez.

Przedstawiony na rys. 9 schemat, jak i na rys. 13 model, są graficznym obrazowaniem modelu teoretycznego, który jest wynikiem wielokrotnego zestawienia tego, co znane z nowymi ujęciami badawczymi. Zasada zestawiania starego z nowym umożliwia na bazie wyobraźni twórczej oraz myślenia modelowego tworzenie nowych idei<sup>281</sup>. Idee te stały się dla odmiany podstawą dookreślania powstałego modelu interpretacyjnego, który nie jest podciąganiem analogii czy metafory pod gotowe schematy, czy pojęcia ogólne. Jest on narzędziem zwracającym uwagę na podobieństwa jeszcze nie w pełni dające się ująć pojęciowo. Zasady tworzenia modeli interpretacyjnych opartych na analogiach nie odbiegają od zasad modelowania rzeczywistości w naukach pozytywnych zarówno przyrodniczych, jak i społecznych. Czyli są one oryginalną konstrukcją ludzkiego umysłu, ponieważ łączą to, co znane z wyobraźnią twórczą i poprzez to dają podstawy ku tworzeniu nowych idei<sup>282</sup>.

---

<sup>280</sup> Przyjęta metafora jest bardziej prawdopodobna, gdy przyjmujemy wersję tej zabawy, w której układający nie zna obrazu, który układa.

<sup>281</sup> Ian G. Barbour, *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, dz. cyt., s. 64.

<sup>282</sup> Jest to jak najbardziej uznawane działanie naukowe, o którym warto pamiętać, szczególnie gdy uwzględnia się relacje badacz – powstające dzieło, czyli komunikowalny opis wizji wstępnej.

Intuicyjnie przewidywana wizja jest zawsze wcześniejsza od świadomie tworzonej konstrukcji umysłowej, jaką jest model interpretacyjny. W ramach modelu konstruuje się założenia, a od przyjmowanych założeń zależy jakość proponowanego modelu, jako że tworzony model jest hipotezą wyjaśniającą, próbującą «okiełznać» wizję badacza. Założenia uwiarygodniają model, a sam model na te założenia oddziałuje. Mamy tu metodyczną procedurę opisaną jako sprzężenie zwrotne lub koło hermeneutyczne<sup>283</sup>. Założeniem wstępnym modelu była próba łączenia metod i osiągnięć nauk poza-teologicznych z treścią teologiczną, tak by stworzyć warunki działań interdyscyplinarnych. Proponowany model w swoich granicach spełnia ten wymóg. Przestrzeń badawcza została skonkretyzowana przez cztery pojęcia graniczne: dwa z nauk pozytywnych (czas i przestrzeń), dwa z nauk teologicznych (obraz i podobieństwo oraz zwołanie Boże)<sup>284</sup>. Przejście w przestrzeń nauk teologicznych pozwala w ramach określonych granic postawić pytanie o sens i cel oraz całość dziejów. Tym samym zostały wyznaczone kierunki badań we «wnętrzu» modelu. Jednocześnie tak ogólnie skonstruowany model interpretacyjny staje się tłem dla działań w ramach istniejącej już metody historiozbowczej. Choć w procesie poznawczym ta metoda była również wśród przesłanek uwiarygodniających podjęte działania badawcze. Nie jest to samo-wyjaśniająca się reguła, ponieważ za każdym razem dokonywało się dodatkowe gromadzenie wiedzy oraz nowe interpretacje. Działanie to zostało porównane do wspinania się po spirali<sup>285</sup>. Tym samym można powiedzieć: jeżeli zaakceptujemy wprowadzenie pytań i założeń meta-logicznych (są to pytania o cel, sens i całość), to zaproponowany model interpretacyjny spełnia wymogi nauk pozytywnych w zakresie ich stosowalności, jak również jest adekwatnym narzędziem do opisu rzeczywistości religijnej. Staje się również przykładowym odnośnikiem, jak stosować praktycznie zasady interdyscyplinarności w ramach teologii fundamentalnej wobec innych nauk poza-teologicznych i teologicznych<sup>286</sup>.

Opracowany model może stać się również użyteczny dla badań przeprowadzonych już przez Jerzego Szymika, Katarzynę Solecką, Henryka Seweryniaka czy Tadeusza Dzidka. Może stać się fundamentalną przestrzenią odniesień dla zaproponowanych przez nich działań wobec literatury pięknej czy innych dzieł kultury. W naszym szczególnym przypadku będzie przestrzenią odniesienia w wyznaczeniu «warunków możliwości» przejęcia

<sup>283</sup> Por. tekst do przypisu 26 na s. 44 niniejszej pracy oraz rys. 1. Sprzężenie zwrotne w powstawaniu interpretacji Bożego Objawienia na s. 51 niniejszej pracy.

<sup>284</sup> Por. rys. 8. Pojęciowe granice obszaru badawczego, s. 108 niniejszej pracy.

<sup>285</sup> Por. rys. 2. Metodyczna spirala skupiona wokół głównej problematyki, s. 51 niniejszej pracy.

<sup>286</sup> Por. Leszek Nowak, *Metodologiczne kryterium demarkacji i problem statusu teologii*, „Nauka” nr 3, 2004, s. 121–136.

ludzkiego «dzieła» jako miejsca poznania teologicznego w przestrzeni teologii fundamentalnej. Dzięki stworzonemu modelowi «przestrzeni eklezjalnej» powstała siatka odniesień, za pomocą której będziemy potrafili ocenić, na ile ludzkie «dzieło» ma swój zamysł, koncepcję i metodę, na ile badana koncepcja jest spójna wewnętrznie, jakkolwiek w interpretacji może pozostać niejednoznaczna. Modele są po to, by można się do nich odnosić, nie tłumacząc każdego szczegółu. Tworzą siatkę powiązań, system koniecznych odniesień. Odnoszą z pewną koniecznością od jednej przestrzeni znaczeń do drugiej, tak że nie trzeba wszystkiego dopowiadać, wszystkiego szczegółowo opisywać<sup>287</sup>. W tym względzie są najbardziej użytecznym narzędziem, które zawsze warto mieć pod ręką, by odwołać się do słów B. Lonergana.

Powstały model teoretyczny umożliwia nam włączenie poza-poznawczych funkcji ludzkiej aktywności, indywidualnej i zbiorowej, na co nie pozwalają, ze względu na swą specyfikę, nauki pozytywne. Jest on więc modelem religijnym<sup>288</sup>, choć najdalej jak się dało w procesie jego konstrukcji wykorzystywane zostały zasady tworzenia instrumentarium badawczego właściwe dla nauk pozytywnych. Jednak tylko przejście ku przestrzeniom religijnym pozwala na włączenie zaangażowania osobistego, tak by szukać odpowiedzi na pytanie: *komu zaufać i być wiernym?*<sup>289</sup> Pozwala też na włączenie religijnie zinterpretowanej kondycji ludzkiej jako dziejącej się w przestrzeni «grzechu pierwotnego». Daje możliwość wprowadzenia eschatologicznej perspektywy, z której pytania o sens i całość czasów oraz ich cel stawiane są na pierwszym miejscu. Tym samym możemy przystąpić do konstruowania modelu przestrzeni ludzkiego doświadczenia zinterpretowanego jako «dzieło». W pewnym sensie będzie on wyodrębnioną całością wobec modelu przestrzeni eklezjalnej, jednak wzięwszy pod uwagę założenie, iż istnieje jedna historia zbawienia, a Boży plan obejmuje całość dziejów, to opracowany model stanie się nieusuwalnym tłem w tworzeniu nowego modelu ludzkiego przeżywania świata zinterpretowanego jako «dzieło».

---

<sup>287</sup> Tego typu rolę modelu pokazuje w swojej książce Clive S. Lewis, *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*, dz. cyt.

<sup>288</sup> Według klasyfikacji przyjętej przez Iana Barboura.

<sup>289</sup> Por. Ian G. Barbour, *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, dz. cyt., s. 90.

### III. Ujęcie podmiotowe

---

---

Po opracowaniu modelu «przestrzeni eklezjalnej» jako aspektu przedmiotowego metody historiozbawczej, możemy przystąpić do zaprojektowania drugiego jej komponentu, czyli modelu interpretacyjnego ludzkiego przeżywania świata zinterpretowanego jako «dzieło». Teolodzy fundamentalni w duchu przesłania Soboru Watykańskiego II formułują postulaty, by wprowadzić ujęcia podmiotowe w przedmiotowe metody (lub odwrotnie). W naszym przypadku nie będziemy się zastanawiali, jak upodmiotowić model «przestrzeni eklezjalnej», tak by nie stracić obiektywności, a jednocześnie uwzględnić swoiście ujawniające się ludzkie doświadczenie. Wykorzystując możliwości myślenia modelowego, opracujemy niezależnie drugi model jako komponent metody integralnej, by na koniec zbadać wzajemne relacje dwóch modeli, ponieważ myślenie modelowe pozwala na tak zwane działania na modelach jako obiektach badawczych.

Przystępując do konstruowania modelu interpretacyjnego, który pozwoli na ujęcie podmiotowe, stajemy przed pytaniem: Kiedy i jak ludzkie przeżywanie świata, poprzez relacje z otaczającą rzeczywistością, sobą, innymi prowadzi ku odkrywaniu transcendencji? Subiektywność doświadczenia świata i relacji z transcendencją jest wielkim bogactwem stworzenia i wyraża się w jego wolności. Jednak przystępując do systematycznych badań, trzeba się pokusić o próbę ujęcia w opisywalne kategorie tego, co jest z zasady wielowymiarowe i wieloznaczne<sup>290</sup>. Część założeń i problemów została już wyartykułowana w opracowanym modelu «przestrzeni eklezjalnej». W poprzednich krokach badawczych zostało powiedziane, że teologia fundamentalna szuka możliwości *ukazywania głębi poznania płynącego z Objawienia*<sup>291</sup> wobec nowego podejścia do recepcji Objawienia. Podejście to uwzględnia dialogiczny charakter relacji pomiędzy ludzkim doświadcze-

---

<sup>290</sup> Ukazuje się tu przydatność konstruktów Umberto Eco do interpretacji ludzkich przeżyć.

<sup>291</sup> Henryk Seweryniak, *Współczesna teologia fundamentalna. Stan aktualny, wezwania, perspektywa rozwoju*, w: *Kongres Teologów Polskich. Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań*, dz. cyt., s. 140–142.



niem<sup>292</sup> indywidualnym a wspólnotą wiary (1J 1, 2-3). Nie mniej ważną jest pomoc teologów w ludzkich poszukiwaniach *komu zawierzyć i być wiernym?*<sup>293</sup> Pytanie to odnosi się do wielkiego obszaru badawczego, którym jest treść ludzkiego zinterpretowanego przeżywania świata (doświadczenia) wobec obiektywnie odczytanego w Kościele Objawienia. Przeprowadzona przez Hansa-Georga Gadamera rehabilitacja przed-sądów i przed-założeń jeszcze bardziej ten obszar rozszerza<sup>294</sup>, pozwalając na poza-logiczną, intuicyjną argumentację. Nie oznacza to wyjścia poza *ratio*, ale daje możliwość uwzględnienia *czegoś więcej*, tak by nie tworzyć hipotez zamykających czy wyznaczających rozpoznawalny kres w opisie ludzkich przeżyć, zgodnie z już kilkakrotnie przytoczonym powiedzeniem Alberta Einsteina: *Nie możemy rozwiązywać problemów za pomocą tego samego rodzaju myślenia, który kiedyś je stworzył*<sup>295</sup>. Natomiast Simone Weil wskazuje na dwa różne porządki poznawcze dziejące się w ludzkim zinterpretowanym przeżyciu wobec transcendencji. Według jej przekonania w relacji poznania ze świata z poznaniem z wiary pewność intelektualna zostaje podbudowana pewnością wynikającą z intuicyjnego objęcia całości życia wobec przyjętej hierarchii wartości etycznych i moralnych, tak by faktycznie dokonała się *pełna uległość rozumu i woli wobec Boga objawiającego* (KO 1)<sup>296</sup>. Ta uległość, by osiągnąć pełnię, musi się realizować w relacji z określoną w poprzedniej części «przestrzenią eklezjalną», nawet gdy dzieje się, czy wydarza, Bogu tylko wiadomymi drogami<sup>297</sup>.

Problem przyjęcia doświadczenia (zinterpretowanego przeżycia) jako podstawy badań odnalazł, na powrót, swoje teologiczne miejsce po Soborze Watykańskim II<sup>298</sup>. Nikt już nie neguje konieczności tak ukierunkowanych badań, szczególnie gdy całe Pismo Święte jawi się jako opis zweryfikowanego we wspólnocie religijnej doświadczenia indywidualnego<sup>299</sup>, a badania

<sup>292</sup> Ludzkie przeżywanie rzeczywistości danej, jeżeli staje się czymś trwałym, czyli mija, ale nie przemija, staje się doświadczeniem i tego typu klasyfikacje przyjmujemy w naszym opracowaniu.

<sup>293</sup> Sobór „zamierza wyłożyć właściwą naukę o Objawieniu Bożym i jego przekazaniu ludzkości, aby świat cały słuchając wieści o zbawieniu uwierzył jej, a wierząc ufał, a ufając miłował”.

<sup>294</sup> Por. przypis 28 na s. 44.

<sup>295</sup> Por. przypis 52 na s. 52.

<sup>296</sup> KO 5. Tego typu przekonanie Simone Weil było powodem jej trudnych wyborów, o czym szerzej wspomnimy w drugiej części pracy.

<sup>297</sup> Ponieważ Syn Boży zjednoczył się *jakoś* z każdym człowiekiem. KDK 21, „... wiadomymi tylko sobie drogami może Bóg doprowadzić ludzi, nie znających Ewangelii bez własnej winy, do wiary, bez której niepodobna podobać się Bogu”, DM 7.

<sup>298</sup> Elżbieta Kotkowska, *Zwrot ku doświadczeniu w teologii XX w.*, dz. cyt., wraz z załączoną bibliografią.

<sup>299</sup> Szczególne w tym względzie są badania Henryka Witczyka nad problemem interpretacji i reinterpretacji doświadczeń postaci biblijnych, por. *Czytelnik jako współ-kreator postaci, w: Język Biblii. Od słuchania do rozumienia*, red. Wojciech Pikor, Studia Biblica, t. 11, Kielce, Verbum 2005, s. 70–89.

socjologii, filozofii i teologii religii wskazują na nieusuwalność tego doświadczenia i jego zależność od środowiska życia każdego człowieka, ponieważ, choć jest to doświadczenie osobiste, to nigdy nie jest tylko prywatne<sup>300</sup>.

W zakreślonej przez temat problematyce pracy nie szukamy interpretacji, która będzie w stanie objąć każde ludzkie przeżywanie świata, drugiego, Boga, jakkolwiek chodzi nam o model śmiały i szeroki, ponieważ tylko takie są podatne na szybką weryfikację. Poszukujemy takiego modelu interpretacyjnego, dzięki któremu uda ująć się w pewne schematy interpretacyjne ludzkie nie-zwerbalizowane przeżycia, które stają się (przyjmując dynamikę rzeczywistości za aksjomat) fundamentem ludzkiego «JA», tak by teraz w ujęciu podmiotowym zrealizować postulat sformułowany przez Mariana Ruseckiego: *Treść wiary należy przedstawić w ścisłym powiązaniu z doświadczeniem człowieka, a teologia fundamentalna powinna ukazywać więź wiary i sensu życia ludzkiego, oscylować między ludzką egzystencją »a priori« a chrześcijaństwem »a posteriori«*<sup>301</sup>.

Już w części wstępnej wspomniane zostało, jakiego typu doświadczenie zostanie poddane procesom badawczym w niniejszej pracy. Poszukujemy takich ujęć wstępnych, które umożliwią w ludzkich przeżyciach odnalezienie takich elementów, które pozwolą poszukiwać jakichś systematyzujących te fenomeny interpretacji. Nie przyjmujemy do badań wszystkich ludzkich doznań czy przeżyć, ale te, które da się najbardziej ogólnie zinterpretować jako «dzieło» w rozumieniu Umberto Eco<sup>302</sup>. Jego ujęcie i przyjęta analogia do ludzkiego przeżywania świata zostały już wstępnie przedstawione<sup>303</sup>. Przyjmujemy za Umberto Eco, że ludzką aktywność (jakąkolwiek), niejednoznaczną i wieloaspektową, można zinterpretować jako «dzieło», gdy da się w niej odnaleźć jakiś zamysł czy celowy projekt, przynajmniej w założeniach, niekoniecznie w końcowych efektach. W kolejnych etapach tej części pracy przebadamy potencjał twórczy przyjętej analogii dla dookreślenia modelu ludzkiego przeżywania rzeczywistości, zinterpretowanego wstępnie jako «dzieło», czyli przystępujemy do konstruowania modelu interpretacyjnego drugiego komponentu metody integralnej (rys. 14)<sup>304</sup>.

<sup>300</sup> Thomas Luckmann, *Niewidzialna religia*, dz. cyt., s. 78–84; Piotr Moskal, *Doświadczenie religijne* w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, Lublin, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu [online], [dostęp 15.01.2010], dostępne w Internecie, <http://ptta.pl/pef/pdf/d/doswiadczeniereligijne.pdf>; Teresa Stanek, *Rytuał – pamięć – wspólnota*, w: *Wstęp do teologii. Materiały do ćwiczeń*, dz. cyt., s. 23–34; Marek Szulakiewicz, *Religia i czas*, dz. cyt., s. 125–156; Zofia Zdybicka, *Doświadczenie religijne*, w: EK, t. 4, s. 156–159.

<sup>301</sup> Marian Rusecki, *Fundamentalna teologia*, w: *Leksykon*, s. 419.

<sup>302</sup> *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, dz. cyt.

<sup>303</sup> Por. «Dzieło» jako zinterpretowane przeżycia, s. 82 nn. niniejszej pracy.

<sup>304</sup> Rysunek ten jest powtórzeniem rys. 3 (s. 69).



Rys. 14. Podstawowe tło metody integralnej

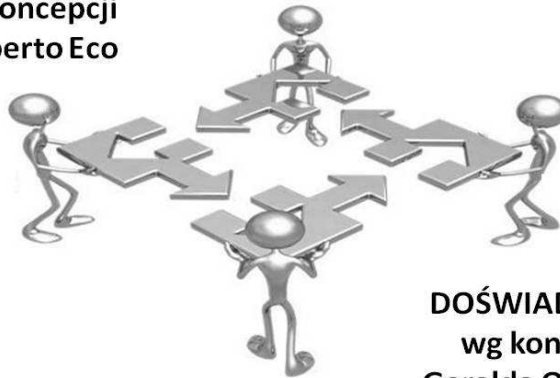
Tym samym przechodzimy do dookreślenia warunków granicznych, które pozwolą badać w przestrzeni nauk teologicznych indywidualne przeżycia, uważane za najbardziej subiektywny fenomen. Przeżycia te powstają w relacji z sobą samym, innymi, światem i poprzez te rzeczywistości człowiek żyje w relacji z transcendencją. Te przeżycia, jako zinterpretowane, stają się doświadczeniem jako przynajmniej obecne w pamięci i możliwe do przywołania. Nie istnieje możliwość ścisłego dookreślenia, czym jest ludzkie doświadczenie oraz czy konieczne jest wyodrębnianie w jego ramach doświadczenia religijnego. Zdania są tu podzielone, w zależności od przyjętych przed-złożeń badacza. Nie będziemy poszukiwali ścisłej definicji tego fenomenu, ani w szczególności sposobu wydzielenia z ludzkiego doświadczenia doświadczenia religijnego. Skupimy się na skonstruowaniu modelowej przestrzeni badawczej, w ramach której dane zjawisko zostanie wpisane w istniejące już modele ujęcia ludzkiego doświadczenia. Przyjmujemy, co do zasady, tę samą procedurę badawczą, co przy konstruowaniu modelu «przestrzeni eklezjalnej». Obecnie zamiast pojęć granicznych w naszych działaniach operacyjnych wprowadzimy istniejące już modele badawcze jako granice w ujęciu podmiotowym metody integralnej. Tak opracowana przestrzeń badawcza, mimo że nie odda w pełni złożoności zjawiska, to pozwoli na wysnuć uogólniających i weryfikowalnych wniosków. Interpretacja ludzkiego przeżycia jako «dzieła» również powinna się dokonać w dookreślonej przestrzeni metodycznej. Wykorzystamy zasady postępowania, takie same jak przy tworzeniu modelu «przestrzeni eklezjalnej», pomimo iż przedmiot badań jest zasadniczo różny.

## Obszar badawczy

W dookreślaniu rzeczywistości określonej jako «dzieło» granicznymi są nie tyle pojęcia/metafory, co istniejące już modele. Przyjmujemy racjonalny, ale poza-logiczny proces dokonywania wyboru istniejących schematów in-

terpretacyjnych. W pierwszym przybliżeniu optujemy za dwoma modelami granicznymi z pewną intuicyjną oczywistością<sup>305</sup>. Pierwszy to konstrukcja pozwalająca badać ludzkie dzieła według określonych przez Umberto Eco procedur badawczych i doprecyzowana jako model «dzieła otwartego». Drugim będą opracowane przez Geralda O'Collinsa zasady interpretacji doświadczenia<sup>306</sup> w jego teologii fundamentalnej<sup>307</sup>. Przyjęty w części wstępnej schemat przyjmuje teraz postać przedstawioną na rys. 15.

**DZIEŁO OTWARTE  
wg koncepcji  
Umberto Eco**



**DOŚWIADCZENIE  
wg koncepcji  
Geralda O'Collinsa**

Rys. 15. Granice modelu ludzkiego «dzieła»

Interpretacja czy analiza przyjętych modeli granicznych nie jest tematem głównym tej części pracy. Są one użytecznym instrumentarium, które należy dla ścisłości w pewnym zarysie przedstawić.

Przyjmując treści teologii fundamentalnej opracowanej przez Geralda O'Collinsa potwierdzamy zapoczątkowane w pracach Soboru Watykańskiego II skierowanie ku ludzkiemu doświadczeniu. Doświadczeniu, które jest zmienne i niedookreślone tak samo przez dane *a priori*, jak i *a posteriori*. W naszych badaniach, pytając o to: *Kim jest człowiek?* właściwie przechodzimy automatycznie do pytania: *Kim się staje?* Wynika to z akceptacji przyjętych przed-założeń, że nie niwelujemy zmienności. Szukamy takich możli-

<sup>305</sup> W literaturze przedmiotu można zauważyć różne podejścia do interpretacji ludzkiego doświadczenia. Pełniejsza literatura została podana we *Wstępie. Ludzkie doświadczenie*, s. 22 nn.

<sup>306</sup> Przejęcie tego typu granic wynika z przyjętego w tej części pracy podejścia ku poszukiwaniom procedur podmiotowego ujęcia metod w teologii.

<sup>307</sup> Gerald O'Collins, *Fundamental theology*, dz. cyt.; tenże, *Retrieving fundamental theology: the three styles of contemporary theology*, dz. cyt.; por. też Maja Kiermacz, *Koncepcja doświadczenia w pismach Geralda O'Collinsa*, w: *Doświadczam i wierzę*, dz. cyt. s. 57-76; Henryk Seweryniak, *Teologia fundamentalna i doświadczenie*, CollP 7, 1983/1984, s. 209-225.

wości badawczych, które tę zmienność nie tylko akceptują, ale twórczo interpretują. Wpisując się w nurt filozofii i teologii egzystencjalnych, szukamy modelu interpretacyjnego, który pozwoli postawić pytanie: *Co się dzieje gdy człowiek czegoś doświadcza?*<sup>308</sup> *Co wyznacza granice, lub określa horyzonty ludzkiego działania w świecie?* Odpowiedzi na te pytania staną się możliwe w opisywanej przestrzeni, gdy uwzględnimy hipotezę kierującą wprowadzoną do filozofii przez Paula Ricoeura<sup>309</sup>. Chodzi o jego koncepcję «dróg rozpoznania»<sup>310</sup>. Tytuł oryginału brzmi *Le parcours de la reconnaissance*<sup>311</sup>. Tłumacz w przypisie przyznaje, że przyjął tytuł odbiegający od literalnego tłumaczenia, ale oddający myśl pokrewną zamierzeniom autora. *Parcours* można tłumaczyć jako *przeгляд, trasa, trajektoria*. Oznacza to, że drogi rozpoznania są wyznaczonymi trasami według ściśle określonych oddziaływań<sup>312</sup>. Przyjmując modelową interpretację ludzkich działań jako «drogi rozpoznania», stwierdzamy, że są one metodycznie słabiej uwarunkowane epistemologią, która szuka raczej «dróg poznania» tego, co jest. «Drogi rozpoznania» uwzględniają realniej czasowo zmienne bycie w świecie i dopuszczają istnienie «cienia nie-rozpoznania», czyli możliwość zaistnienia pomyłki<sup>313</sup>. Po wstępnym uwzględnieniu refleksji francuskiego filozofa, schemat granic opracowywanego teraz modelu interpretacyjnego przyjmuje postać, jak na rys. 16.

Przyjęcie, w interpretacji ludzkiego bycia w świecie, filozofii, która dzieje się pomiędzy poglądami Kartezjusza i Kanta<sup>314</sup> pozwoli na interpretację

<sup>308</sup> Na takie ujęcie podmiotu mogącego określić siebie jako JA wskazują współczesne nurty psychologiczne. Por. Elżbieta Kotkowska *Zwrot ku doświadczeniu w teologii XX w.*, dz. cyt., s. 13–15; tenże, *Kim jestem? Kim się staję? Od praktyki do teorii*, dz. cyt., s. 11–37; tenże, *Kim jestem? Kim się staję? W dialogicznym napięciu JA – TY. Źródła teoretyczne*, w: *Ja – Wspólnota – w teorii i praktyce*, dz. cyt., s. 39–65.

<sup>309</sup> Niemalą wpływ na przyjęcie omawianej koncepcji mają szerokie zainteresowania francuskiego myśliciela: od polityki, poprzez psychoanalizę, egzegezę biblijną do poetyki i teorii literatury, co niejako przybliżyło jego pole zainteresowań do działań Umberto Eco. Natomiast Gerald O'Collins dość często odnosi się do twórczości francuskiego filozofa.

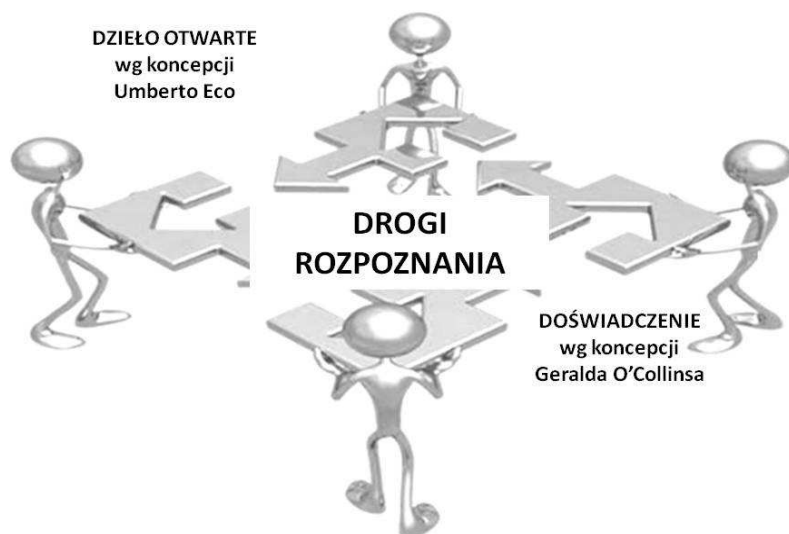
<sup>310</sup> Po szczegółowej analizie możliwości leksykalnych pojęcia «rozpoznanie» uznał, iż jego filozofia rozpoznania (w odróżnieniu od poznania) wpisuje się w przestrzeń pomiędzy poglądami dwóch filozofów, Kartezjusza i Kanta. Nie chodzi nam teraz o przybliżanie poglądów filozoficznych tego myśliciela, ale o pokazanie, że od strony metody postępujemy podobnie, określając granice wytyczające przestrzeń badań, nie zajmując się ścisłym badaniem przedstawicieli określonych przez nas granicznych poglądów. (Por. Paul Ricoeur, *Drogi rozpoznania*, dz. cyt., s. 20–21).

<sup>311</sup> Paul Ricoeur, *Drogi rozpoznania*, dz. cyt., s. 251.

<sup>312</sup> W szczególny sposób daje się zauważyć w znaczeniu słowa *trajektoria*.

<sup>313</sup> Por. Paul Ricoeur, *Drogi rozpoznania*, dz. cyt., s. 260–261.

<sup>314</sup> Paul Ricoeur miał ciekawą metodę badawczą, której elementy również można zauważyć w jego książce, *Drogi rozpoznania*; rozpoczynał od pojęć filozoficznych charakterystycznych dla innych filozofów, by na ich bazie budować własne oryginalne przemyślenia. Z tego



Rys. 16. Drogi rozpoznania

ludzkiego przeżywania czasu, które później stanie się pomocne w konstrukcji metody integralnej, jako wzajemnego przenikania się ujęć przedmiotowego i podmiotowego.

Przystępując do bardziej szczegółowego przedstawienia zagadnień metodycznych, zaprezentujemy w jaki sposób, według Umberto Eco, należy interpretować termin «dzieło» i wprowadzimy opracowany przez wspomnianego autora model «dzieła otwartego», który już jest stosowany do interpretacji dzieł współczesnej kultury. Następnie przedstawimy model interpretacyjny doświadczenia przedstawiony przez Geralda O'Collinsa, by na koniec zbadać potencjał badawczy koncepcji określonej jako «drogi rozpoznania» Paula Ricoeura. Tym samym ukażemy możliwość interdyscyplinarnych oddziaływań, kulturoznawstwa, filozofii teologii fundamentalnej.

## Komponenty ujęcia podmiotowego

Termin «dzieło» powraca w kolejnych przybliżeniach oraz w omawianych aspektach podejmowanych w niniejszej pracy. Można powiedzieć, iż jest on ukonkretniany w zależności od przedstawianego etapu badań. Obecnie przystąpimy do zreferowania kontekstu zaistnienia tegoż terminu w twórczości Umberto Eco.

względem możemy stwierdzić, iż jego poglądy sytuują się pomiędzy Kartezjuszem a Kantem. Por. Katarzyna Rosner, informacja o: Paul Ricoeur, *Interpretation theory discourse and the surplus of meaning*, w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, dz. cyt., s. 342.

## Umberto Eco model «dzieła otwartego»

Mówiąc o ludzkim przeżywaniu świata, nie przyjmujemy go w postaci pierwotnej, ale już w wyartykułowanej/przełożonej na jakiś sposób ludzkiej aktywności. Przyjmujemy po raz kolejny regułę analogii, iż z ludzkim zinterpretowanym przeżyciem może być tak, jak z «dziełem» określonym przez Umberto Eco. Korzystamy z istniejącej już struktury, którą trzeba za Umberto Eco dokładniej opisać wraz z jej nowymi odniesieniami powstałymi dzięki zastosowaniu wnioskowania przez analogię.

To, co już udało się wstępnie określić to to, że z doświadczeniem ludzkim (zinterpretowanym przeżyciem) jest tak, jak z «dziełem» szeroko rozumianej kultury. Każde z nich jest konstytuowane przez jeden oznacznik<sup>315</sup>, to znaczy da się wyznaczyć zbiór obiektów, tak by można je potraktować w modelowych działaniach jako całość w relacji z tym, co zewnętrzne. Dzieło ludzkiej kultury jako oznacznik podlega wielu interpretacjom, podobnie jak swoście zinterpretowane ludzkie «dzieło», zarówno w autorefleksji, jak i w ocenie innych<sup>316</sup>. Zarówno w «dziele» z obszaru kultury, jak i w ludzkim doświadczeniu, dostrzegalna i akceptowalna jest swoista niedookreśloność. Oba fenomeny są źródłem wielokrotności znaczeń, a jednak jest w nich konkretna spójność pozwalająca na zastosowanie określenia oznacznik. Zbiór obiektów każdego z porównywanych oznaczników posiada wewnętrzną strukturę, która potrafi zharmonizować nawet to, co w obserwacji może się wydawać nieusuwalną aporią.

Już po tej wstępnej prezentacji można uznać trafność przyjętej analogii za wystarczającą. Dodatkowo jednak przyjmujemy, jako założenie metodycznie cenne, że nie tylko powinno to «dzieło» mieć u swych źródeł jakiś zamierzony projekt i cel, ale jeżeli ma być cenne jako źródło poznania teologicznego, to musi wpisać się w model (użyteczną fikcję), który został opisany przez Umberto Eco jako «dzieło otwarte». Pozostaje teraz opisać, za włoskim erudytą, jak rozumie model «dzieła otwartego», by następnie zbadać, na ile jest on adekwatny w proponowanej analogii i na ile koreluje z istniejącymi już koncepcjami doświadczenia ludzkiego opracowanymi w teologii fundamentalnej.

Umberto Eco wyraźnie stwierdza<sup>317</sup>, że «dzieło otwarte», jako model pomagający w szukaniu nieusuwalnych odniesień pomocnych w klasyfikacji

<sup>315</sup> Oznacznik, to: *symbol za pomocą którego zaznacza się obiekty w celu wykonania na nich wspólnego działania*, w: Portal Wiedzy, [online], [dostęp: 07.07.10] dostępne w Internecie, <http://portalwiedzy.onet.pl/134436,,,oznacznik,haslo.html>;

<sup>316</sup> «Dzieło» powstaje jako pewien sposób *interpretacji* siebie w świecie. Jest też możliwość wejścia w dialog z samym sobą. W ramach badań z filozofii podmiotu, filozofii działania, tożsamości i inności, Paul Ricoeur stworzył «dzieło», *O sobie samym jako o innym*, dz. cyt.

<sup>317</sup> Jeżeli nie zostało zaznaczone inaczej, przedstawiany wywód w pełni oparty jest na: *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, dz. cyt., s. 5–22. Jedynie dla zamieszczonych cytatów podane zostaną konkretne odniesienia.

dzieł kultury, realnie nie istnieje. Jest on użyteczną metaforą, której nie należy rozumieć metafizycznie i z tego względu czyni kilka uwag metodycznych związanych z: 1) zakresem badań, 2) walorem<sup>318</sup> omawianego pojęcia, 3) odpowiedzią na pytanie, czym jest i czym się wyróżnia struktura «dzieła otwartego» oraz 4) czy zamierzenie badawcze, które podjął, jest celem samym w sobie, czy początkiem dalszych badań<sup>319</sup>. Są to pytania metodyczne, dla których odpowiedź przenosi nas w obszar zagadnień metodologicznych. Z badań Umberto Eco w konstruowaniu analogii wykorzystujemy przede wszystkim jego podejście metodyczne, w mniejszym stopniu odnosząc się do bogatej i erudycyjnej treści jego esejów<sup>320</sup>.

Zakreślając obszar swoich badań, w pierwszym rzędzie Umberto Eco chce znaleźć takie korzenie struktur programów tworzenia «dzieł», które są uwarunkowane historycznym rozwojem kultury i dotyczą zarówno projektów udanych, jak i nieudanych<sup>321</sup>. Ważne dla niego jest w tym aspekcie sam zamysł autora<sup>322</sup> w ramach rozpatrywanych przez niego «poetyk». Ponieważ «poetyka» to nie tyle system reguł, ile program działania, który *artysta układa sobie stopniowo, świadomie lub podświadomie ustalonym przezeń projektem realizacji dzieła*<sup>323</sup>. A otrzymany efekt od strony struktury ukazuje nie tylko, jak dzieło jest skonstruowane, ale również, jak miało być skonstruowane. W takim kontekście tworzenie dzieła rozumiane jest jako nadawanie struktury temu, co niedookreślone, wieloaspektowe, wydobyte z przypadku i nieładu. Rozeznawanie tego procesu u samych źródeł w ramach «poetyki» nie jest krytyką tekstu, ale odnajdywaniem wyjaśnień dotyczących danej fazy kultury, gdy dzieło powstawało.

Jeżeli chodzi o walory «dzieła otwartego» pojęcie to nie jest terminem krytycznym, który poprzez ściśle określone kryteria stwierdza: to jest lub nie

---

<sup>318</sup> Umberto Eco, jako znawca kultury, posługuje się terminologią z zakresu malarstwa i tym jednym słowem, oddającym wielość możliwych interpretacji, określa potencjał badawczy terminu «dzieło otwarte». W niniejszej pracy zastosowano podobny zabieg do interpretacji badanych zjawisk, określając zespół wielowymiarowych relacji słowem «puzzle».

<sup>319</sup> Warto tu zwrócić uwagę, że podjęte wcześniej działania metodyczne w pełni korelują z metodyką przyjętą przez Umberto Eco.

<sup>320</sup> Nie podejmujemy się też oceny dyskusji prowadzonych przez Umberto Eco z innymi znawcami kultury i języka współczesnego przekazu.

<sup>321</sup> Taki cel przyświecał również Clive'owi S. Lewisowi, (*Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*, dz. cyt.) Oznacza to założenie, że można odnaleźć «podskórny trwały nurt», czy «model» powszechnej ludzkiej świadomości, do którego odnoszą się wszystkie prawie «dzieła» w danym momencie historycznego rozwoju kultury.

<sup>322</sup> Nietrudno zauważyć, że jego dążenia korelują z wnioskami Hansa-Georga Gadamera, *Język i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, dz. cyt.

<sup>323</sup> Umberto Eco, *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, dz. cyt., s. 8. Myśl tę autor dopracowuje w akapicie „Dzieło jako metafora epistemologiczna”, tamże, s. 165–174.



jest dzieło otwarte. Umberto Eco nie przypisuje mu żadnej wartości aksjologicznej, nie podaje kryteriów rozróżniających, co jest lub nie jest tym pojęciem objęte. Wynika to z faktu, że jest to *pewien model, opracowany wprawdzie na podstawie wielu badań nad konkretnymi dziełami, ale w istocie przeznaczony do tego, aby ukazać – za pomocą wygodnej formuły – kierunek rozwoju współczesnej sztuki*. Omawiany autor wprowadza pojęcie jako użyteczną fikcję, która na bazie jego szerokiej erudycji jest korzystnym narzędziem badawczym<sup>324</sup> ku poszukiwaniu i odsłanianiu korzeni powstałych dzieł. Poszukuje pewnych prawidłowości już u źródeł powstającego dzieła i nie chodzi o to, jak *problemy artystyczne zostały rozwiązane, ile, jak były postawione*<sup>325</sup>. Dzięki temu uzyskuje pewną przestrzeń odniesienia, w której porównuje dzieła z różnych obszarów kulturowych i wydobywa najbardziej fundamentalne prawidłowości, często przez twórców nieuświadomiane, jako osadzone w niedefiniowalnych przedświadczeniach kulturowych. Dla włoskiego filozofa model to narzędzie techniczne i operacyjne. Powstaje po to, by odnaleźć wspólną formę dla rozmaitych zjawisk, w których odbiorcy mogą odkryć podobieństwa strukturalne<sup>326</sup>.

Autor doprecyzowuje, w jakim kontekście będzie używał określenia struktura «dzieła otwartego». Termin «struktura» powiązany jest z pojęciem «forma». Tym, co czyni analogię – «dzieło otwarte» ludzkie doświadczenie – obiecującą, to fakt uwzględnienia relacji poprzez założone różnice w zastosowaniu omawianych terminów. «Forma» to określona całość, która harmonizuje w sobie poprzedzającą ją doświadczenie<sup>327</sup>; jest dziełem zrealizowanym, efektem celowym procesu twórczego. Od niej zaczyna się proces odbioru, w którym ożywia się ciągła od nowa forma początkowa. Tak rozumiana «forma» może być zinterpretowana jako struktura, gdy zostanie odniesiona nie do konkretnego przedmiotu, ale jako relacje pomiędzy różnymi płaszczyznami dzieła<sup>328</sup>, tak że tworzą pewien system. Dzięki tak rozumianej strukturze, włoski erudyta jest przekonany, iż podda analizie podatność efektów twórczych na wyodrębnienie poszczególnych związków i że dzięki temu odnajdzie *stosunek percepcyjny*, którego przykładem jest mo-

<sup>324</sup> W naszych próbach konstrukcji modeli teoretycznych również przyjmujemy tę zasadę.

<sup>325</sup> Umberto Eco, *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, dz. cyt., s. 10. Odnosi nas to ku metodzie myślenia wstecznego „skoro jest odpowiedź, to jak brzmiało pytanie?” Por. s. 43 i przypis 24 na tej stronie.

<sup>326</sup> Autor określa na tyle głęboki model, że odnajduje podobieństwa formy i struktury w obrazach informelu i twórczości Bertolda Brechta.

<sup>327</sup> W skład tegoż doświadczenia wchodzi „idee, uczucia, dyspozycja twórcza, tworzywo, typ organizacji, tematy, treści, ustalone z góry stylemy [oznaczniki stylistyczne] i akty inwencji”, dz. cyt., s. 13.

<sup>328</sup> Eco wymienia następujące płaszczyzny: „semantyczna, syntaktyczna, fizyczna, emotywna; płaszczyzna tematów i sfer ideologicznych; płaszczyzna związków strukturalnych i struktur reakcji odbiorcy itd.”, dz. cyt., s. 13.

del «dzieła otwartego». To rozróżnienie jest wynikiem założenia, że powstałe dzieło, by osiągnęło pełnię, musi *dojrzeć* w procesie interpretacji, czasami dopiero w następnych pokoleniach, a więc dzieło rozumiane jako otwarte nie tyle jest, co się staje. Ostatecznie struktura to forma sprowadzona do systemu relacji. Pozwala na wydobycie tego, co *ogólne i zamienne w owym systemie reakcji, ażeby wykazać, że każdy przedmiot ma pewną „strukturę”, która łączy go z innymi przedmiotami*<sup>329</sup>. Proces tych poszukiwań Umberto Eco nazywał poszukiwaniem kośćca strukturalnego, który poddaje się analizom porównawczym z innymi kośćcami dzieł danej kultury. Ostatecznie konkluduje: *Prawdziwą i właściwą »strukturę« dzieła stanowi to, co ma ono wspólne z innymi dziełami, czyli to, co można ukazać za pomocą modelu*<sup>330</sup>. Oznacza to, że model «dzieła otwartego» to nie samo dzieło, ani to, co się dzieje z jego twórcą czy odbiorcą, ale właśnie te wszystkie relacje, które to dzieło wywołuje pomiędzy wspomnianymi przedmiotami i podmiotami wraz z ogółem relacji z innymi dziełami danej kultury. To włączenie dynamicznych wzajemnych odniesień w budowę modelu jest chyba najważniejszą hipotezotwórczym walorem modelu «dzieła otwartego». Ostatecznie filozof konkluduje, że model «dzieła otwartego» jest użyteczną fikcją, niezależną od istniejących konkretnych dzieł, które da się zinterpretować jako otwarte. I drugi wniosek: model «dzieła otwartego» nie dotyczy dzieła jako takiego, ale stosunku percepcyjnego, który uwzględnia wielość możliwych interpretacji danego dzieła, z których część jest możliwa dopiero z tak zwanej perspektywy wstecznej<sup>331</sup>. Mówienie o strukturze dzieła oraz strukturze operacji i metodach działania prowadzi badacza do przyjęcia określenia *metafora epistemologiczna*<sup>332</sup>, która podkreśla, że «dzieło otwarte» jest fikcją, ale też posiada realne wartości poznawcze, co pozwala nam zauważyć jasne korelacje z jego definiowaniem «modelu» Iana G. Barboura oraz Bernarda J.F. Lonergana.

Badanie struktur dzieł w relacji z rzeczywistością określaną jako «dzieło otwarte» jest pewnym szczegółowym zagadnieniem z problematyką aktywnej percepcji osadzonym w powiązaniach z historią, konkretną sytuacją, ze

<sup>329</sup> Umberto Eco, *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, dz. cyt., s. 13.

<sup>330</sup> Tamże.

<sup>331</sup> Umberto Eco zdaje sobie sprawę, że włączenie niejednoznaczności i relacyjnej zmienności w poszukiwane stosunki percepcji rodzi wiele problemów epistemologicznych, wchodzi w dyskusję z różnymi estetykami, przykładowo Hansa Roberta Jaussa i Wolfganga Isera. Dyskusja ta trwa do dnia dzisiejszego i nie jest zakończona.

Już tutaj można podkreślić, że ten sposób metodycznego podejścia do modelowania rzeczywistości został wykorzystany w konstruowaniu modelu przestrzeni eklezjalnej i będzie wykorzystany w kolejnych działaniach.

<sup>332</sup> Por. Umberto Eco, *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, dz. cyt., s. 165–174.

światem wartości, do którego przywiązuje się istotną wagę. Umberto Eco skupia się na badaniach stosunków percepcyjnych *dzieło – odbiorca, jaki się zarysowuje w poetykach dzieła otwartego*<sup>333</sup>. Według omawianego autora, badanie w tej materii są pierwszym i nieodzownym krokiem przed poszukiwaniem pełnego osadzenia kulturowego każdego dzieła. Jeżeli bada się dynamiczne napięcia pomiędzy kilkoma fenomenami, to zawsze powstaje problem opozycji pomiędzy tym, co obserwowane jako stałe (forma) i tym, co obserwowane jako proces (relacje). Przyjmując swój punkt badacza, Umberto Eco podkreśla, że sztuka to strukturalizacja określonego materiału<sup>334</sup>, za pomocą swoistego sposobu kształtowania świata charakterystycznego dla tej dziedziny aktywności ludzkiej.

Celem badań Umberto Eco jest wykazanie, że pełnia dzieła ukazuje się dopiero *dzięki sposobowi, w jaki my kształtujemy to dzieło poprzez naszą interpretację*<sup>335</sup>. Interpretacje danego dzieła mogą łączyć ludzi w sposobie przeżywania. W przestrzeni tej interpretacji staje się to ich wspólnym światem, który da się, w pewnym sensie, wyodrębnić, choć jego granice będą pojęciami/metaforami<sup>336</sup>. Ten sposób podejścia do dzieł kultury jest według Umberto Eco poważnym wyzwaniem nie tylko dla literaturoznawstwa, ale też dla badań o złożonym, historycznym charakterze. Kierunki rozwoju tych dociekań związane są ze szczegółowymi zagadnieniami szeroko rozumianego kulturoznawstwa.

\* \* \*

Warto podkreślić, że Umberto Eco przyznaje się do wpływu na jego koncepcje eksperymentów muzycznych Luciano Berio i dyskusji nad problemami nowej muzyki. Wspominamy ten fakt, by podkreślić, że interdyscyplinarność może polegać również na stwierdzonym tylko przez badacza wpływie na jego badania innej dziedziny naukowej czy zjawisk kultury.

Stworzony przez Umberto Eco model nazwany «dziełem otwartym» jest w pełnym tego słowa znaczeniu hipotezą wyjaśniającą. Samoistnie nie istnieje, ale jest użytecznym narzędziem pomocnym w ocenie ludzkich działań. Umberto Eco przygotował ten model, by badać dzieła i ich oddziaływanie w obszarze kultury. W naszych badaniach przejmujemy na drodze analogii jego ujęcia do interpretacji ludzkiego doświadczenia. Wydaje się jednak, że można ten model, co do zasady, wykorzystać do oceny działalno-

<sup>333</sup> Tamże, s. 21.

<sup>334</sup> Eco zalicza tutaj: „osobowość artysty, historię języka, tradycję, wybrany temat, zasady formalne, ideologię”, *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, dz. cyt., s. 18.

<sup>335</sup> Tamże.

<sup>336</sup> Por. rys. 8. Pojęciowe granice obszaru badawczego, s. 108.

ści społecznej. Jeżeli ktoś staje się założycielem organizacji czy zgromadzenia, to ta jego działalność może być określona jako «dzieło» i można badać również jego otwartość, według zasad podanych przez włoskiego erudyte. Przykład ten nie wyczerpuje wszystkich możliwości zastosowania metody Umberto Eco, ale wyraźnie pokazuje możliwe kierunki poszukiwań, ponieważ Umberto Eco rozpatruje nie dzieło samo w sobie, ale system relacji pozwalający się temu dziełu stawać w określonych warunkach obserwowalnej rzeczywistości.

## Geralda O'Collinsa metoda teologicznofundamentalna

W swojej książce *Wiara godna antropologii*<sup>337</sup>, Jerzy Cuda widzi trzy «konieczności» w aktualnym kontekście kulturowym, które prowadzą człowieka ku spotkaniu z Bogiem, jako ostatecznym horyzontem ludzkich pragnień<sup>338</sup>. Pierwszą z nich jest zakładana aporyczna otwartość i wieloaspektowość procesów poznawczych człowieka, druga to konieczność wyjaśnienia i interpretacji tegoż otwarcia i innych przejawów ludzkiej aktywności w kategorii celu i sensu i trzecia to konieczność ich wyjaśnienia w świetle Objawienia. Ostatecznie katowicki teolog podkreśla, że racją bytu teologii jest istnienie problemu tożsamości człowieka<sup>339</sup>, a ta otwarta tożsamość kształtuje się w doświadczeniu siebie, drugiego, świata i transcendencji.

W tej części opracowania pozostajemy w obszarze metodyki, a nie treści teologicznych, dlatego szukając w ramach teologii fundamentalnej narzędzi potrzebnych do rozpatrzenia możliwości badania ludzkiego doświadczenia, i przyjmując założenia antropologiczne Jerzego Cudy jako diagnozę sytuacji kulturowej człowieka, z niejaką koniecznością zwracamy się ku propozycjom Geralda O'Collinsa<sup>340</sup>. Teologia fundamentalna Objawienia australijskiego jezuita skoncentrowana jest wokół problemu, jak *Objawienie Boże* »odpowiada« na zasadniczą orientację i potrzeby naszej kondycji<sup>341</sup>. Przyjmując tę

<sup>337</sup> Podtytuł: *Hermeneutyczny zarys teologii fundamentalnej*, dz. cyt.

<sup>338</sup> Swoistym poparciem dla poglądów Jerzego Cudy na temat sytuacji kulturowej są wnioski Thomasa Luckmanna, *Niewidzialna religia, problem religii we współczesnym społeczeństwie*, dz. cyt.; por. też Elżbieta Kotkowska, *Wolność, postuszeństwo, odpowiedzialność wobec radykalnej deinstytucjonalizacji pierwiastka religijnego*, w: *Wolność w epoce poszukiwań*, dz. cyt., s. 277–282.

<sup>339</sup> Jerzy Cuda, *Wiary godna antropologia. Hermeneutyczny zarys teologii fundamentalnej*, dz. cyt., s. 17–29.

<sup>340</sup> Gerald O'Collins, *Fundamental Theology*, dz. cyt.; tenże *Retrieving fundamental Theology*, dz. cyt.; por. Marek Skierkowski, *Jezus historii i wiary. Chrystologia fundamentalna Geralda O'Collinsa*, dz. cyt., s. 23–25, 36–51; Grzegorz Strzelczyk, *Gerald O'Collins*, w: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, t. 1, s. 227–236.

<sup>341</sup> Gerald O'Collins, *Retrieving fundamental Theology*, dz. cyt., s. 44, tłum. w: Marek Skierkowski, *Jezus historii i wiary. Chrystologia fundamentalna Geralda O'Collinsa*, dz. cyt., s. 32.

perspektywę w swoich pracach badawczych rzymski profesor skoncentrował się na źródłach wiary w kategoriach doświadczenia<sup>342</sup> (*human experience/erleben*), a nie wiarygodności rozumowej, co oznacza poszukiwanie odpowiedzi na zagadnienie związane z pytaniem: *jak zbawcze darowanie Boga koresponduje pod względem formy i treści z naturą człowieka?*<sup>343</sup> Uznając, iż tego typu badania są dużo bardziej owocne, teolog zadał pytanie: *co się dzieje, gdy podmiot ludzki czegoś doświadcza?*<sup>344</sup> Ten sposób ujęcia źródeł myślenia teologicznego odwołuje go od poszukiwań ścisłego ujęcia pojęciowego w odniesieniu do ludzkiego doświadczenia, a raczej wprowadza czytelników w świat hipotez wyjaśniających, które pozwalają na wieloaspektowe interpretacje rzeczywistości<sup>345</sup>. Gerald O'Collins metodycznie zgadza się na pewien brak ścisłości definicyjnych, by zyskać możliwość powiedzenia czegoś więcej, choćby z mniejszym prawdopodobieństwem, ale większą intuicyjną pewnością<sup>346</sup>.

Australijski teolog w pierwszym okresie swoich badań nie zajmuje się w sensie ścisłym metodyką teologiczną, mimo iż w jego przekonaniu należy ona do dziedziny teologii fundamentalnej<sup>347</sup>. O interdyscyplinarnych relacjach pomiędzy teologią a filozofią pisze w duchu postulatów metodyczno-metodologicznych encykliki Jana Pawła II, *Fides et ratio*<sup>348</sup>. Uznaje różnorodność dziedzin i konieczność twórczego napięcia pomiędzy obiema dyscyplinami<sup>349</sup>. W podobny sposób podkreśla konieczność używania historii wraz z jej nowymi metodami badawczymi w interpretacji i odczytywaniu Pisma Świętego i Tradycji<sup>350</sup>.

<sup>342</sup> Czyli już jakoś zinterpretowanej sumy przeżyć.

<sup>343</sup> Marek Skierkowski, *Jezus historii i wiary. Chrystologia fundamentalna Geralda O'Collinsa*, dz. cyt., s. 23.

<sup>344</sup> „What is happening when we are experiencing? This approach promises to be more immediately helpful for theology than elaboratedly technical accounts”, Gerald O'Collins, *Fundamental theology*, dz. cyt., s. 33, por. też: Henryk Seweryniak, *Teologia fundamentalna i doświadczenie*, CollP r. 7, 1983/1984, s. 209–225. Maja Kiermacz, *Koncepcja doświadczenia w pismach Geralda O'Collinsa*, w: *Doświadczam i wierzę*, dz. cyt., s. 61, 65; Henryk Seweryniak, *Teologia fundamentalna i doświadczenie*, dz. cyt., s. 210–211. Na temat głównych tematów teologicznofundamentalnych Geralda O'Collinsa: koncepcja Objawienia, wiarygodność, przekazywanie por. Marek Skierkowski, *Jezus historii i wiary. Chrystologia fundamentalna Geralda O'Collinsa*, dz. cyt., s. 51–90.

<sup>345</sup> Śmiało można stwierdzić, iż australijski jezuita podprowadza w swoich teoriach ku myśleniu modelowemu, pragnącemu ujmować całość przez możliwe do rozpoznania części. Por. Gerald O'Collins, *Retrieving Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 113.

<sup>346</sup> Można tu ponownie przywołać zasadę metodyczną Arnobiusza. Por. przypis 71 na s. 59.

<sup>347</sup> Od 1993 roku Gerald O'Collins skierował swoją uwagę w stronę chrystologii, pozostawiając tematykę podjętą w dwóch podstawowych działach dotyczących teologii fundamentalnej, *Fundamental Theology*, *Retrieving Fundamental Theology*, dz. cyt.

<sup>348</sup> Dz. cyt., s. 48, 100.

<sup>349</sup> Por. Gerald O'Collins, *Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 24–31.

<sup>350</sup> Australijski jezuita podkreśla tym samym, że nie można zrezygnować z całej tradycji wyrażającej się w języku teologicznym przeszłych wieków, ale też trzeba przyjąć nowe inter-

W rozpatrywaniu Pisma, jak i jego teologicznych interpretacjach, Gerald O'Collins zakłada wiarę badającego, Tradycję, orzeczenia Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Teologia jest dyscypliną naukową właśnie z tymi konstytuującymi ją czynnikami i w tak określonym obszarze. Tym samym zakłada on krytyczny realizm, odchodząc od tak zwanego metodycznego wątpienia<sup>351</sup>. Idąc za poglądami Hansa-Georga Gadamera odnośnie do presupozycji, uznaje, że nie tylko nie wolno brać wiary teologa w nawias, ale że jest ona ważnym czynnikiem ukierunkowującym badania. Wydaje się, iż nie będzie nadużyciem stwierdzenie, iż Gerald O'Collins w swoich badaniach skłania się ku wszystkim możliwościom hipotezy wyjaśniającej, przyjmując jej prawdopodobny charakter, choć sam tego typu określeń nie używa<sup>352</sup>.

Głównym tematem badań jezuitę w interesującym nas okresie badawczym były zagadnienia Objawienia Boga człowiekowi i wiarygodność tegoż Objawienia. Australijski jezuita przekonuje, że Słowo Boga skierowane jest tak bezpośrednio do człowieka, iż Objawienie i zbawienie nie dokonują się poza ludzkim byciem, co prowadzi Geralda O'Collinsa do wniosku, że doświadczenie jest jedynym miejscem spotkania osoby ze zbawczym Objawieniem Boga<sup>353</sup>. To jest *locus theologicus* jego teologii fundamentalnej. W swoim podejściu do problemu podkreśla konieczność uwzględnienia historii i aspektu personalnego. Tym zasadam pozostał wierny również wtedy, gdy skupił się na chrystologii i chrystologii fundamentalnej<sup>354</sup>. Na tle jego prze-

---

pretacje związane z uwzględnieniem doświadczenia podmiotu w konkretyzowaniu się odczytanego w Kościele Objawienia. Por. Gerald O'Collins, *Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 249–259; również także *Retrieving Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 38–39.

<sup>351</sup> W podobny sposób, dodatkowo uzasadniając przekroczenie tak zwanego «prawa tożsamości» prowadzącego do sceptycznego piekła, postępuje Paweł Florenski. W przestrzeni wiary droga sceptycyzmu prowadzi donikąd (por. *Filar i podpora prawdy. Próba teodycei prawostawnej w dwunastu listach*, dz. cyt., s. 29–37.) Również Ian G. Barbour opowiada się w modelowaniu rzeczywistości za realizmem krytycznym, uznając, że dzięki temu możemy powiedzieć «coś» o tym co niewyraźne, pamiętając o nieadekwatności naszego języka. Por. Ian G. Barbour, *Mity, modele, paradygmaty*, dz. cyt., s. 51–53.

<sup>352</sup> Por. *Wyjaśnianie jako cel działań metodycznych*, s. 60 niniejszej pracy.

<sup>353</sup> Gerald O'Collins, *Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 59; por. Maja Kiermacz, *Koncepcja doświadczenia w pismach Gerarda O'Collinsa*, dz. cyt., s. 64.

<sup>354</sup> W późniejszym «chrystologicznym» etapie badań Gerald O'Collins wiele miejsca poświęcał aspektom metodologicznym, gdzie widać duży wpływ poglądów Hansa-Georga Gadamera. Starł się dotrzeć do możliwych w rozeznaniu przed-sądów, by ułatwić czytelnikowi recepcję jego koncepcji. Kolejną ważną metodycznie dla naszych rozważań cechą są gromadzone przez niego «napięcia» pomiędzy różnymi najbardziej skrajnymi opiniami. Wyrażał poprzez to możliwość i niemożliwość mowy o Bogu. Potrafił też na nowo i twórczo zaadaptować scholastyczną metodę dyskursu dialektycznego. Por. Grzegorz Strzelczyk, *Gerald O'Collins*, s. 234–236.

myślenia teologicznofundamentalnych można wyodrębnić główne faktory badawcze fenomenu nazywanego ludzkim doświadczeniem<sup>355</sup>.

Postulat teologii fundamentalnej, uwypuklony dzięki osiągnięciom Soboru Watykańskiego II, by szczegółowo i dokładnie uwzględnić sytuację odbiorcy Objawienia, zaowocował u Geralda O'Collinsa koncepcją badawczą, którą można streścić w słowach: *w jaki sposób badać ludzkie doświadczenia?* Ludzkie istnienie jest czasowe i przestrzenne, w tych czterech wymiarach dzieją się ludzkie dzieje, to znaczy człowiek przeżywa swój czas w ciągłej zmienności, a życie jest jakoś ukierunkowanym procesem<sup>356</sup>. Gerald O'Collins model teoretyczny ludzkiego doświadczenia opisał, przede wszystkim, w swojej *Teologii fundamentalnej*<sup>357</sup>, rozpatrując zagadnienie w trzech aspektach: przedmiot badań, ludzkie doświadczenie samo w sobie, następstwa przyjętych założeń. Oczywiście zdaje on sobie sprawę z całej złożoności badanego zjawiska i wielu możliwości badawczych, podejmuje się jednak interpretacji najtrudniejszego do oswojenia pojęcia badawczego.

Tworzenie modelu teoretycznego ludzkiego doświadczenia wiąże się z pytaniem: Kiedy dany fenomen można zaliczyć do kategorii «doświadczenie»? By wrażenie, przeżycie mogło stać się doświadczeniem, powinno nie być czymś, co mija i przemija. Prawdziwie określone doświadczenie niejako zatrzymuje czas, ono mija, ale nie przemija. Gerald O'Collins stwierdza, że nie wszystkie codzienne ulotne przeżycia stają się doświadczeniem. Przekonuje w tym kontekście, że bezpośredniość jest najważniejszym faktorem wszystkich doświadczeń, jest zapewnieniem żywotnego kontaktu, jest podstawą wzajemnych relacji podmiot/przedmiot – podmiot. Cecha ta pozwala na rozróżnienie: «wiem» coś o czymś/kimś od «znam/doświadczyłem» coś/kogoś. Bezpośredniość podlega wielostopniowej intensyfikacji w zależności od zaangażowanych emocji i predyspozycji tego, który doświadcza, obejmuje go w całości<sup>358</sup>. Niezależnie od stopnia intensywności i totalności zawsze to, co jest doświadczeniem, jest bezpośrednio, zapewniające natychmiastowy kontakt<sup>359</sup>. Nie można, według Geralda O'Collinsa, posiadać bez-

<sup>355</sup> Marek Skierkowski, *Jezus historii i wiary. Chrystologia fundamentalna Geralda O'Collinsa*, dz. cyt., s. 44–45.

<sup>356</sup> Obecnie czasowe doświadczenia stają się silniejsze niż przestrzenne. Wynika to z dynamizmu kultury i ekonomii europejskiej. Wiążące się z tym problemy w świadomości i recepcji przeżyć są ciągle w stadium poszukiwania schematów interpretacyjnych. W tej dziedzinie można zauważyć odchodzenie od metafizyki (przestrzeń) w stronę historii (czas); por. Marek Szulakiewicz, *Religia i czas*, dz. cyt.

<sup>357</sup> *Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 32–52, i jeżeli nie zaznaczono inaczej kolejne paragrafy opierają się na tym dziele.

<sup>358</sup> Por. Gerald O'Collins, *Retrieving Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 112–113; Elżbieta Kotkowska, *Zwrot ku doświadczeniu w teologii XX w.*, dz. cyt., s. 11–17.

<sup>359</sup> Można powiedzieć, że przez ten zabieg Gerald O'Collins okiełznał teoretycznie najbardziej subiektywny wymiar ludzkiego doświadczenia, jego emocjonalny aspekt.

pośredniego doświadczenia z «drugiej ręki». To, co człowiek zawdzięcza myśleniu analogicznemu, nie jest doświadczeniem. Ponieważ zanika subtelne rozróżnienie, przykładowo, odczuwanego bólu od świadomości odczuwania bólu, nie są one tym samym<sup>360</sup>. Można powiedzieć, iż doświadczenie, jako bezpośrednie, jest nieprzechodnie i ściśle związane z czasoprzestrzennym byciem podmiotu doświadczającego.

Tak więc przedmiotem badań są tylko te ludzkie doznania, które cechuje stwierdzalna bezpośredniość<sup>361</sup>. Ten ścisły związek z otaczającą człowieka rzeczywistością ma swoje konsekwencje badawcze. Powoduje, że każde badane doświadczenie, nawet to wywnioskowane ze skutków czy poznane przez opowiadanie, powinno być uchwycone wraz z jego przyczynami<sup>362</sup>. Obie rzeczywistości są rozróżnialne, ale w rozpatrywaniu, czym jest doświadczenie – nierozdzielne. Na podstawie efektów badacz może dedukować przesłanki, jakkolwiek nie będą one dla niego doświadczeniem bezpośrednim, ale zakładaną hipotezą uprawdopodobniającą, że takie doznania mógł przeżywać w badanym doświadczeniu podmiot. Im silniej uda się osadzić efekty badanego doświadczenia w kontekście kulturowo-społecznym, tym bardziej będą prawdopodobne hipotezy opisujące przed-sądy, presupozycje i samo doświadczenie.

Gerald O'Collins przyjmuje znaczenie słowa «przeżycie» za Hansem-Georgiem Gadamerem<sup>363</sup>, odnajdując jego właściwą i wieloraką treść w niemieckim *erleben*. W nim w szczególności uchwycony zostaje pasywny i aktywny aspekt przeżyć, które wchodząc w relacje z wcześniejszymi przeżyciami mogą stać się doświadczeniem. Prowadzi to jezuitę do stwierdzenia, że kategoria doświadczenia opisuje te dwa aspekty jako efekt wiedzy przyniesionej przez proces przeżywania, jak i sam ten proces. Człowiek może przeżywać swoje bezpośrednie doznania na sposób aktywny, jak i pasywny, ale zawsze ludzkie istnienie jawi się dzięki przeżyciu i poprzez przeżywanie, a człowiek odnajduje siebie i kierunek swoich działań poprzez zinterpretowane prawdziwie głębokie przeżycia. Kierunek i głębia tych doznań,

---

<sup>360</sup> W materiałach pokonferencyjnych Andrzej Szostek (*Dyskusja, wybrane wypowiedzi*) stwierdza: „Czym innym jest jednak proste ich (emocji) doznawanie, czym innym zaś ich bezpośrednie poznawanie, doświadczenie właśnie, dzięki czemu mogę powiedzieć: »Wiem, co to strach, ponieważ go doświadczyłem«. Trzeba dbać o ścisłość języka i analiz, jeśli nie chcemy »rozsytać« zasadniczej intuicji związanej z doświadczeniem w jego poznawczej funkcji”, w: *Doświadczam i wierzę*, red. Stanisław C. Napiórkowski, Krzysztof Kowalik, Lublin 1999, s. 135.

<sup>361</sup> Tylko one będą mogły być badane jako «dzieło» w kierunku oceny, na ile są w relacji z modelem «dzieła otwartego».

<sup>362</sup> Gerald O'Collins stwierdza dosłownie: „experience and abstract reason should not be viewed in isolation. They are distinct but not genuinely separable”, *Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 34.

<sup>363</sup> *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, dz. cyt., s. 109–117.



warunkujących zaistnienie doświadczenia, dotyczą całego człowieka, jego woli, uczuć i intelektu. Żadnej z tych władz nie można wydzielić jako samodziśnych. Przeżycie, które staje się doświadczeniem, dotyczy człowieka totalnie i to w całej czasoprzestrzeni. Obejmuje jego relacje ze sobą, światem, drugimi i transcendentnym horyzontem. Gerald O'Collins jako przykład podaje fragmenty Ewangelii św. Jana podkreślające, że uczniowie w czasie po-paschalnym przypominali sobie w nowym kontekście przeżywaną przeszłość (J 2, 22; 12,16)<sup>364</sup>. Przedmiotem badań, w takim ujęciu, jest takie bezpośrednio przeżycie, które zostaje zatrzymane i może nabierać znaczenia oraz wartości, staje się w czasie doświadczeniem. Dzieje się to dzięki relacjom wyzwalającym nowe konteksty zarówno w dziedzinie uczuć, jak i obszarze poznawczym. Doświadczenie staje się w człowieku i wobec człowieka, obejmując go totalnie, nie ma tylko poznawczego waloru, tym samym niesie w sobie ciągle odkrywaną nowość. By ten relacyjny aspekt doświadczenia został należycie doceniony, Gerald O'Collins przechodzi do opisu roli wspólnoty w doświadczeniu jednostki. Nikt nie jest wyizolowanym indywidualum; człowiek, odszukując kierunek i znaczenie swoich przeżyć, odwołuje się do kontekstów społecznych. Tym samym rodzi się wspólnota przeżycia, której członkowie «solidarnie» przeżywają w sobie to, co jawi się jako koincydencyjne doświadczenie całości<sup>365</sup>. Doświadczenia wspólne opierają się na uznanych wydarzeniach fundacyjnych, które w jakiś sposób dotyczą wszystkich członków tej społeczności. Gerald O'Collins powtarza tu za współbratem Karlem Rahnerem<sup>366</sup>, iż człowiek, doświadczając siebie, doświadcza wspólnoty i doświadczając wspólnoty, doświadcza siebie<sup>367</sup>. W przekonaniu Geralda O'Collinsa przedmiotem badań może więc być ściśle określone doświadczenie jednostki (aktywne lub pasywne), jak też doświadczenie «osoby» społecznej i – co metodycznie ważne – można je opisać tym samym instrumentarium badawczym.

<sup>364</sup> Gerald O'Collins odwołuje się tutaj do doświadczeń, które stały się podstawą Tradycji i Nowego Testamentu. Rekonstrukcja tego typu doświadczeń jest zadaniem biblistów, jak i historyków. Por. Étienne Charpentier, *Czytając Nowy Testament*, Włocławek, Włocławskie Wydawnictwo Diecezjalne 1992, s. 5–15.

<sup>365</sup> Gerald O'Collins odwołuje się do doświadczeń Izraela, to jednak nie musi być doświadczenie ściśle historyczno-religijne. Może też dotyczyć przeżyć wywołujących silne emocje, które skutkują negatywnym poczuciem więzi, por. Łukasz Wojtkowski, *Futbol – tożsamość i nacjonalizm*, w: *Kulturowe determinanty nacjonalizmu*, red. Marek Jeziński, Toruń, UMK 2008, s. 112–129.

<sup>366</sup> *Podstawowy wykład wiary*, dz. cyt., s. 263–264.

<sup>367</sup> W polskiej teologii Czesław Bartnik, zastanawiając się nad relacjami człowiek a wspólnota, pisze o «osobie» społecznej, uznając tym samym wspólne przeżycia jednostek za emergentną wartość. Por. *Osoba indywidualna i „osoba” społeczna*, w: *Ja – Wspólnota. Perspektywa teologii fundamentalnej*, red. Elżbieta Kotkowska, Jarosław Moskałyk, Poznań, Wydawnictwo Naukowe UAM 2009, s. 13–21.

Określenie, czym jest przedmiot badań, jest pierwszym krokiem ku interpretacji zjawiska, które obejmuje *obiektywne zdarzenie i subiektywne wrażenie*<sup>368</sup>. Analiza tego biegunowego napięcia, jak przekonuje Gerald O'Collins, powinna przebiegać w przestrzeni badawczej opisanej przez pięć czynników określających doświadczenie «samo w sobie». Jako przedmiot badawczy doświadczenie musi posiadać przede wszystkim cechę bezpośredniości, nieść w sobie jakieś znaczenie i być ukierunkowane, musi też być konkretne/jednostkowe, przynosić pewną nowość, posiadać w sobie ambiwalentne napięcie będące podstawą określania jego wartości.

Wyznacznikiem doświadczenia jest jego znaczenie. Przeważnie nie jest ono możliwe do rozeznania w jego bezpośredniości. Potrzeba czasu i kontekstów, by to znaczenie się ukazało. Wymaga to trudu od tego, który doświadcza, ponieważ doświadczenie i jego znaczenie nie są synonimami. Znaczenie doświadczenia może być ukryte w jego symbolicznym sensie, koniecznym do odkrywania przez kolejne warstwy znaczeń. Znaczenia nie określa tylko sam podmiot doświadczający. Może się też okazać, że znaczenie doświadczenia zostanie odkryte jako przychodzące z zewnątrz, spoza *mnie samego*, a nawet spoza *wszystkich ludzkich relacji*, w których człowiek jest w społeczeństwie czy wspólnocie osadzony.

Znaczenie doświadczenia związane jest z jego ukierunkowaniem. Wszystkie doświadczenia są czasowe i choćby z tego względu wewnętrznie posiadają określony zwrot i kres. Ich przemijalność w określonym kierunku jest nieodwoływalna. Nie jest to jedyne ukierunkowanie doświadczenia. Gerald O'Collins omawia doświadczenie miłości czy solidarności grupowej jako przykłady łatwych do rozeznania ukierunkowań w tych doświadczeniach. Są to doświadczenia, ponieważ ukierunkowują na coś więcej niż sam podmiot doznający. Podkreśla jednakże, że również dezintegrujące doświadczenia posiadają wewnętrzne nakierowanie i dążenie do jakiegoś celu, nawet jeżeli ten cel jest rozkładem czy niszczeniem, ponieważ doświadczenie samo w sobie zawsze gdzieś prowadzi.

Konkretność doświadczenia wiąże się również z jego czasowością. Człowiek przeżywa czas jednorazowo i zawsze konkretnie, niepowtarzalnie. Nie przeżywa go w ogóle, ale zawsze od jednego określonego przeżycia do drugiego, a wśród nich wyłaniają się te, które dają się rozpoznać jako doświadczenia. Wszystko dzieje się w konkretnym miejscu, konkretnym czasie, w konkretnej osobie czy wspólnocie. W tym wyznaczniku ujawnia się, można powiedzieć, najsilniej tło wszystkich czynników, bezpośredniość.

---

<sup>368</sup> Walter Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, tłum. Jan Tyrawa, Wrocław, Wrocławskie Księgarnia Archidiecezjalna „TUM” 1996, s. 109.

W opinii Geralda O'Collinsa, a opiera on swoje przekonanie na współczesnych koncepcjach psychologicznych<sup>369</sup>, człowiek szuka w przeżyciach *nowości*. Doświadczenie związane jest raczej z niemieckim określeniem *Erlebnis* niż *Erfahrung* i zawsze niesie w sobie pewną nowość, która przewyższa ludzkie oczekiwania, otwiera nową przyszłość często nie przewidywaną. Człowiek o dużym doświadczeniu potrafi stanąć wobec nowego w każdym innym przeżyciu i poradzić sobie z niespodziewanym i nieprzewidywanym. Tak więc nowość, jaką niesie doświadczenie, zawsze przekracza ludzkie przewidywania. Doświadczenie w swej nowości niesie również pewną tajemniczość czy tajemnicę, a ta nieustannie prowokuje do czegoś nowego, jest tajemniczą zagadką («puzzle»). Australijski jezuita podkreśla, że nawet powtarzane doświadczenia, co do czynności, mogą nieść w sobie za każdym razem nowość<sup>370</sup>. Zależne jest to od nabytej przez podmiot umiejętności przekazu w powtarzanych czynnościach istoty doświadczeń innym. Nowość nie musi być zaprzeczeniem starego, ale wydobyciem starego na nowy sposób (Mt 13, 52).

Kolejny wymiar doświadczenia Gerald O'Collins wyprowadza z tekstu: *W świetle Objawienia znajduje swoje ostateczne wyjaśnienie zarazem wznioste powołanie, jak i głęboka nędza, których człowiek doświadcza*<sup>371</sup>. Człowiek ma skłonność, by oceniać wartość swoich przeżyć w kategoriach przyjemności, w opozycji do bólu i cierpienia. Jednak wartość doświadczenia nie na tym polega. Związane jest ono ze stałym napięciem pomiędzy tym, co się wydarza a owocami tego wydarzenia. Tym samym Gerald O'Collins łączy każdą, również bolesną, realność ludzkiego istnienia w doświadczanie świata, drugich i transcendencji. Wartość doświadczenia nie polega na znoszeniu napięcia, ale na wydobyciu z niego «doskonałych owoców».

\* \* \*

Rzeczywistość określona jako doświadczanie, według Geralda O'Collinsa, staje się przedmiotem badawczym, gdy posiada określone wymiary. Nie jest to ścisła definicja czym jest doświadczenie, ale opisanymi «warunkami możliwości» wyodrębniającymi z wielu fenomenów te, które można określić jako doświadczenie. Postępowanie badawcze jezuita jest hipotezą wyjaśniającą, pozwalającą powiązać obserwowane fakty w jedną teoretyczną i spójną całość, jest konstrukcją użytecznych narzędzi. Spójność kryteriów wyodręb-

<sup>369</sup> Odwołuje się do poglądów Abrahama Maslowa, Karla Jaspersa oraz teologa Davida Tracy'ego.

<sup>370</sup> Odwołuje się tu do przykładu doświadczonego lotnika, wirtuoza czy kapłana sprawującego Eucharystię; ich doświadczenia, mimo powtórzeń, nigdy nie są nudne; por. Gerald O'Collins, *Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 41.

<sup>371</sup> KDK 13.

niania doświadczenia *in se* uwiarygodnia przeprowadzone przez Geralda O'Collinsa rozumowanie. Wyodrębnione przez jezuitę wymiary ludzkich przeżyć i działań, jeżeli będą spełniały opisane wyżej kryteria, będą krótko nazywane doświadczeniem.

Przyjęcie wyznaczników wyodrębniających doświadczenie jako takie nie wyczerpuje zagadnienia. Konieczne jest również określenie jego podstawowych elementów. Gerald O'Collins wyróżnia na początku cztery, jako konsekwencje dookreślenia, czym jest doświadczenie, by potem rozpatrzeć horyzont transcendentálny/religijny każdego z doświadczeń. Elementy te nie są czymś dodanym do tych, które warunkują rozeznanie doświadczenia samego w sobie, ale stanowią o walorze danego doświadczenia, są jego nieusuwalnymi faktorami. Można powiedzieć, że wszystkie razem wyznaczają siatkę odniesień, dzięki której dają się usystematyzować liczne aspekty tak złożonego i subiektywnego zjawiska, którym jest doświadczenie indywidualne czy «osoby» społecznej. Gerald O'Collins zalicza do tych wielowymiarowych walorów zdolność rozróżniania, konieczność interpretacji, przekaz w jakiejś formie zewnętrznej, trwanie doświadczenia w pamięci indywidualnej czy zbiorowej oraz, wchodząc w przestrzeń doświadczenia religijnego, mówi o horyzoncie transcendentnym<sup>372</sup>.

Doświadczenie, jako bezpośrednie, zawsze związane jest z określonym miejscem i czasem; tak człowiek czy wspólnota doświadczają jego realności. Doświadczenie jest samo-narzucającą się rzeczywistością, ale nie jest samo-potwierdzającym się fenomenem, dlatego jego znaczenie może umknąć uwadze. Konieczna jest zdolność rozróżniania wśród najróżniejszych bodźców tego, co faktycznie może być za doświadczenie uznane, jak też ich wydobycie w określonym kontekście społeczno-kulturowym i ekonomicznym oraz religijnym<sup>373</sup>. Ponownie należy przywołać poglądy Hansa-Georga Gadamera dotyczące presupozycji istniejących w podmiocie doświadczającym. Rozróżnianie dzieje się w napięciu pomiędzy przed-sądami podmiotu doświadczającego a kontekstem, który niesie ważne płaszczyzny odniesienia,

<sup>372</sup> Te elementy doświadczenia opisali w swoich artykułach: Henryk Seweryniak (*Teologia fundamentalna i doświadczenie*, dz. cyt.) i Maja Kiermacz (*Koncepcja doświadczenia w pismach Gerarda O'Collinsa*, dz. cyt.). Wydaje się jednak, że nie uwzględnili społecznego aspektu tych doświadczeń, podmiotu działań – osoby «społecznej» i kontekstu wspólnotowego indywidualnego doświadczenia.

<sup>373</sup> Ukształtowanie ludzkiej pamięci odzwierciedla tego typu klasyfikację. Pamięć dzielimy na sensoryczną, krótkotrwałą i długotrwałą. W procesie ewolucji wykształciły się w człowieku ukierunkowane reakcje, które już na etapie pamięci sensorycznej likwidują nieistotne doznania, pamięć krótkotrwała przechowuje przeżycia, z których część staje się doświadczeniami przechowywanymi w pamięci długotrwałej. Por. Rita Carter, *Tajemniczy świat umysłu*, dz. cyt., s. 159–166, 188; Artur Kamiński, *Szybka nauka. Zapamiętywanie*, z. 1, Poznań, Sorus 2003, s. 10–11; Wojciech Żmudziński, *Metodologia uczenia się. Materiały dla nauczycieli szkół średnich*, cz. 1, Poznań, Księgarnia św. Wojciecha 2001, s. 23–27.

zarówno przynoszące podbudowę ku rozróżnieniu, jak i będące w opozycji do tegoż. Dlatego zagadnienie rozróżniania jest decydujące w rozpoznaniu doświadczenia tak dla jednostki, jak i osoby «społecznej». Nie jest to zjawisko jednorazowe, ale proces trwający czasami dla społeczeństw przez pokolenia, ponieważ potrzebuje znaków autentyczności, kryteriów, które mają pewną wolność wewnętrzną i mogą się przeciwstawić przed-założeniom, które nie wspomagają rozpoznania nowego w starym kontekście.

Gerald O'Collins konkluduje, iż nie ma doświadczenia bez interpretacji. Jakkolwiek są to rozróżnialne fenomeny, to są też nierozdzielne<sup>374</sup>. Tylko dzięki interpretacji następuje uprawdopodobnienie procesu rozróżniania autentycznego doświadczenia od pozorów, iluzji czy wprost fałszywego doświadczenia. W niej ujawnia się czy dane doświadczenie jest wiarygodne, godne zaufania, czy wydarza się raz na zawsze w swej prawdzie w określonej czasoprzestrzeni zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i dla «osoby» społecznej<sup>375</sup>. Interpretacja jest procesem przebiegającym w czasie, podobnie jak rozróżnianie. Rozpoczyna się od nie w pełni uświadomionych instynktownych odniesień dotyczących «mnie samego» (presupozycje) i trwa, aż ku świadomej i przyjętej interpretacji, jakkolwiek zaistnienie samej interpretacji tego procesu nie wyczerpuje. Głębokość zdarzeń niosących prawdę i wartość oraz oczekiwania wobec nich mogą być nieustannie interpretowane, szczególnie gdy zawierają w sobie symboliczny sens. Niemalą wpływ mają w tym procesie przed-sądy i przed-założenia<sup>376</sup>. One leżą u źródeł wykładni, wyjaśnienia, wytłumaczenia, komentowania doświadczenia tak indywidualnego, jak i «osoby» społecznej. Co jest głównym przedmiotem interpretacji? Według Geralda O'Collinsa to zdolność rozeznania nowości, spełnienia, może nawet nieświadomych, oczekiwań, odniesienie do najszerszych możliwych horyzontów zarówno w sferze poznawczej, wolitywnej, jak i uczuciowej<sup>377</sup>. Rozpatrywane przed-sądy i przyjęte horyzonty mogą pomagać, ale też i utrudniać proces interpretacji w rozeznawaniu nowości zdarzeń czy przeżyć. Jeżeli nie będą wystarczająco plastyczne, mogą spowodować zaciemnienie głównych odniesień doświadczenia. Każde indywidualne doświadczenie, jeżeli niesie w sobie opisane wyżej faktory, weryfikuje się w relacji z przyjętą interpretacją we wspólnocie, a interpretacje wspólnoty weryfikują się w indywidualnych postawach wo-

<sup>374</sup> Na tej bazie już we wstępnych rozważaniach ludzkich przeżyć wprowadziliśmy pojęcie Umberto Eco – «dzieło».

<sup>375</sup> Gerald O'Collins przywołuje tu zdanie Thomasa Stearnsa Eliota, iż człowiek autentycznie doświadcza, ale stracił sens, prawdę i wartość swoich doświadczeń.

<sup>376</sup> Ponownie odwołujemy się do koncepcji *uprzedzeń* Hansa-Georga Gadamera, *Język i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, dz. cyt., s. 109–117.

<sup>377</sup> Geraldowi O'Collinsowi chodzi tu o sam mechanizm powstawania interpretacji, a nie o jej efekt. Sam stwierdza, że interpretacja doświadczenia Soboru Watykańskiego II była i jest rozpięta pomiędzy wszelkimi możliwymi biegunami, s. 44.

bec jej fundatywnych doświadczeń. Tylko zinterpretowane doświadczenie może zostać poddane uwiarygodniającej weryfikacji i tylko w takim kontekście możliwe jest uplastycznienie czy przesunięcie horyzontów, by właściwie odczytać interpretowane doświadczenie. Można też stwierdzić, że tylko w takim dialektycznym napięciu interpretacja doświadczenia może oddziaływać na sferę nie tylko uczuć i intelektu, ale i woli, prowadząc czasami do radykalnej zmiany postaw życiowych. To jest również obszar wzajemnego oddziaływania indywidualnego doświadczenia i doświadczenia «osoby» społecznej w recepcji tradycji wspólnoty, w chrześcijaństwie Tradycji. Gerald O'Collins konstatuje, że pewne osoby, jak prorocy, poeci, pisarze lub dramaturdzy, ludzie głębiej wchodzący w nurt czasu i o szerszych horyzontach, od czasu do czasu muszą odciąć się od tradycyjnych podejść i reinterpretują dla innych fundatywne doświadczenia w nowym kontekście. Oni odrzucają pewne tradycje, ale nie dla nich samych, tylko dla ich błędnej interpretacji.

Oprócz rozróżnienia i interpretacji, doświadczenie musi być jakoś przekazane i to w komunikatywnej formie. Najczęściej przekaz kojarzony jest z przekazem werbalnym, ale nie jest to jedyny środek. Może nim być każde «dzieło», a w religii chrześcijańskiej należy do nich zaliczyć: rzeźby, obrazy, muzykę i architekturę kościołów czy budynków sakralnych. Nie bez znaczenia są też rytuały, rytuały, symbole, znaki, składające się na liturgię Kościoła, które jako niezwerbalizowane mogą oddawać «opisywane» doświadczenie lepiej niż forma słowna. Obiektywizacja doświadczenia ma miejsce na wielu poziomach i może się dokonywać poprzez wszystkie ludzkie kanały komunikacji. «Zapisane» doświadczenie przenosi je na uogólniony poziom komunikacji, tak że może się ono stać doświadczeniem wspólnym, lub ustrukturyzować czyjeś jeszcze nie zinterpretowane doświadczenie. W tym procesie bezpośredni dynamizm doświadczenia ulga jakby spłaszczeniu, ale jest to cena, którą trzeba zapłacić za możliwość ekspresji siebie i komunikację z innymi. Dlatego «zapis» doświadczenia nie może być od niego oddzielony, istnieje zawsze *cum facto*. Nie ma czegoś takiego jak «czysty fakt», ponieważ poznajemy doświadczenie tylko poprzez rozeznanie, zinterpretowanie i «opisanie» tego, co się wydarzyło<sup>378</sup>. W «opisanym» doświadczeniu trzeba się zgodzić na pewną niewyraźność tego wszystkiego, co się na to doświadczenie złożyło. Mimo to istnieje pewien poziom komunikacji społecznej, który dzięki «zapisom» pozwala odnaleźć wspólnotę celów, sensów i znaczeń niesionych przez doświadczenie. Doświadczenie nie musi mieć jednej interpretacji, wielość możliwych odniesień i możliwość aspektowego ujmowania doświadczenia świadczy o jego znaczeniu i wartości. Pluralizm

<sup>378</sup> Podobnie interpretuje fakty historyczne Jacques Le Goff, *Historia i pamięć*, dz. cyt. oraz biblista Gerhard Lohfink, *Ostatni dzień Jezusa. Co się stało w Wielki Piątek*, dz. cyt., s. 63–80.

znaczeń danego doświadczenia jest wbudowany w to, czym dane doświadczenie jest zarówno na poziomie indywidualnym, jak i zbiorowym.

Kolejną cechą doświadczenia jest jego trwałość dzięki pamięci. Doświadczenie nie przemija, szczególnie to głębokie, ważne i wartościowe. Główne doświadczenia są wyznacznikami kolejnych doświadczeń, a ich «suma» staje się nośnikiem ludzkiej świadomości indywidualnej i grupowej. Całość doświadczeń tworzy tradycję i poprzez tak zwane sprzężenie zwrotne ma swój udział w rozpoznaniu, interpretacji i przekazie kolejnych nowych doświadczeń. Wydarzenia fundatywne wspólnoty są raz na zawsze obecne i uobecniające dzięki pamięci wspólnoty. Gerald O'Collins przytacza tu przykład święta paschalnego Żydów i chrześcijan. Zarówno wyjście z Egiptu, jak i śmierć oraz Zmartwychwstanie dzieją się tu i teraz, tych wydarzeń nie można znieść, one trwają raz na zawsze. Należy o nich pamiętać, uobecniając je rytualnie i ciągle na nowo reinterpreterować w życiu jednostki i wspólnoty<sup>379</sup>. Ludzkie doświadczenie im bardziej znaczące, tym bardziej zapada w pamięć<sup>380</sup>, tym bardziej staje się elementem spajającym osobowość indywidualną czy grupową, tym bardziej polifoniczna staje się interpretacja tegoż doświadczenia, tym bogatsza staje się rzeczywistość trwająca dzięki pamięci.

Gerald O'Collins piąty walor doświadczenia omawia osobno, dodając go jako wymiar decydujący o religijnym aspekcie badanego fenomenu. Nowość, którą przynosi doświadczenie, odsyła ku transcendentnym horyzontom. Doświadczenie niesie w sobie więcej niż to, co w związku z nim zostało doznane. Interpretacja włącza w nie kontekst kulturowy, relacje z innymi ludźmi, co i tak nie wyczerpuje jego głębi. Doświadczenie niesie coś więcej, co dla podmiotu poznającego jest rzeczywistością przychodzącą z zewnątrz i w pełni rozpoznawalną dzięki relacjom – doświadczenie jednostki a doświadczenie i pamięć wspólnoty<sup>381</sup>. Człowiek, tak samo «osoba» społeczna, jest zdolny do transcendencji i posiada w swoim doświadczeniu również ukierunkowanie na transcendentalny wymiar<sup>382</sup>. Prowadzi to Geralda

<sup>379</sup> Por. Teresa Stanek, *Rytuał, pamięć, wspólnota*, w: *Wstęp do teologii. Materiały do ćwiczeń*, dz. cyt., s. 23–34.

<sup>380</sup> Gerald O'Collins ponownie odwołuje się do psychologii, a szczególnie do twórcy analizy transakcyjnej Erica Berne'a, nie podając konkretnej literatury, por. Gerald O'Collins, *Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 47.

<sup>381</sup> W «przestrzeni eklezjalnej» wzajemne powiązanie obrazują słowa Władimira Łoskiego: „W oderwaniu od prawdy strzeżonej przez Kościół doświadczenie prywatne byłoby pozbawione wszelkiej pewności, wszelkiej obiektywności, byłoby mieszaniną prawdy i fałszu, rzeczywistości i złudzenia – «mistycyzmem» w ujemnym tego słowa znaczeniu”, w: *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, tłum. Maria Szczaniecka, Warszawa, PAX 1989, s. 6.

<sup>382</sup> Pojęcie i zakres treściowy doświadczenia transcendentalnego czerpie Gerald O'Collins z teologii Karla Rahnera (*Podstawowy wykład wiary*, dz. cyt., s. 19–25, 32–35, 48–61) i Bernarda Lonergana (*Metoda w teologii*, dz. cyt., s. 110–128, ) uprawiających metody transcendentalne.

O'Collinsa ku rozważaniom nad świadomymi doświadczeniami religijnymi, uwarunkowanymi historiozbawczym działaniem Boga, zarówno dotyczących Objawienia, jak i zbawienia. Dzieją się one w czasie i przestrzeni, są rozpoznawalne w doświadczeniach indywidualnych i społecznych. Łączy on, tym samym, w dialogicznym napięciu aprioryczne pragnienie Boga z historycznym Objawieniem dostępnym w doświadczaniu<sup>383</sup>. Uznając, że każde doświadczenie ma odniesienie do ostatecznego horyzontu utożsamionego z Bogiem<sup>384</sup>, przedstawia ten aspekt w trzech odsłonach: transcendentalne doświadczenie, które konstytuuje transcendentalne Objawienie (*a priori*), głębia doświadczenia, która tworzy historyczne Objawienie (*a posteriori*), ludzka odpowiedź na oba – Objawienie transcendentalne i historyczne (pierwotne odkrycie wiary). W każdym doświadczeniu następuje dwukierunkowe otwarcie na siebie samego (samych, gdy chodzi o wspólnotę) i na Boga, czyli absolutny duchowy horyzont<sup>385</sup>. Bóg jest poznawany jako ostateczny horyzont wszelkich ludzkich działań i nie jest czymś/kimś obok tego, co się w człowieku/wspólnocie dzieje w tym świecie i poprzez ten świat<sup>386</sup>. Na tej zasadzie doświadczanie religijne można tylko ze względów metodycznych wydobyć z doświadczenia w ogóle.

W poszukiwaniu opisu relacji/odniesień pomiędzy aspektem transcendentalnym a kategoriałnym/historycznym tego samego doświadczenia Gerald O'Collins odwołuje się do nauczania pierwszych Ojców Kościoła, św. Ireneusza z Lyonu<sup>387</sup> oraz św. Justyna Męczennika<sup>388</sup>. Szczególnie rozwija koncepcję «rozszianego logosu», dopracowując kolejne kryteria interpretacyjne pozwalające wyróżnić z ludzkich doznań te, które stają się doświadczeniem, czyli kryterium: głębi, następstw, orientacji chrystologicznej, formy trynitarniej<sup>389</sup>. W tych kryteriach bardziej ujawnia się charakter dialogowy każdego bycia ludzkiego zarówno w wymiarze wertykalnym, jak i horyzontalnym oraz jego odniesienie do horyzontu transcendentalnego. Gerald O'Collins odnajduje poparcie dla swoich koncepcji w doktrynie Logosu-

---

<sup>383</sup> W przekonaniu rzymskiego profesora, w każdym doświadczeniu możemy odnaleźć wymiar absolutny i transcendentalny, który odnosi człowieka lub «osobę» społeczną do Boga i tak Bóg jest poznawalny/obecny albo nie ma go wcale. Dosłownie wyraża to w słowach: „In all experience there is this ultimacy which relates the human person to God. Either God is somehow there in every experience or God is not there at all”, *Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 48; por. także, *Retrieving Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 121.

<sup>384</sup> Por. Gerald O'Collins, *Retrieving Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 118.

<sup>385</sup> Por. tamże, s. 50.

<sup>386</sup> Por. tamże, s. 118.

<sup>387</sup> Por. *Św. Ireneusz z Lyonu*, s. 113 nn. niniejszej pracy.

<sup>388</sup> Por. *Św. Justyn Męczennik*, s. 117 nn. niniejszej pracy.

<sup>389</sup> Por. Maja Kiermacz, *Koncepcja doświadczenia w pismach Geralda O'Collinsa*, dz. cyt., s. 68–75.



-Siewcy, który związał się z każdym człowiekiem, zostawiając w nim cząstkę siebie *logos spermatikos*. Tym samym przekonuje, że doświadczenie ma odniesienie do transcendentnego horyzontu i jest doświadczeniem uniwersalnym. Ujawnia się ono z niespotykaną głębią w sytuacjach graficznych, a szczególnie poprzez odniesienie do procesu przemijania z uświadomieniem umierania i śmierci. Głębia przeżywania czasu odmienia ludzką egzystencję, podjęte działania są niejako «dowodem» na odnalezienie odniesienie do całości dziejów, odnalezieniem ich sensu. Odniesienie do całości dziejów prowadzi Geralda O'Collinsa do rozeznania w doświadczeniu jego chrystologicznej orientacji. Każde doświadczenie ma odniesienie do Paschy Chrystusa, powinno ukazywać Jego moc, która objawia się w słabości i wydaniu siebie za innych. Pamiętając o przesłaniu Soboru Watykańskiego II, iż Lud Boży dąży do Boga Ojca przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym, rzymski profesor zwraca uwagę na trynitarną formę doświadczenia, ujawniającą się w aktach poznania i miłości.

\* \* \*

Gerald O'Collins w specyficzny sposób z ludzkich przeżyć wyodrębnia te, które można określić jako doświadczenie i wpisuje w siatkę podstawowych opracowanych przez siebie kategorii. Wymiary badanego fenomenu nie są samoistnymi wartościami. Każde z nich istnieje o tyle, o ile istnieją pozostałe. Można wykazać pewne logiczne ciągi procesualne pozwalające na tworzenie hipotez wyjaśniających wzajemnych zależności, ale one nigdy nie wyczerpią możliwości poznawczych zaproponowanego przez Geralda O'Collinsa modelu interpretacyjnego ludzkiego doświadczenia. Model ten jest niepodzielną całością pojęciową. Jest również modelem otwartym na nowe spojrzenia i modyfikacje. Przykładowo, przyjęcie innych niż rzymski profesor koncepcji psychologicznych nie unieważni tegoż modelu. Co świadczy o jego ogólności pozwalającej opisywać szerokie spektrum zagadnień związanych z ludzkim przekształcaniem przeżyć w doświadczenia. Największym walorem przedstawianego modelu wydaje się możliwość zastosowania go do interpretacji trzech zagadnień – analizy jednostkowego doświadczenia, rozpatrywania doświadczeń «osoby» społecznej i – co wydaje się, iż sam autor nie przewidywał – do opisu dialektycznego napięcia jednostka – wspólnota w rozpoznawaniu i interpretacji doświadczenia bez znoszenia go czy sprowadzania do któregoś z biegunów.

Opracowane przez Geralda O'Collinsa warunki zaistnienia ludzkiego doświadczenia są dla naszych badań niezwykle cenną pomocą. Z jednej strony dookreślają strukturę doświadczenia ludzkiego, tak że umożliwiają metodyczną refleksję nad źródłami poznania teologicznego Objawienia

(aspekt przedmiotowy), z drugiej pozwalają na badanie warunków, dzięki którym ludzkie doświadczenie staje się otwarte na Objawienie (aspekt podmiotowy)<sup>390</sup>.

## Paula Ricoeura koncepcja ludzkiej egzystencji

Ponieważ nie jest naszym zadaniem szczegółowe przedstawianie koncepcji Paula Ricoeura, a jedynie ukazanie jej metodycznych korzyści dla opracowywanego modelu doświadczenia ludzkiego, które można zinterpretować jako «dzieło otwarte», dlatego przedstawimy te aspekty, które wydają się najbardziej pomocne w tym odczytywaniu. Warto wspomnieć, iż Paul Ricoeur jest filozofem pragnącym «ogarnąć całość», co stawia jego koncepcję jako metodycznie jedną z najlepszych współczesnych przykładów myślenia modelowego.

Francuski myśliciel swoje badania możliwości filozoficznych znaczeń pojęcia «rozpoznanie» przeprowadza w trzech obszarach. Pierwszy związany jest z polem znaczeniowym rozpatrywanego słowa, które osadzone w konkretnej przestrzeni filozoficzno-kulturowej pozwala na stwierdzenie, iż rozpoznawać to «identyfikować – odróżniać». Rozpoznawanie to umiejętność rozróżniania czegoś od wszystkiego innego i to znaczenie zostaje uznane za podstawowe. Kolejne pole znaczeń to zastosowanie wspomnianej wyżej umiejętności ku «rozpoznawaniu siebie». Tym samym francuski filozof przechodzi do problemu tożsamości, tożsamości osoby, która jest *stawką rozpoznania, a zarazem zwornikiem łączącym związane z tym hasłem problemy*<sup>391</sup>. Natomiast trzeci krąg znaczeniowy to «rozpoznanie wzajemne». W nim dochodzi do kolejnego, ukrytego w poprzednich, kręgu relacji związanego z dialektyką uznania i nieuznania. Pod wspólnym pojęciem «rozpoznanie» autor prowadzi analityczne rozważania w przestrzeni kultury i filozofii europejskiej. Już we wstępie myśliciel konkluduje, że jego filozoficzna analiza terminu «rozpoznanie» oddziela się od poznania i toruje mu nową drogę interpretacji rzeczywistości. Celem rozpoznania nie jest dookreślenie tego, «co» jest rozpoznawane, jakkolwiek będzie ono stopniowo w kolejnych odsłonach odkrywane, aż po transcendentalne ujęcie problemu<sup>392</sup>.

Pojęcie rozpoznania (*reconnaissance*), według Paula Ricoeura, należy podnieść do rangi kategorii filozoficznej, «filozofemu», ponieważ należy do pojęć centralnych i jest fundamentem antropologii filozoficznych<sup>393</sup>. Przed-

<sup>390</sup> Por. Henryk Seweryniak, *Teologia fundamentalna i doświadczenie*, dz. cyt., s. 211.

<sup>391</sup> Paul Ricoeur, *Drogi rozpoznania*, dz. cyt., s. 14. Ponownie, jeżeli nie zaznaczono inaczej, przedstawione poglądy opierają się na tej pozycji.

<sup>392</sup> Por. Paul Ricoeur, *Drogi rozpoznania*, dz. cyt., s. 14–15.

<sup>393</sup> Por. Andrzej Pawelec, *Zarys całości*, „Znak” z. 3, 2005, wersja [online], [dostęp 25.07.2010], dostępne w WWW, <http://www.miesiecznik.znak.com.pl/archiwum/2005.html>

stawienie tego pojęcia, uzasadniającego przyjętą tezę, rozpoczyna od analizy słowników, leksykonów i tezaurusów. Tworzy narrację znaczeniową obejmującą całe pole semantyczne tego słowa. Następnie swoją koncepcję rozpoznania, prowadzącą asymptotycznie ku poznaniu, sytuuje pomiędzy filozofiami Kartezjusza i Kanta. Ich koncepcje traktuje jako wyjściowe ku własnym sposobom widzenia zagadnienia. Można zauważyć ciekawe podejście metodyczne filozofa, dzięki któremu łączy pola badawcze wielu dziedzin naukowych. Ostatecznie wyprowadza wniosek, że rozpoznanie jest tu pierwotniejsze od poznania czegoś. Pozwala na niedookreśloność tego, co rozpoznane, następnie konieczny jest proces potwierdzenia i uznania. Rozpoznanie jest relacją ze światem, dzięki niej człowiek tworzy modele, które odwzorowują rzeczywistość rozpoznawaną, aż po interpretowanie granicznych doświadczeń rozpoznania tego, co niepoznawalne<sup>394</sup>.

Tematykę rozpoznania, skoncentrowaną na podmiocie poznającym samego siebie, Paul Ricoeur skupiał wokół problemu tożsamości, czyli: Jak uzasadnić przejście od «czegoś» do «siebie»? Filozof przyjmuje trajektorię wyznaczającą poszukiwanie tożsamości poprzez zdolność mowy, działania i opowiadania o tym oraz przyjęcie odpowiedzialności. Zdolności te nazywa mocami człowieka. Ich realizacja rozpięta jest pomiędzy spełnieniem a niemożnością. Ludzkie tu i teraz, istnienie w sposób tożsamy z sobą rozciąga się pomiędzy dwoma rzeczywistościami, którymi są pamięć i obietnica. Napięcie pomiędzy tymi terminami opisuje zespolenie odniesienia ku przeszłości i przyszłości z doświadczaną obecnością i inicjatywą. W tej przestrzeni człowiek poszukuje potwierdzenia swoich zdolności i dowiaduje się, na co go stać. W tym procesie dynamicznego stawania się rozpoznaje siebie. To działanie nierozzerwalnie związane jest z uznaniem potwierdzającym ten proces. Dlatego tożsamość jest nieustannie zagrożona przez niepamięć i złamanie obietnicy<sup>395</sup>. Ostatecznie kwestię poszukiwań tożsamości można opisać jako ciągle zagrożoną relację rozpoznania – uznania, co prowadzi nas ku relacji «ten sam – inny». Rozpatrywanie trajektorii tożsamości kieruje nieuchronnie ku trajektorii inności.

Indywidualna możliwość rozpoznania – uznania prowadzi nieuchronnie do zagadnień związanych z relacjami społecznymi. Uznanie, w myśli Paula Ricoeura, prowadzi ku pojęciu wdzięczności, oddania sprawiedliwości czyimś zasługom, również w odniesieniach zagrożenia, uznania czyichś win. Ostatecznie konkluduje francuski filozof, iż można, ze względu na jasność wywodu, rozdzielić metodycznie trzy aspekty (rzeczowy, osobowy i wspólnotowy) rozpoznania, ale trzeba zawsze mieć na uwadze ich wza-

---

<sup>394</sup> Por. Paul Ricoeur, *Drogi rozpoznania*, dz. cyt., s. 56. To podejście metodyczne filozofa stoi u źródeł tworzenia w tej pracy metody integralnej.

<sup>395</sup> Por. Paul Ricoeur, *Drogi rozpoznania*, dz. cyt., s. 100–101.

jemne sprzężenie. Trajektoria tożsamości splata się z silną koniecznością uwzględnienia trajektorii inności. Dialektyka uznania i nieuznania, obietnicy i jej niespełnienia nie jest możliwa poza wspólnotą. W niej toczy się nieustanna walka o uznanie w cieniu nierozstrzygalności. Filozof podkreśla, że rozpoznania w czasie (dotyczące tożsamości) istnieją w połączeniu z rozpoznaniem wobec innego. Rozpoznanie wzajemne i związane z tym relacje społeczne nie zastępują zdolności ludzkiego działania. Ich nosicielem jest zawsze jednostka, ale potrzebuje ona obopólnego uznania dla rozwoju swoich zdolności do zawierania transakcji z innymi oraz popierania samej siebie w swojej mocy działania<sup>396</sup>. Z tego względu Paul Ricoeur uznaje, że trajektorię tożsamości i trajektorię inności należy uzupełnić trajektorią relacji pomiędzy uznaniem a nieuznaniem. Ponieważ *cień nieuznania nieprzerwanie przysłania światło, jakie rzuca dzieło wyjaśniania, »rozjaśniania egzystencji«, gdyż w perspektywie całości do tego prowadzą się nasze rozważania*<sup>397</sup>.

Dla Paula Ricoeura, w fazie rozważań, tematyka uznania i nieuznania jawi się jako ukryta w tle. W procesie rozpoznawania, wzięcia w posiadanie, towarzyszą człowiekowi stany emocjonalne, a szczególnie lęk przed pomyłką. Powstaje pytanie, jak odróżnić prawdę od fałszu? Zważywszy, że istota pomyłki polega na jej nierozpoznanie<sup>398</sup>. Zdolność rozpoznania łączy się z możliwościami rozróżniania, szczególnie gdy istnieje realne zagrożenie zbratania z pomyłką. Ostatecznie pomyłka polega na oszukiwaniu samego siebie (*self-deception*).

W dialektyce uznania – nieuznania podstawową zdolnością, mocą człowieka jest zdolność mówienia. Również ona ma swoją graniczną przeciwwagę w wręcz niemożności mówienia. Ta niemożność mówienia jest ściśle powiązana z pomyłką, która krępuje potrzebę mówienia. Francuski filozof stwierdza: *Pomiędzy tajemnicą, zakazem, oporem, przekręceniem, kłamstwem, hipokryzją, występują pokrewieństwa tyleż ograniczone, co ukryte. Tożsamość siebie [ipsèité], takim kosztem zdobyta na płaszczyźnie pojęciowej od takożsamości [mêmeté], stanowi miejsce nieuznania*<sup>399</sup>. Rozumowanie w dialektyce uznania i nieuznania podkreśla, iż obarczone pomyłką poznanie siebie rzutuje na relacje z innymi. Wpisanie tych a-relacji w przestrzeń pomiędzy pamięcią a obietnicą w odniesieniach społecznych ukazuje kolejną parę granicznych pojęć: zapomnienie i krzywoprzysięstwo. Ostatecznie Paul Ricoeur konkluduje, że badanie obopólnego uznania to właściwie walka pomiędzy *nieuznaniem innego* i *walką o uznanie siebie przez innych*<sup>400</sup>, co prowadzi autora ku

<sup>396</sup> Por. dz. cyt., s. 256.

<sup>397</sup> Tamże, s. 260.

<sup>398</sup> Ten pogląd Paul Ricoeur powtarza za Błażejem Pascalem, nie podając źródła cytowania.

<sup>399</sup> Paul Ricoeur, *Drogi rozpoznania*, dz. cyt., s. 261–262.

<sup>400</sup> Tamże, s. 262.

kolejnej parze pojęć dar – wymiana. Przejście od zagadnień związanych z pojęciem walki do zagadnień związanych z pojęciem daru wprowadza filozofa w przestrzeń idei wzajemności i jej asymetrii, która *pozwała o sobie zapomnieć w szczęściu innego*<sup>401</sup> i stanowi o nadwyżce sensu we wzajemnych relacjach. Ta przestrzeń «między», warunkowana asymetrią, to przestrzeń relacji obopólności zachowującej dystans, który jest warunkiem uznania siebie i innego, ponieważ niesie kolejne wartości, takie jak bliskość i szacunek<sup>402</sup>. Ostatecznie dialektyka uznania – nieuznania, poprzez dialektykę asymetrii i obopólności przyjmuje nadwyżkę sensu, w ofiarowaniu i odwzajemnianiu, potwierdzając podwójną inność podmiotów tej relacji. Staje się podstawą relacji społecznych według zasady «by pozwolić drugiemu być innym».

\* \* \*

Celem działań Paula Ricoeura jest próba odnalezienia warunków określających «tory ruchu»/trajektorie egzystencji człowieka, które poprzez wyznaczenie sposobów przeżywania czasu i przestrzeni pozwolą rozpoznać pewien wspólny «szkielet» oraz kierunek podejmowanych ludzkich wysiłków. Położenie akcentu na możliwości znaczeniowe pojęcia *reconnaissance* z odniesieniem do całej europejskiej tradycji filozoficznej pozwala myślicielowi uwzględnić relacje w procesie roz/poznawania rzeczy, siebie innych i tego, co poza granicami rozpoznania. Ostatecznie Paul Ricoeur uczynił z relacji uznanie – nieuznanie kategorię badawczą i na bazie swojego wieloletniego doświadczenia i działalności pisarskiej tworzy filozoficzny model interpretacji ludzkich działań wobec przedmiotów, siebie i innych. Koncepcja Paula Ricoeura włącza całą realność ludzkiej egzystencji w świecie pomiędzy rozpoznanie a nierozpoznanie<sup>403</sup>. Ludzkie zmienne bycie, wraz ze stanami emocjonalnymi i ich wolitywnym aspektem, dzieje się pomiędzy stanami granicznymi, pewnością – identyfikacją – uznaniem a pomyłką – nierozpoznanie – nieuznaniem, co prowadzi ku określeniu ludzkiej terażniejszości jako dialektycznego napięcia pomiędzy pamięcią a obietnicą oraz zapomnieniem a krzywoprzysięstwem. W tym stanie człowieka ujawnia się czasowy charakter każdej z wspomnianych wyżej ludzkich zdolności. W tej przestrzeni człowiek doświadcza pewnej asymetrii pomiędzy sobą a innym, dzięki której rodzi się coś, co filozof nazywa nadwyżką sensu. Powstała dzięki obopólnym relacjom nadwyżka sensów rodzi kolejną parę relacji da-

<sup>401</sup> Tamże, dz. cyt., s. 264.

<sup>402</sup> W tym kontekście Paul Ricoeur odwołuje się do Simone Weil, która rozważała pojęcie bliskości i dystansu w przyjaźni i miłości. O tych zagadnieniach pisze również Paweł Florenski, *Filar i podpora prawdy. Próba teodycei prawosławnej w dwunastu listach*, dz. cyt., s. 340-360.

<sup>403</sup> Nierozpoznanie jest tu definiowane jako graniczna postać pomyłki.

ru i wymiany. One uwiarygodniają nadwyżkę sensów, tworząc nową rzeczywistość nieosiągalną dla każdego z podmiotów samodzielnie; tylko we wzajemnych relacjach obopólności możliwa jest relacja ofiarowania i odwzajemnienia<sup>404</sup>.

Francuski filozof nie dokonuje ostatecznych wyborów, lecz poszukuje szerokich perspektyw pozwalających ująć różne aspekty wiedzy o ludzkim przeżywaniu świata, siebie, innych i transcendencji. Tym samym jego koncepcja spełnia postulat modeli śmiałych, choć przez to podatnych na szybką weryfikację. To, co dla naszych metodycznych poszukiwań najcenniejsze, to zwrócenie się w badaniach ku relacjom jako podstawom interpretacji rzeczywistości oraz zgoda na ostateczną nierozstrzygalność danych i wniosków. Można powiedzieć, że Paul Ricoeur poprzez dialektykę przeciwieństw określa trajektorię ludzkiego bycia w czasie, z uwzględnieniem możliwości całego człowieka, emocjonalnych, intelektualnych i wolitywnych. Tworzy tym samym podstawy ku «czytaniu» dzieł ludzkich, tak by wydobywać coraz to nowe konteksty, których przeżywający swój czas podmiot może nawet nie był w pełni świadomy, a zinterpretowane, wchodzi w relacje z podmiotem na nowo je odczytującym.

## Ku interpretacji treści modelu

W poprzednich paragrafach przedstawione zostały trzy istniejące już modele interpretacyjne. Omawianie i ich prezentacja rozpoczęta została od koncepcji Umberto Eco, ponieważ pojęcie «dzieło» przewijało się w kolejnych odsłonach omawianej problematyki. Następnie została przedstawiona próba ujęcia ludzkiego doświadczenia w kategorii badawczej przez Geralda O'Collinsa. Na koniec, można powiedzieć, że w wielkim skrócie zaprezentowano owoc pracy ponaddziesięcioletniego filozofa Paula Ricoeura.

Wielokrotnie podkreślano w tej pracy, że część wyborów opiera się na intuicyjnych przesłankach, co nie oznacza, że nie można próbować wyjaśnić celowości dokonanych wyborów, jakkolwiek zawsze można było wybrać innych przedstawicieli czy inne dziedziny badawcze. Jest to metodycznie twierdzenie silne, ponieważ pokazuje, że co do zasady przyjęte procedury mają szersze zastosowanie niż tylko w tym opracowanym konkretnym przypadku, w którym w pole badawcze zostały włączane: filozofia, a właściwie antropologia filozoficzna, następnie teologia fundamentalna, ale taka,

---

<sup>404</sup> Paul Ricoeur nie wprowadza odniesień religijnych w swoich badaniach, jednak trudno nie zauważyć, że opisane wyodrębnianie się kolejnych relacji na bazie tak zwanej nadwyżki sensów może stać się narzędziem opisu: paschalne dzieło Chrystusa – grzeszny człowiek.

której głównym postulatem jest docenienie i wydobywanie ludzkiego doświadczenia i szeroko rozumiane kulturoznawstwo z poszukiwaniem w jego ramach wspólnego «kośćca» efektów ludzkich działań w danym czasie i przestrzeni.

Co łączy od strony metodycznej wszystkie te modele? Każdy z nich odnosi się do ludzkiego doświadczenia, co nie jest odkrywczym stwierdzeniem, ale wydaje się, iż można wyodrębnić pewne sposoby ujęcia tego fenomenu, które wydają się wspólne wszystkim trzem przedstawicielom. To, co w nich wspólne, to po pierwsze akceptacja zmienności i dzięki temu nowy sposób ujmowania czasu. Zgadniają się na nieprzedstawialność czasu i przez to na niedookreśloność badań oraz prawdopodobieństwo otrzymanych tą drogą danych. Postulat ich badań można sformułować następująco: przeżyty czas poznajemy dopiero jako zinterpretowany. Dlatego, co należy podkreślić, najobszerniejszym modelem granicznym w przyjętej przestrzeni badawczej jest filozoficzna koncepcja Paula Ricoeura. Podaje on najszerze granice ku analizie ludzkiego czasoprzestrzennego przeżycia, wychodząc od tego, co dzieje się z człowiekiem tu i teraz. Najbardziej płodną, w naszym przypadku poszukiwania modelu obrazującego ludzkie przeżycia, wydaje się dynamicznie określona para «pamięć i obietnica». Człowiek jest ku czemuś zdolny, czegoś w tym kontekście oczekuje i dzięki temu posiada określone możliwości działania w obszarach, które badawczo coraz bardziej wyłaniają się jako dookreślone modele odwzorowujące rzeczywistość. Pierwszy obszar to zbiór «przedmiotów», czyli potocznie określany świat, drugi – to świat samego siebie, trzeci – to świat innego. Wszystkie one są powiązane zespołem wzajemnych relacji, które nie są dodatkiem do istniejących w sobie trzech wspomnianych obszarów. Na zasadzie sprzężenia zwrotnego, czy koła hermeneutycznego, stają się konstytutywną częścią każdej z wyodrębnionych przestrzeni. Zgoda w przedstawianych modelach na zmienność jest jednocześnie zgodą na uwzględnianie relacyjności nie tylko jako jakiegoś dodatku, ale ważnej kategorii badawczej. Przedstawiane, przez Paula Ricoeura, dialektyczne napięcia pomiędzy uznaniem a nieuznaniem zakładają nawet proces badawczy na tej relacji oparty. Wydaje się, iż koncepcja Paula Ricoeura pozwoli na poruszanie się w przestrzeni, którą Umberto Eco scharakteryzował jako *atak Przypadku, Nieokreśloności, Prawdopodobieństwa, Dwuznaczności, Wieloznaczności*<sup>405</sup>. Rozpoznanie świata, siebie, drugiego, swoich z nimi relacji oraz odniesienie ku ostatecznym horyzontom pozwala na tle filozofii Paula Ricoeura jaśniej zinterpretować elementy ludzkiego doświadczenia w koncepcji Geralda O'Collinsa. Czas w przestrzeni religijnej nie jawi się tu jako coś innego wobec czasu świata. Wynika to z założenia australijskiego jezuita, że przeżycia, które dadzą się zinterpretować jako doświadczenie, zawsze mają odniesienie ku transcendentalnemu

<sup>405</sup> Umberto Eco, *Dzieło otwarte*, dz. cyt., s. 7.

horyzontowi, a w interpretacji rzymskiego profesora ku Bogu. Korelując osiągnięcia obu myślicieli, możemy stwierdzić, że według Paula Ricoeura człowiek opowiada siebie<sup>406</sup>, a tę opowieść wyznaczają trajektoria tożsamości, trajektoria innego oraz dialektyka uznania – nieuznania. To opowiadanie, dzięki rozpoznaniu i zdolności do rozróżniania, jeżeli jest wyrazem doświadczenia, staje się interpretacją, która otrzymuje swój wyraz, taki iż może być zapamiętana i w niej trwać, co odpowiada elementom doświadczenia przyjętym przez Geralda O'Collinsa. Określenie wartości niesionych przez doświadczenie, wyznaczone przez rzymskiego profesora, wydaje się łatwiejsze do określenia/zinterpretowania, gdy uwzględni się przestrzenie Ricoeurowskiego dia-lektycznego napięcia, szczególnie w ich postaciach granicznych. Natomiast odniesienia graniczne w doświadczeniu, dzięki subkryteriom Geralda O'Collinsa, jako głębokie i zmuszające do działania, dadzą się interpretować z odniesieniem do Paschy Chrystusa w ich trynitarnym kształcie<sup>407</sup>. Ostatecznie należy stwierdzić, że koncepcja Geralda O'Collinsa, przyjmując jako tło «drogi rozpoznania» Paula Ricoeura, zyskuje cenny wymiar weryfikacyjny i interpretacyjne punkty odniesienia. Spostrzeżenie to szczególnie jest widoczne w ocenie horyzontów doświadczenia pomiędzy prawdą a ułudą, iluzją wynikającą z pomyłki. Przekonanie podmiotu o odniesieniu do horyzontu transcendentального w tej połączonej koncepcji nie wyklucza samo-oszustwa<sup>408</sup>. Zestawienie obu koncepcji pozwala postawić pytanie *jak wyodrębnić doświadczenie?*, ponieważ sam opis jego korelatów tego nie zapewnia. Natomiast rozważania francuskiego filozofa w przestrzeni teologii fundamentalnej zyskują transcendentálny horyzont, odniesienie do osobowego Boga oraz jego dzieła stwórczego i zbawczego, niemożliwych do zaakceptowania w czysto filozoficznej perspektywie. Dlatego korzystnym jest zestawienie koncepcji ludzkiej egzystencji rozpiętej pomiędzy biegunowymi napięciami/opozycjami wyznaczającymi trajektorię podejmowanych decyzji a subkryteriami wyróżniającymi ludzkie doświadczenie. Interpretacja w takim obszarze zyskuje odniesienia z jednej strony do ludzkiego upadku wyrażającego się poprzez zapomnienie, krzywoprzysięstwo, nieuznanie wynikające z transcendentальной pomyłki, z drugiej – odniesienie do Paschy Chrystusa przywracającej realność doświadczenia transcendentального horyzontu.

Pomocą w dookreśleniu, czym są zinterpretowane, zapisane i trwające w pamięci doświadczenia, będące wynikiem trajektorii oddziaływań wobec

---

<sup>406</sup> Por. Paul Ricoeur, *Czas i opowieść*, t. 5, *Czas opowiadany*, Kraków, Wydawnictwo UJ 2008.

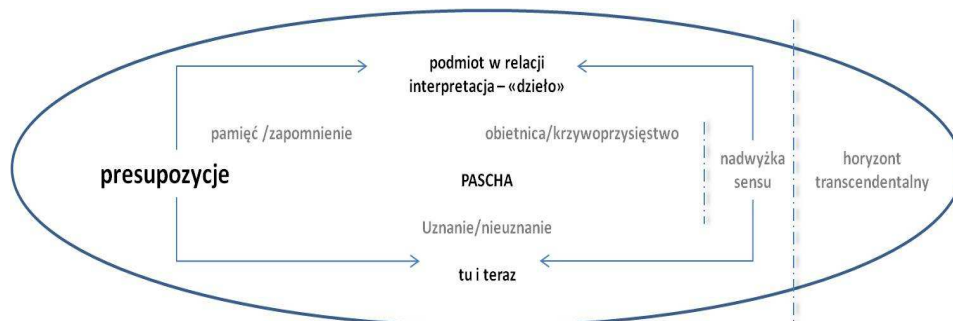
<sup>407</sup> Jeżeli przyjmiemy, że ludzkie doświadczenie ma odniesienie paschalne, to schemat z rys. 10. Paschalna oś dziejów (s. 112), można odnieść nie tylko do dziejów w ogóle, ale również do interpretacji doświadczenia osoby.

<sup>408</sup> Henryk Seweryniak stawia koncepcji Geralda O'Collinsa zarzut, iż nie uwzględnia ona możliwości samo-oszustwa, por. *Teologia fundamentalna i doświadczenie*, dz. cyt., s. 211.



siebie i innego w obszarze dialektyki uznania – nieuznania, wydają się badania Umberto Eco w poszukiwaniu wyznaczników «dzieła otwartego». Z drugiej strony osiągnięcia badawcze Paula Ricoeura i Geralda O'Collinsa mogą w niemałym stopniu być pomocnymi w poszukiwaniu «kościca» istniejących już wytworów kultury. Tym, co łączy trzech myślicieli, to fakt ciągłego uwzględniania relacyjnego stawania się «dzieła», szczególnie gdy przyjmujemy, że tym dziełem jest życie danego człowieka czy trwanie określonych społeczeństw. Może ono nigdy nie być formalnie zakończone i wchodząc w relacje z odbiorcami tworzyć nowe konteksty indywidualne i społeczne, tym samym każdy z fenomenów staje się «dziełem otwartym».

Kolejne wspólne odniesienie metodyczne warto podkreślić to fakt uwzględniania relacji człowiek – wspólnota/społeczeństwo, jako fundamentu kształtowania tożsamości zarówno indywidualnej, jak i «osoby» społecznej. Osoba nie tyle jest, co się staje w relacji i dzięki zestawieniu istniejących modeli interpretacyjnych w jeden meta-model, komponent metody integralnej, w ujęciu podmiotowym, uzyskujemy cenne narzędzie badawcze w dookreśleniu przestrzeni ludzkiego doświadczenia zinterpretowanego jako «dzieło»<sup>409</sup>. Okazuje się, że połączenie trzech sposobów ujęcia ludzkiego «dzieła» pozwoliło odnaleźć jedno instrumentarium badawcze ku interpretacji<sup>410</sup> zarówno doświadczenia indywidualnego, jak i «osoby społecznej» (podmioty w relacji). Wynika to z faktu koniecznego uwzględniania w rozwoju jednostki relacji społecznych, jak też w opisie społeczeństw koniecznego wkładu jednostek. Schemat omawianej przestrzeni badawczej można przedstawić tak, jak na rys. 17.



Rys. 17. Doświadczenie indywidualne i społeczne w dialektycznej przestrzeni napięć

<sup>409</sup> Por. Elżbieta Kotkowska, *Kim jestem? Kim się staję? Od praktyki do teorii; tenże, Kim jestem? Kim się staję? W dialogicznym napięciu JA – TY. Źródła teoretyczne*, Małgorzata Wiertelwska, s. 11–65, w: *JA – Wspólnota od teorii do praktyki* dz. cyt., s. 75–95.

<sup>410</sup> Używamy świadomie słowa «ku» a nie «do», ponieważ chcemy podkreślić jego dynamiczne konotacje poprzez tworzenie zwrotów wyrażających kierunek, cel, efekt.

Nie jest sprawą łatwą przenieść wielowymiarowe aspekty koncepcji trzech badaczy na dwuwymiarową przestrzeń. W schemacie starano się uchwycić czasowe warunki ludzkiego doświadczenia, indywidualnego i społecznego, oraz jego odniesienie do danych w każdym podmiocie presupozycji i do rozpoznanych, ale niepoznawalnych badawczo horyzontów. Ujawniając pojawiającą się w relacjach nadwyżkę sensów, zwracamy uwagę na konieczność i potrzebę otwarcia w stronę doświadczeń granicznych, które z pewną koniecznością prowadzą ku doświadczeniom zinterpretowanym jako religijne<sup>411</sup>.

Kolejną wspólną cechą w podejściu do problematyki badawczej ludzkiego doświadczenia trzech przedstawicieli myśli XX wieku jest docenienie, za Hansem-Georgiem Gadamerem, presupozycji (przed-sądów, przed-założeń), poprzez docenienie dynamicznych relacji pomiędzy «teraz» a pamięcią zarówno indywidualną, jak i wspólnotową. Pamięci te brane są pod uwagę, w ocenie i kategoryzacji ludzkich działań, poprzez odniesienie do wszystkich uwarunkowań zarówno świadomych, jak i nieświadomych. Zgoda na brak ich pełnej przedstawialności pozwala, mimo niedookreśloności danych, tworzyć uprawdopodobniające hipotezy, co jest działaniem naukowym nie tylko w przestrzeni nauk humanistycznych. Istnieją jednak nurty badawcze, które nie potrafią się przekonać do wyników tak otrzymanych. Nie potrafią wyrazić zgody na zdania otrzymane poprzez myślenie modelowe, a nie liniowe. Pobrzmiewa w nich tak silne pragnienie poznania i objęcia w posiadanie obserwowalnego zjawiska, że przyjęcie «tylko» dróg rozpoznania jest dla nich zbyt subiektywne i niedookreślone<sup>412</sup>.

Dzięki uwzględnieniu presupozycji oraz zmienności w wybranych modelach opisywane są nie tyle zjawiska same w sobie, ale warunki zaistnienia opisywanych zjawisk<sup>413</sup>. Pojęcie trajektorii wprowadzone przez Paula Ricoeura pozwala na uchwycenie procesu kształtowania się ludzkiej tożsamości, «osoby» społecznej, a przez to pozwala na oceniającą interpretację «działa» w dialektycznych napięciach pomiędzy, a nawet wobec nieusuwalnych

<sup>411</sup> Ten wniosek pozwala nam zatoczyć koło, czy ukazać kolejne wspinanie się po spirali metodycznej (por. rys. 2), wykazując, że przyjęcie na początku tego paragrafu diagnozy sformułowanej przez Jerzego Cudę uzyskało w tym modelu antropologiczne potwierdzenie (por. s. 148 niniejszej pracy).

<sup>412</sup> Przykładem mogą być wnioski przedstawione w recenzji Andrzeja Pawelca *Dróg rozpoznania* Paula Ricoeura, w której stwierdza: „po dwukrotnej lekturze tej książki nie jestem w stanie odpowiedzieć sobie na pytanie, czy przeciera ona nowy szlak – wskazuje drogę, którą można pójść dalej”, w: *Zarys całości*, dz. cyt., s. 154. Przedstawiony w tym paragrafie wywód zdaje się ukazywać coś całkowicie przeciwnego.

<sup>413</sup> Łatwo wykazać, że nauki ścisłe na poziomie atomowym w tego typu kategoriach badawczych są silnie osadzone. Równania opisują proces z pewnym prawdopodobieństwem jego zaistnienia. Przykładem są tu interpretacje rzeczywistości opisane zasadą Heisenberga i równaniem Schrödingera, przedstawiające ewolucje układu kwantowego w czasie. Por. Andrzej Kajetan Wróblewski, *Historia fizyki*, dz. cyt., s. 473–475.

aporii. Tym samym przeniesione na teren teologii fundamentalnej sposoby ujęcia rzeczywistości, nie w pełni adekwatne, ale jako narzędzia badawcze, pozwalają realizować postulat Soboru Watykańskiego II o upodmiotowieniu badań teologicznych, szczególnie poprzez zwrot w kierunku odbiorcy zinterpretowanego doświadczenia. Odbiorcą doświadczenia w takim samym stopniu, co udało się wykazać, jest indywidualny, jak i społeczny podmiot.

Do omówionych wcześniej zbieżności, ale nie identyczności, można jeszcze dołożyć sposób traktowania opozycji stare – nowe. Dla wszystkich badaczy ludzkiego doświadczenia, czy jego efektów, istnieje głęboki związek pomiędzy tym jak z tego, co «stare» wyłania się to, co w konkretnym tu i teraz jawi się jako «nowe». Potrafią nawet w obserwowalnym zerwaniu zauważyć głęboką ciągłość ludzkich dziejów i to zarówno w interpretacji indywidualnych zachowań, jak i «osoby» społecznej.

Już na tym etapie określania granic pola badawczego można postawić tezę, iż jeżeli dzieło ludzkie indywidualne lub społeczne da się określić jako «dzieło otwarte», to niesie ono w sobie nieprzemijającą wartość. Taka cecha czy wymiar ludzkiego doświadczenia w sposób konieczny musi zwrócić uwagę teologów jako możliwe miejsce poznania teologicznego.

## Przydatność modelu

Ponownie należy przystąpić do oceny w aspekcie metodycznym proponowanego modelu interpretacyjnego, a właściwie meta-modelu, ponieważ składa się z trzech modelowych ujęć rzeczywistości ludzkiego doświadczenia. Jest on również *częstkowym i prowizorycznym sposobem wyobrażania sobie rzeczywistości nieobserwowalnej*<sup>414</sup>. Przejmuje właściwości obiektów, z których się składa; jest tak jak i one użyteczną fikcją mającą odniesienia do opisywanej rzeczywistości i na tym polega jego skuteczność w opisie wielowymiarowej rzeczywistości. Skuteczność ta ujawnia się szczególnie w obszarach, w których nie ma możliwości uzyskania bezpośrednich danych. Proponowany meta-model niejako uzupełnia brakujące dane dzięki modelowemu podejściu do problematyki oraz indukcji stosującej zasadę analogii: *z obserwowanym i nie do końca rozpoznanym zjawiskiem jest tak jak z rzeczywistością dostępną dzięki zamodelowaniu głównych jej wyznaczników*. Efekt takich działań, w dalszym ciągu, jest użyteczną fikcją i potrzebuje weryfikacji poprzez uprawdopodobniające obserwacje. Im więcej zjawisk da się dzięki temu modelowemu podejściu sklasyfikować, lub im mniej jest wyjątków (ponieważ mogą być<sup>415</sup>), tym bardziej jest prawdopodobne ujęcie odzwierciedlające

<sup>414</sup> Ian G. Barbour, *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, dz. cyt., s. 11–12, 61–64.

<sup>415</sup> Badania w aspekcie wyjaśniania nie domagają się 100% pewności, wystarczy, iż szerokie spektrum obserwowanej rzeczywistości da się opisać, zinterpretować tak, że zostanie

rzeczywistość ludzkiego tu i teraz w relacji ze światem, sobą i innymi, a ostatecznie transcendencją. Zaprojektowane granice metodyczne meta-modelu pozwalają uznać, że spełnia on wymogi spójności, a jednocześnie otwartości, daje możliwość szerszego zastosowania oraz pozwala na zastosowania nietypowe, ponieważ otwiera się nowe możliwości w pełni można go przyjąć jako komponent metody integralnej w ujęciu podmiotowym

Możemy stwierdzić, iż powstały meta-model ukazuje kolejne możliwości działań interdyscyplinarnych, szczególnie w relacjach nauki antropologiczne – teologia fundamentalna. Hipotezą przewodnią powstałego meta-modelu jest zdolność do wyodrębnienia z ludzkich przeżyć i działalności fenomenu nazwanego doświadczeniem. Za Geraldem O'Collinsem zakładamy, że tego typu doświadczenie ma zawsze odniesienie do transcendencji, a więc uświadomione lub nie – jest doświadczeniem religijnym. Przyjmując tego typu hipotezy kierujące okazuje się, że meta-model jest modelem interpretacyjnym religijnym, jakkolwiek składają się na niego modele nie mające tego odniesienia w swoich założeniach.

Meta-model powołany został do istnienia, ponieważ wyznaczenie granic badanego obszaru wymagało wzięcia pod uwagę wielu aspektów wielowymiarowych problemów. Gdyby skupić się na, jakoś narzucających się, szczegółach, to stajemy przed faktem niemożliwości ich jakiegokolwiek rozeznania. By móc racjonalnie rozeznąć przedmiot badań, trzeba było się wznieść ponad ogląd szczegółów i wykorzystać wszystkie możliwości, które niesie myślenie modelowe. Powstały meta-model jest egzemplifikacją zastosowanych zasad myślenia modelowego. Uwaga badacza skupia się na pewnych całościach/obiektach i związkach pomiędzy «częściami» tworzonego modelu, a nie na możliwych do wyodrębnienia szczegółach. Zauważalne szczegóły są grupowane w struktury/schematy interpretacyjne za pomocą opracowanych w ramach modeli cząstkowych wyznaczników czy trajektorii i jako całościowe obiekty są badane. Dzięki temu opisywany meta-model pozwala skupić się na wzajemnych oddziaływaniach badanych fenomenów i odniesieniach poszczególnych części z całością, przez co nie ztraca się najogólniejszych horyzontów badawczych. Dodatkowo, tego typu konstrukcja pozwala na obserwację i interpretację procesów czasowych właśnie jako interpretację czasowości. Przykładem może być schemat trajektorii tożsamości. Człowiek w tym schemacie interpretacyjnym opisywany jest poprzez efekty swego działania w dwubiegunowych, granicznych napięciach. Świadomość ludzka w tej przestrzeni «staje się», w prawdzie lub pomyłce, i da się to opisać tym samym instrumentarium badawczym<sup>416</sup>.

---

zgromadzona nowa wiedza lub powstaną nowe konfiguracje danych lub też otworzą się nowe horyzonty badawcze.

<sup>416</sup> Mamy tu możliwość osiągnięcia transcendentalnej prawdy i transcendentalnej iluzji. W interpretacji religijnej w pierwszej – ostatecznie człowiek staje przed Bogiem, w drugiej –

Powstały meta-model jest konstruktem<sup>417</sup>, który nie do końca adekwatnie odwzorowuje rzeczywistość, ale jest z nią w trwałej i nieredukowalnej relacji. Jest narzędziem porządkującym obserwowany nieład, przypadek, nieokreśloność, wieloznaczność i pozwalającym układać rozpoznane fenomeny w prawdopodobne ciągi «zdarzeń». Jego zadaniem jest ukazywać procesy okiełznywania tego, co nieuchwytnie w możliwe do rozeznania struktury (kości, szkielety), by w tym najgłębszym rozpoznaniu stała się możliwa analiza porównawcza<sup>418</sup>.

Meta-model pozwala też na opisanie procesów wyodrębniania się «nowego» ze «starego», ponieważ docenia się w nim relacje pomiędzy tym, co było, a tym, co oczekiwane, pozwala na uwzględnienie, jako niezwykle ważnego czynnika, presupozycji ludzkich działań, interpretacji doświadczeń czy też efektów, które określone są jako dzieła kultury. Metodycznie ciekawą procedurą łączącą «stare» z «nowym» jest sposób działania Paula Ricoeura. Buduje on swoją przestrzeń badawczą poprzez opis granicznych możliwości interpretacji rzeczywistości pomiędzy Kartezjuszem a Kantem. Na tych granicznych odniesieniach buduje własne zasady działające pomiędzy tymi koncepcjami, nie odnosząc się do nich bezpośrednio. Są one obecne w tle rozważań. Bez nich nie można by zrozumieć powstającej konstrukcji, ale w opisie nie trzeba się koniecznie do nich bezpośrednio odnosić. Powstające modele interpretacyjne, w niniejszej pracy, przejmują tę zasadę metodyczną stosowaną przez Paula Ricoeura jako wiodącą. Określone granice «przestrzeni eklezjalnej» i ludzkiego przeżywania świata zinterpretowanego jako «dzieło» są horyzontami odniesienia, o których nie zawsze trzeba mówić wprost, ale są obecne jako trwałe presupozycje (przed-sądy, przed-założenia)<sup>419</sup>.

Kolejną ważną metodycznie korzyścią powstałego meta-modelu jest jego zdolność interpretacyjna zarówno doświadczenia indywidualnego, jak

---

staje jak przed Bogiem przed czymś, co Bogiem nie jest i jest to istota jego upadku. Por. Tomasz Węclawski, *Królowanie Boga. Dwa objaśnienia wyznania wiary Kościoła*, Poznań, WT UAM 2003, s. 13, 119, 180; tenże, *Królowanie Boga. Trzy objaśnienia wyznania wiary Kościoła*, dz. cyt., s. 85–87, 186.

<sup>417</sup> Pojęcie zaczerpnięte z teorii opracowanej przez Georga Kelly'ego (psychologia poznawcza) opisującej sposób postrzegania, konstruowania, interpretowania zdarzeń przez człowieka. Por. *A Theory of Personality; the Psychology of Personal Constructs*, New York, Norton 1963; Trevor Butt, *George Kelly: The Psychology of Personal Constructs*, Basingstoke, [England], New York, Palgrave Macmillan 2008.

<sup>418</sup> A że jest to możliwe, pokazują słowa Umberto Eco, że potrafi po rozeznaniu wewnętrznej struktury «dzieła» porównać twórczość Bertolda Brechta z informelami, por. *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, dz. cyt., s. 11.

<sup>419</sup> O użytecznej możliwości tego typu konstrukcji i o ich związku z faktycznym istnieniem w świadomości indywidualnej i grup społecznych wspólnych przed-przeświadczeń przekonuje Clive S. Lewis, *Odrzucony obraz*, dz. cyt.

i doświadczenia «osoby» społecznej. Interpretacja wzajemnych biegunowych relacji ja – wspólnota domaga się dopracowania, co będzie tematem w dookreśleniu modelu przestrzeni wspólnej obu komponentów metody integralnej. Można jednak stwierdzić, że nierozzerwalność wspomnianej relacji jest jedną z presupozycji kolejnego modelu interpretacyjnego w myśl słów jezuita Karla Rahnera, iż człowiek, doświadczając siebie, doświadcza wspólnoty, i doświadczając wspólnoty, doświadcza siebie<sup>420</sup>.

---

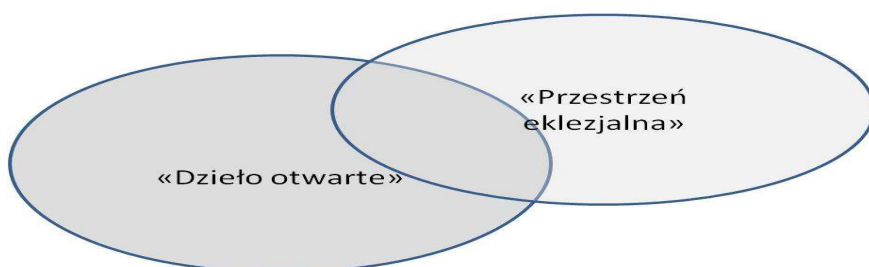
<sup>420</sup> Por. *Podstawowy wykład wiary*, dz. cyt., s. 263–264.

## IV. Przewycięzanie jednostronności ujęć

---

---

Ponownie wracamy do podstawowego tła odniesień dla metody integralnej. Po modelowym przedstawieniu przestrzeni Objawienia odczytanego w Kościele oraz rzeczywistości ludzkiego swoistego doświadczenia, schemat przyjmuje następującą postać (rys. 18). Przedstawia dwa modele zaprojektowane w niniejszej pracy, z których każdy posiada właściwą dla siebie dziedzinę badań. Postulujemy w tej pracy, że można odnaleźć obszar metodycznego połączonego działania, zobrazowanego przez część wspólną graficznego przedstawienia obu modeli.



Rys. 18. Modele jako komponenty metody integralnej

Celem naszych działań jest próba opisanie metody integralnej, powstałej na bazie myślenia modelowego, tak by było możliwe poszukiwanie miejsc teologicznych (*locorum theologicorum*) w otaczającej człowieka rzeczywistości, kształtowanej indywidualnie i zbiorowo. Oba modele powstały jako siatka odniesień, kościec poszukiwań, poprzez zaprojektowanie granic, punktów odniesienia dla właściwych, treściowych poszukiwań. Określono nie tyle konkretne zasady (nie to było celem), co ukazano przestrzenie wzajemnych oddziaływań pomiędzy teologią fundamentalną a innymi naukami, tworząc zręby działania interdyscyplinarnego. Można powiedzieć, że przedstawiono podstawowe, graniczne odniesienia dla formułowania warunków

możliwości przyjęcia rzeczywistości ujętej przedmiotowo lub podmiotowo jako *locus theologicus*. By jednak przystąpić do konstruowania podstawowych fundamentów dla metody integralnej, musimy przeanalizować wzajemne wpływy obu modelowych przestrzeni, czyli określić, co niesie dla konstruowania metody integralnej tak zwana przestrzeń «wzajemnego oddziaływania» modelu «przestrzeni eklezjalnej» i modelu «dzieła otwartego»? Na początek wprowadzimy ujęcie podmiotowe do modelu przedmiotowego, a następnie w tak określonej modelowo przestrzeni odszukamy relacje z modelem interpretacyjnym «dzieła otwartego». Działania te w głównej mierze będą działaniami na modelach traktowanych jako obiekty całościowe z uwzględnieniem ich głównych idei. Natomiast odniesienia do wszystkich szczegółowych interpretacji opracowanych w trakcie konstruowania modeli ujęcia przedmiotowego i podmiotowego wchodzą w zakres przed-sądów, przed-założeń, rozeznaczonych presupozycji.

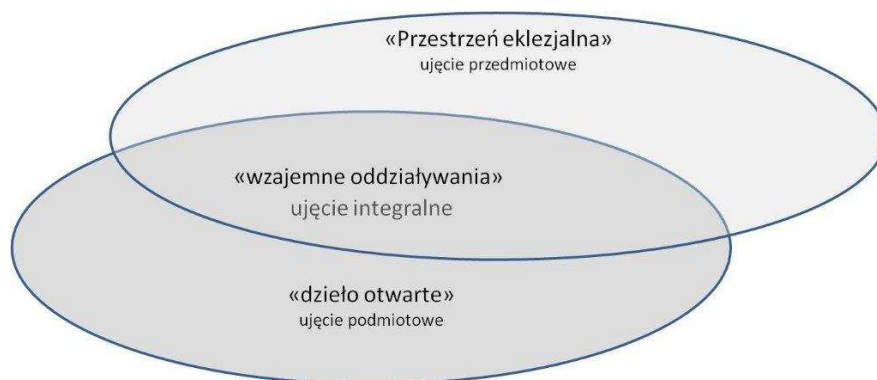
Co do wstępnych ustaleń należy stwierdzić, iż ponownie stajemy wobec sytuacji, w której brak w pełni obserwowalnych związków i niejako zmuszeni jesteśmy budować hipotezy wyjaśniające lub zaprzestać badań. Ponieważ chodzi nam o realizację jednego z celów teologii fundamentalnej określonego jako: *Wspieranie ludzkich poszukiwań prawdy i sensu*<sup>421</sup>, dlatego przyjmujemy zalecenia sformułowane przez Arnobiusza, by z dwóch możliwych do wyboru rozwiązań wybierać to, które daje nadzieję<sup>422</sup>; oczywiście nie zwalnia to nas z poszukiwań kryteriów uwiarygodniających tę nadzieję. Przy takim założeniu zgoda na dominującą rolę intuicyjnej oczywistości i wnioski z rozumowania indukcyjnego oraz niedookreślenie teorii przez dane empiryczne nie wydają się zbyt wysoką ceną, a pozwolą na prowadzenie badań w kierunku szukania relacji pomiędzy zdaniem o faktach uznawanymi za prawdziwe. Za takie uznajemy na obecnym etapie skonstruowane modele «przestrzeni eklezjalnej» i «dzieła otwartego». Kolejny model powstanie jako konstrukcja odnosząca się do obu już opracowanych modeli i otrzyma techniczną nazwę «wzajemne oddziaływania», a schemat przedstawiający komponenty metody integralnej przyjmie ostatecznie następującą postać (rys. 19).

Działania operacyjne na tym etapie badań sprowadzą się do następujących czynności. Przyjmujemy jako presupozycje wnioski czy interpretacje

<sup>421</sup> Henryk Seweryniak, *Współczesna teologia fundamentalna. Stan aktualny, wezwania, perspektywa rozwoju*, w: *Kongres Teologów Polskich. Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań*, dz. cyt., s. 133.

<sup>422</sup> Zasada rozumowania jest, co do metody, podobna do tak zwanego «zakładu Pascala». Por. przypis 71 na s. 59 niniejszej pracy oraz Arnobiusz Starszy, *Adversus Gentes*, II, 4, PL 5, kol. 815–816; [online], [dostęp 30.08.2010], dostępne w WWW, [http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z\\_0200-0300\\_\\_Arnobius\\_Afrus\\_\\_Disputationum\\_Adversus\\_Gentes\\_\\_LT.doc.html](http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0200-0300__Arnobius_Afrus__Disputationum_Adversus_Gentes__LT.doc.html)





Rys. 19. Przestrzeń wzajemnych oddziaływań modeli interpretacyjnych

opracowane w modelach ujęcia przedmiotowego oraz podmiotowego. Wykorzystując intuicyjnie odkryte podobieństwa czy wzajemne relacje, stworzymy opis/narracje rozeznaczonych analogii, tworząc tym samym hipotezy wyjaśniające. Tym, co założone (znane) są już opracowane modele jako zbiory zdań uznanych za prawdziwe, a tym, co nowe, będą hipotezy wyjaśniające, zasadzające się na tym, co znane<sup>423</sup>. Celem tych działań nie jest dowodzenie czy poznawanie, ale wyjaśnianie<sup>424</sup>.

## Perspektywa przedmiotowo-podmiotowa

Przyjęta w niniejszej pracy zasada metodyczna wnioskowania przez analogię pozwala wielokrotnie wykorzystywać regułę przedstawioną na rys. 2<sup>425</sup>. Przypomnijmy, że zasadą tworzenia modeli teoretycznych w naukach jest opieranie się na czymś znanym, a dzięki analogii uzyskuje się nowe odniesienia, które gromadzą wiedzę lub dają nowe twórcze skojarzenia czy konfiguracje. Na początek warto się zastanowić nad tym, w jaki sposób model «przestrzeni eklezjalnej» sam w sobie otwiera się na ujęcia podmiotowe, czyli reprezentuje to, co już znane.

Tłem i przestrzenią odniesienia dla modelu «przestrzeni eklezjalnej» jest historia zbawienia, która ujawnia się w historii powszechnej. W jej ramach na pierwszy plan, w próbie wydobywania czynników ludzkiego doświadczenia, wysuwają się trzy idee ogólne są to: powszechna wola zbawcza Boga Stwórcy, prymat łaski Bożej w życiu człowieka i dynamiczna koncepcja Kościoła

<sup>423</sup> Podstawy teoretyczne takiego postępowania zostały opisane w: *Sposoby ujęcia problematyki*, s. 46 nn. niniejszej pracy.

<sup>424</sup> Por. Kazimierz Ajdukiewicz, *Logika pragmatyczna*, dz. cyt., s. 149–151 oraz *Wyjaśnianie jako cel działań metodycznych*, s. 60 nn. niniejszej pracy.

<sup>425</sup> Por. s. 54.

jako Ludu Bożego<sup>426</sup>. Na zasadzie wnioskowania przez analogię możemy odnieść te trzy idee ogólne do przyjętych pojęć granicznych (rys. 9. Ogólny schemat przestrzeni eklezjalnej) i skojarzyć odpowiadające sobie terminy. Efekt przyjętej analogii przedstawia rys. 20 (Idee ogólne doktryny chrześcijańskiej). Postulujemy, iż przyjęta analogia pozwoli na wprowadzenie ujęcia podmiotowego w modelu «przestrzeni eklezjalnej».

Obraz i podobieństwo	➔ Prymat łaski Bożej w życiu człowieka
Historia – czas – proces	➔ Dynamiczna koncepcja Kościoła jako Ludu Bożego
Zwołanie Boże	➔ Powszechna wola zbawcza Boga Stwórcy

Rys. 20. Idee ogólne doktryny chrześcijańskiej

Przyjęta analogia pozwala na odwołania do obrazów biblijnych uwzględniających proces współpracy człowieka z niezasłużoną łaską. Związane jest to z odniesieniem do pojęć obraz – *celem*; צלם; *eikon*; εἰκοὼν oraz *podobieństwo* – *demut*; דמוּת; *homoiosis*; ὁμοίωσις<sup>427</sup>. Ich treść niesie przekonanie, oparte na Objawieniu, że w życiu człowieka pierwszym odniesieniem jest relacja z Bogiem i Jego skierowanie ku człowiekowi, jako że jest zawsze Bogiem wiernym swojej obietnicy. To, co czyni człowiek lub «osoba» społeczna, co później może być zinterpretowane jako doświadczenie, zawsze jest odpowiedzią i tego typu przed-założenie daje nam przyjęta analogia. Metoda integralna musi w każdym ujęciu przedmiotu badań ten «fakt» mieć na uwadze, wprowadzając konkretne antropologie rozeznane dzięki działaniom w ramach modelu «dzieła otwartego». Obecnie zanalizujemy, jakimi drogami model «dzieła otwartego» może przenikać w model «przestrzeni eklezjalnej», rozpatrując konkretny przykład odnoszący się do współczesnej sytuacji religijnej człowieka jako adresata Bożego Objawienia.

Zgodnie z przyjętymi warunkami granicznymi naszych badań, refleksje nad życiem i doświadczeniem zinterpretowanym jako «dzieło otwarte»<sup>428</sup>,

<sup>426</sup> Idee te wybrzmiały niezwykle jasno w dokumentach Soboru Watykańskiego II, szczególnie w odniesieniach dotyczących ekumenizmu i dialogu międzyreligijnego (Franciszek Solarz, *Sobór Watykański II a religie niechrześcijańskie. Rozwój refleksji teologicznej nad stosunkiem Kościoła do religii niechrześcijańskich w dokumentach Soboru Watykańskiego II*, dz. cyt.; *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, nowe tłumaczenie, Poznań, Pallottinum 2002.) Pownownie należało je wypowiedzieć, jako kontekst *Deklaracji Dominus Jesus*, por. Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja Dominus Iesus. O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, [online], [dostęp 12.02.2010], dostępne w WWW, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/dominus\\_iesus.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/dominus_iesus.html)

<sup>427</sup> Por. obraz, *celem*; צלם, *eikon*; εἰκοὼν oraz *podobieństwo*, *demut*, דמוּת, *homoiosis*; ὁμοίωσις, opisujące kondycję człowieka w relacji z Bogiem. Por. s. 106–107 niniejszej pracy.

<sup>428</sup> Pojęcie dzieła w obecnych przedstawieniach może być w takim samym stopniu rozumiane jako efekt działań lub trwający proces, którego podmiotem są indywidualna lub społeczna «osoba».

w sposób pośredni lub bezpośredni, wpisane są w przestrzeń zawierającą się pomiędzy biblijną antropologią wydobytą z Księgi Rodzaju (1, 26) a rozumieniem człowieka jako tego, który jest powołany, by żyć w *Bożym zgromadzeniu* – q<sup>e</sup>hal el, אֱלֹהִים<sup>429</sup>, które stanowią granice modelu «przestrzeni eklezjalnej». Przyjęta, jako tło, metoda historiozbowcza pozwala na podkreślenie czasowego odkrywania objawiającego się Boga w historii Narodu Wybranego, a dynamiczna koncepcja Ludu Bożego pozwala na interpretację dziejów jako tych, które umożliwiają rozpoznanie relacji Bóg – stworzenie – człowiek – Lud Boży<sup>430</sup>.

Oznacza to, że wprowadzanie ujęcia podmiotowego umożliwiające zostało przez odniesienie do dynamicznie rozumianych początków istnienia człowieka, jak i procesów dążenia ku temu, by człowiek wraz z innymi stał się zwołaniem Bożym<sup>431</sup>. Możemy stwierdzić, iż przyjęte idee graniczne i ich analogie (rys. 20) z jednej strony podkreślają ludzką indywidualną tożsamość w jej czasowym stawaniu się sobą przed Bogiem, a z drugiej strony obejmują pełną napięć konieczność życia we wspólnocie i to takiej, której celem ostatecznym jest oddanie czci Bogu właśnie poprzez życie społeczne<sup>432</sup>. Dzięki przyjętej analogii ujawniają się te same zasady interpretacyjne powszechnej woli zbawczej Boga Stwórcy, prymatu łaski Bożej w życiu człowieka i «osoby» społecznej oraz dynamiczna koncepcja Kościoła jako Ludu Bożego, która może się realizować tylko dzięki indywidualnemu wzrastaniu jego członków<sup>433</sup>. Skonstruowana siatka odniesień dla interpretacji ludzkiego doświadczenia wpisana w model «przestrzeni eklezjalnej» dotyczy jego ogólnej kondycji, uświadomionej dla chrześcijan, nieuświadomionej dla wyznawców innych religii, lub uświadomionej, ale w formie niezgody czy opozycji. Wprowadzanie indywidualnego ludzkiego doświadczenia w tak szerokiej perspektywie w model «przestrzeni eklezjalnej» jest konieczne jako tło badań, jednak w szczegółowych podejściach nie wydaje się płodne badawczo. W tak rozległych granicach prawie każde przeżycie,

<sup>429</sup> Por. s. 107–108 niniejszej pracy.

<sup>430</sup> Por. Teresa Stanek, *Dzieje jako teofania. Wewnątrzbiblijna interpretacja i jej teologiczne konsekwencje*, dz. cyt.

<sup>431</sup> Por. Teresa Stanek, *The Failure and Suffering of God*, w: *Phenomena of Crisis. The Paschal Dimension of Suffering*, red. Elżbieta Kotkowska i inni, seria Maneat Quaestio, Poznań, WT UAM 2006, s. 269–289.

<sup>432</sup> Już teraz pozwolimy sobie na stwierdzenie, iż przyjęta siatka odniesień badawczych nie odbiega od poglądów i przekonań francuskiej filozofki, szczególnie przedstawionych w jej ostatnim niedokończonym dziele *Zakorzenie*, w: *Dzieła*, s. 929–1103; oraz niepełne tłumaczenie w: *Zakorzenie i inne fragmenty...*, s. 176–315.

<sup>433</sup> W tym miejscu warto się odwołać do przeprowadzonego ćwiczenia uzasadniającego przyjęcie metod opartych na myśleniu modelowym. Powstały tekst staje się narracją opisywanych relacji. Por. s. 97–98 niniejszej pracy.

a nie tylko doświadczenie, mogłoby być uznane za *locus theologicus*<sup>434</sup>. Sprzyjałoby raczej relatywizacji istotnego przesłania doktryny chrześcijańskiej.

### Opozycja obserwowalne – nieobserwowalne

Konieczne staje się ściślejsze dookreślenie w ramach modelu «prze-strzeni eklezjalnej» wyznaczników ludzkiego doświadczenia, czyli stworzenie biegunowego napięcia pomiędzy tym, co najbardziej ogólne, a tym, co da się wyodrębnić (metodycznie) jako szczegółowe. Możliwe jest to poprzez zastosowanie zasad myślenia modelowego, które pozwala zauważyć i interpretować obiekty szczegółowe z odniesieniem do całości. Jako kryterium dookreślające i ukazujące nowe perspektywy badawcze wydaje się, iż warto wyodrębnić opozycję obserwowalne – nieobserwowalne. Dzięki przyjęciu tej opozycji stworzymy opis biegunowego napięcia pomiędzy powszechną wolą zbawczą a koniecznością związania życia potrójnym węzłem wiary, sakramentów i posłuszeństwa, pomiędzy obiektywnie istniejącym Objawieniem (ujęcia przedmiotowe) a subiektywną odpowiedzią człowieka (ujęcia podmiotowe). Przyjęta biegunowość dookreśla możliwą do zbadania przestrzeń, nie likwidując odniesienia do tego, co nieobserwowalne, ponieważ jako przed-sądy muszą być uwzględnione oba bieguny. Uzasadnieniem przyjętej opozycji, jako przykładu włączania podmiotowości w przedmiotowe ujęcia, jest obserwowalny fakt, iż współcześnie wiele osób poszukuje potwierdzenia wartości swego życia poza zinstytucjonalizowanymi formami religijnymi, odcina się, mimo przyjęcia chrztu, od życia sakramentalnego czy posłuszeństwa w wierze<sup>435</sup>. Jakkolwiek nie będziemy w tej pracy zajmowali się diagnozą współczesnej kondycji religijnej, to ma ona wpływ na podejmowany kierunek badań i warto zwrócić uwagę, że poszukiwanie narzędzi ba-

<sup>434</sup> Dzięki temu wywodowi udało się wykazać, że zbyt pojemne i niezbyt śmiałe modele nie niosą w sobie potencjału badawczego, jakkolwiek są potrzebne jako graniczne płaszczyzny odniesienia.

<sup>435</sup> Współczesne diagnozy kondycji społecznej chrześcijaństwa w krajach europejskich pokazują, że ta opozycja może pomóc zrozumieć i stworzyć narzędzia opisujące sytuację człowieka XXI wieku. Nie na darmo odwoływaliśmy się w pierwszym etapie konstrukcji modeli badawczych do socjologii religii Thomasa Luckmanna. Podobne diagnozy tworzy Peter Berger (*Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, tłum. Włodzimierz Kurdziel, Kraków, Zakład Wydawniczy „NOMOS” 2005); czy Jose Casanova (*Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. Tomasz Kunz, Kraków, Zakład Wydawniczy „NOMOS” 2005), a o kondycji człowieka jako zagubionego bez poczucia sensu i potrzeby wspólnoty pisze Charles Taylor (*Oblicza religii dzisiaj*, dz. cyt.) Ostateczna diagnoza wielu naukowców i myślicieli brzmi, że człowiek czuje potrzeby religijne, ale niekoniecznie chce je realizować w zinstytucjonalizowanych religiach przedkładając własny indywidualizm nad wymagania wspólnoty czy społeczeństwa. W wymiarze religijnym jest to zaprzeczenie ludzkiego powołania do bycia społecznością opisaną pojęciem qahal el.

dawczych ma związek z obserwowaną rzeczywistością. Dodatkowo przyjęcie opozycji obserwowalne – nieobserwowalne wiąże się z ostatnim członem tytułu niniejszej pracy, *na przykładzie życia i twórczości Simone Weil*.

Niepokoje francuskiej filozofki wobec Kościoła jako instytucji i odmowa przyjęcia chrztu mogą stać się przydatną analogią dla rozpatrywania ludzkiego doświadczenia w czasach obecnych. Jej doświadczenia można zdefiniować jako poza-eklezyjalne<sup>436</sup>, ale nie w przestrzeni powszechnej woli zbawczej, tylko właśnie w obszarze wytworzonym przez opozycję obserwowalne – nieobserwowalne. Ten obszar rozgranicza potrójny węzeł wiary, sakramentów i posłuszeństwa. By określić doświadczenie jako eklezyjalne, muszą być spełnione wszystkie trzy powiązania jako warunek konieczny i dostateczny<sup>437</sup>. Oficjalnie stwierdzony lub głoszony brak jednego z nich pozwala określić ludzkie doświadczenie jako poza-eklezyjalne z silnym dopowiedzeniem, że chodzi o relację z instytucjonalnym wyrazem Kościoła. Jest to oczywiście założenie metodyczne powstałe w określonym celu badawczym. Interesuje nas tylko jego praktyczna, na danym etapie badań, wartość<sup>438</sup>. Jako przykład można przytoczyć życie i twórczość Simone Weil, które definiujemy właśnie jako poza-eklezyjalne, czyli dziejące się poza widocznymi strukturami Kościoła. Wynika to z faktu, iż Simone Weil nie przyjęła chrztu z przyczyn dla siebie ważnych. Tak zdecydowała, nie mogąc uzgodnić intelektualnie tego, czego pragnęła w Kościele, z tym, co ją według jej przekonań tam czekało. Jednak sama uważała, że jej związek z religią chrześcijańską jest głęboki i ścisły. Z przekonaniem powtarzała: *Urodziłam się, jeżeli można tak powiedzieć, wyrosłam i ciągle trwam w duchu chrześcijańskim*<sup>439</sup>.

Przechodząc na poziom rozważań bardziej ogólnych, można powiedzieć, że jest to diagnoza sytuacji Europejczyków kontestujących wiarę chrześcijańską, ale wyrosłych w kulturze, której presupozycje są w tej wierze osadzone, choć coraz częściej nieuświadomiane. Dlatego jako przykład wprowadzania ujęcia podmiotowego w ujęcie przedmiotowe przyjęliśmy analizę analogii przedstawionej na rys. 20 oraz opozycję obserwowalne –

<sup>436</sup> Opis utworzonego pojęcia przedstawiono szczegółowo w: Elżbieta Kotkowska, *Warunki interpretacji pojęcia „doświadczenie poza-eklezyjalne” w świetle dokumentów Soboru Watykańskiego II*, dz. cyt.

<sup>437</sup> Ponownie należy podkreślić, że przy tak skonstruowanych procedurach badawczych określenie poza-eklezyjalne nie oznacza wykluczenia możliwych dróg docierania Boga do tych, którzy będąc poza widzialnymi strukturami, mogą wobec Boga być bliżej niż Ci, którzy są w takim związku z Kościołem. Ten problem tutaj sygnalizujemy, jako obecnie wykraczający poza zakreśloną problematykę dziedzinę pracy.

<sup>438</sup> W tym etapie badań ukazuje się silnie użyteczność modeli jako reprezentacji rzeczywistości, nie w pełni adekwatnych użytecznych fikcji.

<sup>439</sup> *Autobiografia*, w: *Dzieła*, dz. cyt., s. 692.

nieobserwowalne wpisana w model «przestrzeni eklezjalnej». Przedstawioną problematykę, która domaga się zarówno ujęcia przedmiotowego, jak i podmiotowego można sprowadzić do następujących kwestii.

1. W jakich warunkach ludzkie przeżywanie świata, poprzez relacje z otaczającą rzeczywistością, sobą, innymi prowadzi ku odkrywaniu transcendencji i dalej recepcji Objawienia?

Pytanie to prowadzi ku bardziej szczegółowym zagadnieniom związanym z zakresem «przestrzeni eklezjalnej». Przyjęcie, iż kategoria doświadczenia poza-eklezjalnego zostaje w sposób wyraźny włączona w proces badawczy wprowadza w problematykę z zakresu relacji łaski Bożej i ludzkiej wolności<sup>440</sup> i pozwala sformułować dalsze pytania.

2. Czy i na jakiej podstawie można mówić o relacjach doświadczenia ludzkiego spoza obserwowalnej przestrzeni eklezjalnej w stosunku do Objawienia?

3. Jak można docenić/ocenić doświadczenie (przeżyte i zinterpretowane) jako ważne dla Kościoła i nie «chrystianizować» go? Na jakiej podstawie można określić takie doświadczenie (w jego odrębności i wolności) jako *locus theologicus*?

4. Czy taki sposób widzenia wspólnoty Kościoła pokazuje bardziej fundamentalną zasadę jego istnienia – Kościół to jest miejsce teologiczne, w którym okazuje się, że jest nas więcej?

Przyjmując analogie przedstawione na rys. 20 i odnosząc się do pytań postawionych wyżej, należy stwierdzić, że również, «dzieła otwarte»<sup>441</sup> powstające dzięki osobom czy «osobom» społecznym poza widocznymi strukturami Kościoła mogą stać się ważnymi dla Kościoła i może nie tylko jako «ziarna prawdy».

Na tym etapie metodycznego rozeznania nie możemy rozwinąć tych pytań, ale możemy wskazać, że nieocenione w tym względzie jest nauczanie Kościoła zawarte w dokumentach Soboru Watykańskiego II, a szczególnie

---

<sup>440</sup> Jest to aporia w chrześcijaństwie silnie przeżywana. Jej siła zależy od przyjętych modeli interpretacyjnych relacji Bóg – człowiek – «osoba» społeczna. Por. Tomasz Węclawski, *Teologia łaski i wolności. W poszukiwaniu zasady dziejów zbawienia*, TP, nr 21, 2003, [online], [dostęp 31.07.2010], dostępne w WWW, <http://www2.tygodnik.com.pl/wydarzenia/dni-tischner/dni03.php>; wątek ten jest już obecny w tradycji Kościoła; jej świadkami są Ojcowie; por. Elżbieta Kotkowska, *Nauczanie św. Grzegorza z Nyssy o Wszechmocy Bożej na podstawie IN ILLUD: TUNC IPSE FILIUS*, „Vox Patrum”, t. 47, nr 24, 2004, Lublin 2005, s. 511–525; tenże, *Teologia łaski i wolności w nauczaniu św. Grzegorza z Nyssy*, w: *Teologia Patrystyczna*, red. Bogdan Czesz, t. 3, Poznań, Wydawnictwo WT UAM 2006, s. 143–160.

<sup>441</sup> Przypomnijmy, że jako «dzieło» możemy określić wszystkie efekty ludzkich działań, które dadzą się wpisać w opisanie w modelu doświadczenia faktory. Zakres tych «dzieł» może być bardzo szeroki – od twórczości artystycznej, przez naukową po działalność społeczną czy charytatywną.

w dokumentach odnoszących się do religii niechrześcijańskich<sup>442</sup>. Szczegółowa analiza możliwości «dzieł» ludzkich, również tych, które nie są związane potrójnym węzłem wiary, sakramentów i posłuszeństwa, może być w tym kontekście rozwijana i stać się pomocną w dialogu ekumenicznym czy międzyreligijnym.

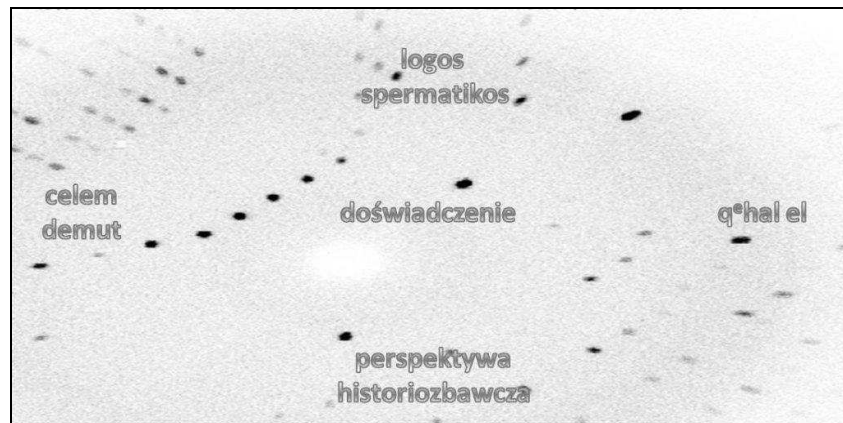
### Relacyjność jako podstawa ujęcia integralnego

Kolejną drogą umożliwiającą wprowadzenie do ujęcia przedmiotowego ujęć podmiotowych jest zgoda na przedmiot badań, jakimi mogą się stać relacje pomiędzy jednostką a wspólnotą/społecznością. Te relacje silnie ujawniają się jako punkt wyjścia ku określeniu przestrzeni «wzajemnego oddziaływania». Postulat upodmiotowienia metody historiozbawczej włączonej w modele «przestrzeni eklezjalnej» prowadzi od problematyki wspólnoty do jednostki, natomiast konieczność uwzględnienia szeroko rozumianego środowiska życia jednostki z silną koniecznością prowadzi od problematyki jednostki do wspólnoty/społeczeństwa. By te relacje dobrze opisać w dalszych przedstawieniach przyjmujemy, że jednostkę określającą swoją samoświadomość poprzez relacje ze światem, sobą, drugim i transcendencją będziemy krótko określać jako JA. To JA jest dynamiczną «własnością» człowieka określającą jego samoświadomość i stającą się w czasie oraz w przestrzeni realną rzeczywistością. Realizuje się to «JA» w procesie ku temu, co zostało wybrane jako cel. Kształtowanie tożsamości podlega określonym prawom, metodycznie określonym jako trajektorie wyznaczające drogi działania opracowane w ramach modelu «dzieła otwartego». Nie rozstrzygamy teraz, czy zwrot kierunków działania jest ku Prawdzie czy pomyłce, ponieważ zasady, ale nie efekty, określające to dynamiczne stawanie dadzą się opisać tym samym instrumentarium badawczym. Wpisują się w tę samą przestrzeń wspólną pomiędzy modelami «przestrzeni eklezjalnej» i «dzieła otwartego». Należy mocno podkreślić, iż jako założenie podstawowe, przyjmujemy odniesienie do Objawienia Bożego odczytanego we wspólnocie Kościoła i przedstawionego oficjalnie w jego nauczaniu, mimo licznych odniesień interdyscyplinarnych tego założenia nieuwzględniających. Społeczność odpowiedzialną za treści Objawienia oraz jej oddziaływania na świat i indywidualne «JA» będziemy określać terminem «WSPÓLNOTA». To założenie wyznacza warunki możliwości przyjęcia konkretnych antropologii, czy koncepcji socjologicznych, wśród wielości propozycji. Jako niezgodne z doktryną chrześcijańską odrzucamy te modele czy schematy interpretacyjne, które uniemożliwiają wprowadzenie relacji pomiędzy tym,

<sup>442</sup> Por. Franciszek Solarz, *Sobór Watykański II a religie niechrześcijańskie. Rozwój refleksji teologicznej nad stosunkiem Kościoła do religii niechrześcijańskich w dokumentach Soboru Watykańskiego II*, Kraków, Poligraficzny Zakład Usługowy „DRUKMAR” 2005; *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje, nowe tłumaczenie*, Poznań, Pallottinum 2002.

co obserwowalne, poznawalne rozumem, intelektem czy intuicyjnie, a niepoznawalną w pełni rzeczywistością transcendentną<sup>443</sup>. Odrzucamy również te, które zbyt optymistycznie patrzą na naturę ludzką, pomijając milczeniem silne oddziaływanie przestrzeni określonej jako grzech pierworodny<sup>444</sup>. Skupimy się na badaniach relacji «JA - WSPÓLNOTA», jako przedmiocie badawczym, analizując jej potencjał badawczy w dookreślaniu ujęcia integralnego w teologii fundamentalnej.

Podobnie jak w poprzednich częściach, również obecnie w dookreślaniu warunków brzegowych opracowywanego obszaru «wzajemnych oddziaływań», wspinamy się po spirali, by za każdym razem spojrzeć na problem z nowej perspektywy, która uwzględnia kolejno dodawane elementy czy punkty widzenia. W pierwszym przybliżeniu przeanalizujemy, co daje umieszczenie ludzkiego doświadczenia w już opracowanej siatce dynamicznych relacji pomiędzy stworzeniem człowieka *na obraz i podobieństwo* (*celem i demut*) (Rdz 1,26) a powołaniem go do życia we wspólnocie (*qahal el*), której działania realizują obecność Boga wśród ludzi. Umieszczenie w «przestrzeni eklezjalnej» modelu «dzieła otwartego», a mówiąc prościej ludzkiego doświadczenia, pozwala zauważyć, że pierwszy z nich może w pełni zawierać drugi. Poprzez ten zabieg obie rzeczywistości otrzymują niejako dopowiedzenie pozwalające odkryć większą głębię użytych pojęć (por. rys. 21).



Rys. 21. Kategoria doświadczenia wobec pojęć granicznych

Analizując ludzkie doświadczenia w odniesieniu do granic «przestrzeni eklezjalnej», w perspektywie relacji JA - WSPÓLNOTA, dopuszczalnych jest wiele interpretacji.

<sup>443</sup> W podobny sposób postępowali św. Ireneusz z Lyonu i św. Justyn Męczennik.

<sup>444</sup> Por. Karl Rahner, Herbert Vorgrimler, *Grzech pierworodny*, w: tenże, *Mały słownik teologiczny*, tłum. Tadeusz Mieszkowski, Paweł Pachciarek, Warszawa, PAX 1987, kol. 134-136.



Przedstawiony schemat można zinterpretować następująco. Do istoty zwołania Bożego należy nie tylko znajdowanie się na jednym, teologicznie rozumianym, miejscu, ale w tym samym stopniu relacje, które wskazują na Bożą obecność. W tym zwołaniu realizują się cele wertrykalne i horyzontalne. Celem zgromadzenia jest również unikanie czy likwidowanie takich wzajemnych odniesień, które zacierają, zamazują Bożą obecność wśród ludzi. Sprawiedliwe relacje społeczne są w tym zgromadzeniu nie mniej ważne niż organizowanie kultu<sup>445</sup>. Tylko dzięki współzależnym działaniom, w obszarze relacji społecznych i kultu, może «zgromadzony lud» poprzez rytury sprawowane we wspólnocie stać się widzialnym znakiem Bożej obecności i jednocześnie przestrzenią doświadczenia religijnego. Tylko w tej przestrzeni (uświadamianej lub nie) człowiek przeżywa swoje odniesienie do Boga, które staje się dzięki temu bezpośrednie i naoczne<sup>446</sup>. Interpretację tej złożonej rzeczywistości ułatwia przyjęcie w opisie, iż są to biegunowe odniesienia pomiędzy «JA» a «WSPÓLNOTĄ». Są to wzajemnie silne oddziaływania i ich dookreślanie również nie obędzie się bez obustronnie zależnych terminów. Można powiedzieć, iż obie rzeczywistości są biegunami większej relacyjnej rzeczywistości, opisaną przez Josepha Ratzingera w analogii przenikających się obrazów Maryi i Kościoła<sup>447</sup>. Obecny papież wyraził to w słowach: *Kościół jest antycypowany w Maryi, w Maryi jest osobą i na odwrót, Maryja nie jest wyizolowanym i zamkniętym w sobie indywidualium, lecz nosi w sobie całą tajemnicę Kościoła. Osoba nie jest rozumiana indywidualistycznie jako coś zamkniętego, a wspólnota nie jest pojmowana kolektywistycznie jako coś apersonalnego. Obie rzeczywistości są nierozdzielne i przechodzą jedna w drugą*<sup>448</sup>. Papież podał w tym opisie metodologiczne tło dla naszych metodycznych działań w poszukiwaniu zasad ujęcia integralnego w metodzie teologicznofundamentalnej.

Myślą przewodnią przytoczonego cytatu jest fakt, iż człowiek wobec wspólnoty, jak i wspólnota wobec człowieka to dwie rzeczywistości rozróż-

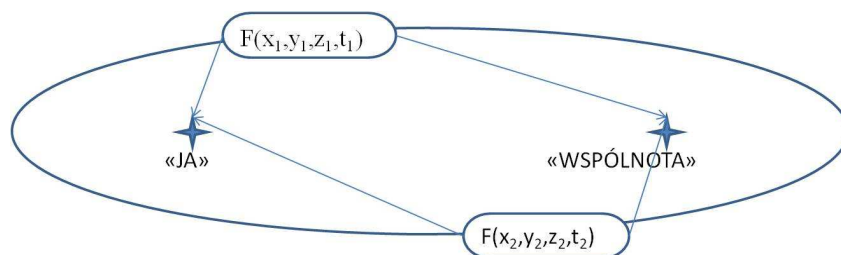
<sup>445</sup> Por. interpretację Pawła VI przypowieści o zaproszonych na ucztę (Mt 22, 1-14). Ludzie tam są sobie oddani nawzajem dzięki Bożej miłości. Paweł VI, *Kościół zgromadzeniem wezwanych przez Boga. Przemówienie podczas Audiencji generalnej – 2 VI 1964*, w: tenże, *Trwajcie mocni w wierze*, t. 1, Kraków 1970, [online], [dostęp: 07.07.05] dostępne w WWW: [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel\\_vi/audiencje/ag\\_02061964.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/audiencje/ag_02061964.html)

<sup>446</sup> Andrzej Szostek, *Dyskusja*, w: *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym*, dz. cyt., s. 134.

<sup>447</sup> Opis proponowany przez Josepha Ratzingera dotyczy rzeczywistości Kościoła, ale jak już wykazaliśmy wyżej, zasady interpretacji tworzenia się z sumy jednostek czegoś więcej, opis ich emergentnego charakteru może być, przy pewnych założeniach, zastosowany zarówno do opisu wspólnoty eklezjalnej, jak i organizacji uczącej się; tym samym, co do zasady proponowany relacyjny model ma szersze niż tylko religijne odniesienia. Por. cytat i jego analogię s. 97–98.

<sup>448</sup> Joseph Ratzinger, *Eklezjologia Konstytucji dogmatycznej o Kościele Lumen gentium*, dz. cyt. Radykalną konsekwencją przyjęcia dynamicznego obrazu wzajemnie przenikających się rzeczywistości Maryi i Kościoła jest określenie Matki Chrystusa jako «pierwsze tabernakulum». Por. Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharistia*, dz. cyt., pkt 55. Por. też Tomasz Węclawski, *Królowanie Boga. Dwa objaśnienia wyznania wiary Kościoła*, dz. cyt., s. 184–193.

nialne, ale nierozdzielne<sup>449</sup>. Każda z nich zachowuje swoją specyfikę, ale żadnej nie można określić do końca, jako wyizolowanej całości. Odcięcie relacyjności (współ-przenikania) stawia badacza wobec ułudy, czy nawet pomyłki. Jedynie ze względów metodologicznych, przy opracowywaniu modelu «przestrzeni eklezjalnej» oraz modelu «dzieła otwartego», konieczne było jakby rozdzielenie obu rzeczywistości. To metodyczne rozdzielenie stało się punktem oparcia, by we wnioskach podsumowujących powrócić do całościowego opisu ich wzajemnych i koniecznych zmiennych i dynamicznych relacji. Również tu schemat graficzny może być pomocą w uwzględnieniu wieloaspektowej rzeczywistości. Pomaga uporządkować prawidłowości i wykryć nowe interpretacje opisujące relacyjne życie człowieka w świecie (rys. 22).



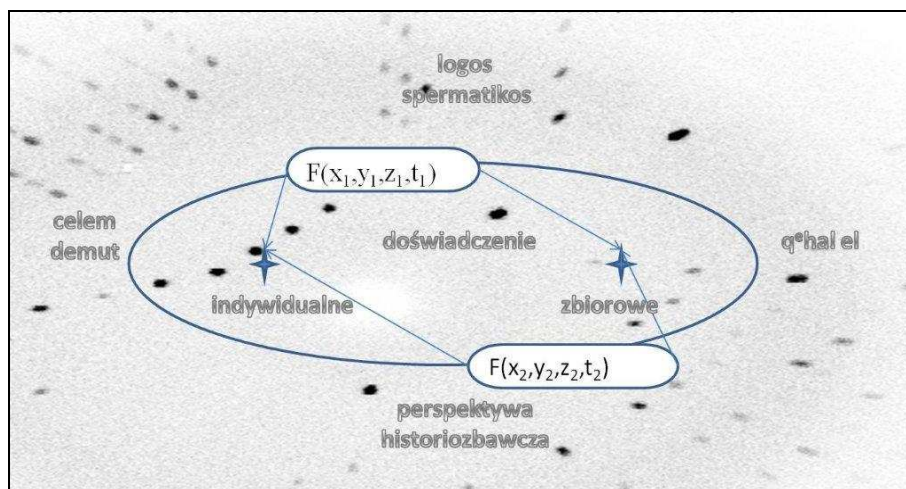
Rys. 22. Dynamiczne biegunowe napięcie w relacji JA - WSPÓLNOTA

Tworząc opis schematu należy zwrócić uwagę, iż elipsa powstaje jako figura wokół dwóch ognisk, w naszym przypadku «JA» i «WSPÓLNOTA». Ich współzależność w powstawaniu figury jest nierozzerwalna, podobnie jak relacja pomiędzy tym, co indywidualne a tym, co wspólnotowe. Każdy punkt elipsy powstaje jako wynik oddziaływania tego, co dzieje się źródłowo w każdym z biegunów. Przedstawione to zostało w formie funkcji zależnej o zmiennych czasoprzestrzennych,  $F(x_1, y_1, z_1, t_1)$  oraz  $F(x_2, y_2, z_2, t_2)$ . W trakcie konstruowania narzędzi badawczych podkreślaliśmy fakt, że poszukujemy takich, które będą konsekwentnie ujmowały rzeczywistość obiektywnie otaczającą człowieka z uwzględnieniem relacyjności. Chodziło o uchwycenie w procesie badawczym zmienności i o przyjęcie tejże relacyjności jako podstawy badań. Przyjęcie biegunowego napięcia jako podstawy badań pozwala zadbać o zrównoważenie i zharmonizowanie relacji pomiędzy czynnikiem indywidualnym a czynnikiem wspólnotowym, ponieważ badana relacyjność została wpisana w warunki brzegowe wyznaczone przez odniesienie do biblijnego aktu stworzenia oraz do określonego już w nim celu istnienia człowieka we wspólnocie.

<sup>449</sup> Por. Ja - Wspólnota. Perspektywa teologii fundamentalnej, dz. cyt., a szczególnie Czesław Bartnik, *Osoba indywidualna i „osoba” społeczna*, s. 13-21.

Zestawiając oba powstałe w tym paragrafie schematy (rys. 21 oraz rys. 22) należy podkreślić, że przyjęcie pojęć *obraz i podobieństwo* (*celem i demut*) oraz *zwołanie Boże* (*q'hal el*) wyznacza dialektyczną przestrzeń oddziaływań, czyli tworzy siatkę dynamicznych odniesień, które będą dla nas użytecznymi odwołaniami, pozwalającymi spojrzeć na wzajemne oddziaływanie indywidualnego «JA» i «WSPÓLNOTY», w której człowiek jest zakorzeniony lub żyje w niej z wyboru.

Pojęcia graniczne, osadzone w odczytanym Objawieniu, już w trakcie konstrukcji modelu «przestrzeni eklezjalnej» poszerzyliśmy o interpretację wziętą z tradycji Kościoła pierwszych wieków. Zarówno pojęcie *logos spermatikos*, jak i osadzona w czasie historycznym teologiczna interpretacja dziejów św. Ireneusza z Lyonu, wiążą pierwotne pojęcia, interpretując życie ludzkie jako zadanie w osiągnięciu wyznaczonego celu, jako realizację obietnicy. Zadanie człowieka zostało określone jako proces zakładający ciągłą zmienność zarówno w doświadczaniu samego siebie, jak i w relacjach z innymi. Opierając się na wnioskach teologicznych z Objawienia można powiedzieć, iż fenomen religii chrześcijańskiej polega na nierozzerwalnym związku pomiędzy indywidualnym doświadczeniem Boga w więzi z otaczającym światem (w tym z ludźmi) a doświadczeniem Boga w aktach rytualnych i w kulcie<sup>450</sup>. Taką treść niesie w sobie rozpatrywanie ludzkiego doświadczenia w perspektywie początku, jak i ostatecznego celu, co można przedstawić obrazowo, tak jak na rys. 23, uzupełniając zaproponowany wcześniej schemat z rys. 21.



Rys. 23. Doświadczenie w «polu» Bożego oddziaływania

<sup>450</sup> Por. Teresa Stanek, *Dzieje jako teofania wewnątrzbiblijna interpretacja*, Poznań, WT UAM 2005, s. 222; tenże *Rytuał – pamięć – wspólnota*, w: *Wstęp do teologii. Materiały do ćwiczeń*, red. Elżbieta Kotkowska, dz. cyt., s. 23–34.

Odniesienie do relacji JA - WSPÓLNOTA nie zostało narzucone *a priori*. W prowadzonym procesie poznawczym wyniknęło ono z pewnej konieczności, co pozwala na uwiarygodnienie przyjęcia relacyjności jako przedmiotu badawczego. Istnieje pewna nieufność części badaczy wobec przyjęcia zmienności jako podstawy badań, szczególnie w teologii, gdzie niezmiennosc i wiekuistość są atrybutami Boga. Umieszczanie Boga jako «przedmiotu» badawczego na jednym z biegunów relacji, która jest głównym przedmiotem badawczym, nie zawsze jest akceptowalne<sup>451</sup>. Jeżeli jednak ponownie przyjrzymy się tłu tego schematu, które<sup>452</sup> poprzez myślenie analogiczne obrazuje «pole Bożego oddziaływania», możemy powiedzieć, że stworzona przez Boga przestrzeń i czas są miejscem Jego «wołania». Są obszarem ciągłych relacji pomiędzy Bożą łaską a ludzką wolnością realizującą się w biegunowym napięciu JA - WSPÓLNOTA. Jest to przestrzeń historiozbawcza, doświadczalnie niedookreślona, domagająca się interpretacji.

Interpretacja zawsze powinna odpowiadać aktualnemu stanowi wiedzy i osiągnięć kultury człowieka, stąd przykładowe ukazanie dwóch możliwych jej kierunków w postaci nauczania św. Ireneusza z Lyonu lub św. Justyna Męczennika. Schemat obrazuje najbardziej ogólny zarys koniecznych odniesień, w który wpisuje się przestrzeń «wzajemnych oddziaływań» pomiędzy modelami «przestrzeni eklezjalnej» i «dzieła otwartego». W tej przestrzeni działań integralnych będzie możliwe określenie warunków możliwości przyjęcia ludzkiego «dzieła otwartego» jako *locus theologicus*. Tłem określonym jako przed-założenie naszych badań jest Boża relacja ze stworzeniem (łaska) jako niezmienna wola zbawcza i jej prymat w życiu człowieka. To Boże wychodzenie ku stworzeniu może zostać zinterpretowane jako pole ciągle oddziaływania, które trzeba rozpoznać; ono się objawia/ujawnia nie bez ludzkiego wysiłku. Rozpoznane i zaakceptowane we wspólnocie, jako Boże działanie/Objawienie<sup>453</sup>, zostaje w pamięci «osoby» społecznej<sup>454</sup> jako fakt ontologicznie mocny, stwórczy lub zbawczy.

Z perspektywy modelu przestrzeni eklezjalnej poszukiwana przestrzeń «wzajemnego oddziaływania» zasadza się na relacji JA - WSPÓLNOTA i jej nieredukowalności zarówno w historii powszechnej, jak i w historii zbawie-

<sup>451</sup> W perspektywie historiozbawczej niezmiennosc Boga może być utożsamiona z niezmiennym trwaniem Boga przy człowieku z ciągłym skierowaniem/relacją ku niemu, natomiast wiekuistość może być odniesiona do imienia Boga - Starowieczny, ukazujące jego panowanie nad czasem i jako pana dziejów. Por. Dn 7, 9.

<sup>452</sup> Tło jest obrazem oddziaływania promieni rentgena i elementów siatki krystalicznej.

<sup>453</sup> Nie oznacza to, że Boże Objawienie jest zależne od ludzkiej interpretacji, ono jest zawsze pierwotne. Ta interpretacja jest konieczna człowiekowi, by mogła się wytworzyć wspólnota celów zarówno horyzontalnych, jak i wertykalnych.

<sup>454</sup> Biblia jest wyrazem procesu uwiarygodniania «faktów» wydobytych z dziejów jako działania Boga właśnie dzięki relacji «JA - WSPÓLNOTA».

nia. Pozwala na interpretację życia każdego człowieka objętego Bożym planem zbawienia. W ramach tak skonstruowanej przestrzeni badań można również odnaleźć szczególny obszar oddziaływań dla tych, co *nie chodzą z nami* (Mk 9, 38–40; Łk 9, 49–50), dzięki przyjętej opozycji obserwowalne – nieobserwowalne.

## Perspektywa podmiotowo-przedmiotowa

W ujęciu podmiotowo-przedmiotowym dookreślającym podstawy ujęcia integralnego zakładamy jako punkt wyjścia skonstruowany model interpretacyjny ludzkiego doświadczenia – «dzieło otwarte» oraz opracowane wyżej ujęcie przedmiotowo-podmiotowe modelu «wzajemnego oddziaływania». Opracowane tam zasady interpretacji relacji JA – WSPÓLNOTA będą przydatne w obecnym ujęciu i otrzymają pogłębiony aspekt podmiotowy. Poszukujemy więc jakichś wzajemnych odniesień pomiędzy modelami, ujawnionych dzięki skonstruowanym modelom interpretacyjnym. Na bazie orzeczenia doktryny chrześcijańskiej o prymacie łaski Bożej w życiu człowieka i powszechnej woli zbawczej Boga Stwórcy przyjmujemy, że koncepcja Bożego wszechogarniającego wychodzenia ku stworzeniu, jako «pole» oddziaływania, może stać się przestrzenią poszukiwanych dróg przejścia pomiędzy modelem «dzieła otwartego» a modelem «przestrzeni eklezjalnej». Jako drugi czynnik łączący oba modele przyjmujemy koncepcję czasu jako dziejącej się terażniejszości «pomiędzy» pamięcią a oczekiwaniem. Stosując metodyczne sprzężenie zwrotne<sup>455</sup>, łączymy oba odniesienia i możemy stwierdzić, że czas nieodłącznie związany jest z przestrzenią, w której się «toczy» zarówno historia powszechna, jak i zbawienia. Czas, jak i przestrzeń oraz działanie Bożej łaski, opisane jako «pole» Bożego oddziaływania mogą stać się tłem poszukiwań odniesień dla przestrzeni «wzajemnych oddziaływań». Czasoprzestrzenne odniesienie w doktrynie chrześcijańskiej z nieusuwalną koniecznością skierowuje badania ku Passze Chrystusa jako kulminacyjnemu punktowi dziejów, jednostki i «osoby» społecznej, co pozwala odnaleźć punkty styczności z ujętą w modelu «przestrzeni eklezjalnej» metodą historiozbawczą i jej trynitarnym aspektem.

### Trajektorie a «pole» Bożego oddziaływania

Poszukujemy więc możliwych odniesień w skonstruowanych w tej pracy modelach. Przyjmujemy, iż trajektorie ludzkiego bycia w świecie (indywidualnego i społecznego) opisane w modelu «dzieła otwartego» możemy

<sup>455</sup> Por. rys. 1. Sprzężenie zwrotne w powstawaniu interpretacji Bożego Objawienia, s. 51 niniejszej pracy.

połączyć z powszechną wolą zbawczą i jej prymatem w ludzkim doświadczeniu «świata» opisanych w modelu «przestrzeni eklezjalnej». Podstawą tego odniesienia jest stwierdzenie, że Bóg, jako wszechogarniający, jest źródłem i zasadą wszystkich rozpoznanych wzajemnych oddziaływań. Z drugiej strony tak zwane trajektorie rozpoznania tożsamości, inności, warunkujące ludzkie doświadczenie, nie zaistnieją w próżni. Usytuowanie ich w skonstruowanym powyżej schemacie (rys. 23) pozwala na transcendentne dookreślenie warunków, w których dzieją się ludzkie dzieje, z silniejszym akcentem na aspekt podmiotowy badań. Zyskujemy dzięki temu trwałe odniesienie ludzkich decyzji do Bożego «pola» oddziaływania, czyli historiozbawczego działania Boga wobec stworzenia. To ono, w aspekcie stwórczym i zbawczym, określa trajektorie ludzkich przeżyć, myśli i działań. «Pole» Bożego oddziaływania jaśniej ukazuje, że człowiek i «osoba» społeczna oraz ich środowisko są objęte Bożym planem, który realizuje się poprzez historię powszechną w historii zbawienia. W takim ujęciu Bóg jest gwarantem możliwości zaistnienia jakichkolwiek trajektorii. Człowiek czy to w aspekcie indywidualnym, czy społecznym «zanurzony» jest w tym Bożym skierowaniu ku niemu, jako źródle swojego bycia w każdym przejawie uczuć, intelektu i woli<sup>456</sup>. Ten sposób podejścia do analizy zagadnienia wyprowadza ponad aporię interpretacyjną transcendentne – immanentne<sup>457</sup>. Bóg jako stwarzający środowisko życia ludzkiego jest zarazem immanentny, jak i jako cel ludzkich działań transcendentny<sup>458</sup>.

Dzięki opisanym nawiązaniom co do środowiska, w którym konstytuuje się ludzkie JA, możemy zauważyć, że jednocześnie otrzymujemy ściślejsze dopracowanie interpretacji relacji JA – WSPÓLNOTA. W ujęciu podmiotowym, które daje nam model «dzieła otwartego», relacja ta dodatkowo podlega opisowi jako określone trajektorie realizowania się samoświadomości i inności poprzez rozpoznanie w dialektycznym napięciu uznania – nieuznania we wzajemnym oddziaływaniu «JA» i «osoby» społecznej. Schematycznie można to przedstawić tak, jak na rys. 24.

<sup>456</sup> Można powiedzieć, iż ta interpretacja odnosi nas do nauczania greckich Ojców Kościoła, dla których mówienie o człowieku poza relacją do Boga było bezprzedmiotowe. Por. John N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 256–263.

<sup>457</sup> Konsekwencje tak przyjętej, a opartej na historiozbawczej, interpretacji Bożego działania, nie są tematem tej pracy. Jednak ze względów metodologicznych należało ten fakt podkreślić. Obraz Boga w tej koncepcji, tak by nie stracić udzielonych już w teologii odpowiedzi na pytanie *Kim jest Bóg w sobie?*, wymaga teoretycznego dopracowania.

<sup>458</sup> Jedność przeciwieństw w Bogu rozważa pewien typ teologii, którego główną linię interpretacyjną da się wyprowadzić od teologii judeochrześcijańskiej (silny akcent historiozbawczy) poprzez greckich Ojców Kościoła (wykorzystanie filozofii platońskiej) po Mikołaja z Kuzy, którego osiągnięciem metafizycznym na bazie «uczonej niewiedzy» jest twierdzenie, iż Bóg jest «zbieżnością przeciwieństw» (*coincidentia oppositorum*). Por. *O oświeconej niewiedzy*, tłum. Ireneusz Kania, Kraków, Znak 1997; Agnieszka Kijewska, *Mikołaj z Kuzy. Relacje Boga do świata*, w: EK, t. 12, kol. 1004.



Rys. 24. Obszar wspólny projektowanych modeli

Otrzymaliśmy tym samym zasadę metodycznego zbliżania się ku badaniu relacji. Od strony ujęcia przedmiotowego mamy instrumentarium opracowane w ramach modelu «przestrzeni eklezjalnej», a w ujęciu podmiotowym wprowadzamy trajektorie rozpoznania. Trajektorie te, jako wyznaczniki interpretacyjne, są integralną częścią instrumentarium badawczego modelu «dzieła otwartego».

W przyjętych i pokazanych na rysunku odniesieniach ujawnia się, że każda z funkcji  $F(x_1, y_1, z_1, t_1)$  oraz  $F(x_2, y_2, z_2, t_2)$  (rys. 23), obrazujących/opisujących czasoprzestrzenny stan człowieka czy «osoby» społecznej, jest efektem ludzkich decyzji i działań podjętych w warunkach możliwości opisanych przez trajektorie rozpoznania samoświadomości i inności, w przestrzeni zakreślonej dynamicznym napięciem uznania – nieuznania. Tym samym mamy zinterpretowane środowisko ludzkiego przeżywania świata oraz działania, które może zostać rozpoznane jako doświadczenie. Dodatkowo, jako zinterpretowane i trwające w pamięci, może stać się «dziełem otwartym», o którym już zostało orzeczone, iż może być miejscem poznania teologicznego.

Mamy więc pierwszy warunek możliwości przyjęcia ludzkiego «dzieła» jako *locus theologicus* i zasadę ujęcia integralnego. Rozpatrywana w przestrzeni teologicznej rzeczywistość powinna być w określonych relacjach przedmiotowych do przestrzeni zinterpretowanej jako «przestrzeń eklezjalna», jak również musi być w określonych relacjach podmiotowych określonych przez model «dzieła otwartego»<sup>459</sup>. Oznacza to, że granice obszaru wspólnego są wyznaczone nie poprzez opracowywane teorie czy określenia pojęć granicznych, ale poprzez przed-złożenia prowadzącego badania, w jakim aspekcie poszukuje rozwiązania. Badacz ma prawo realizować je-

<sup>459</sup> Uszczegółowienie tej ogólnej procedury badawczej będzie zależało zawsze od poszczególnych rozpatrywanych przypadków. Przykład taki (na ile życie i twórczość Simone Weil może być zinterpretowana jako «dzieło otwarte») zostanie opracowany w drugiej części niniejszej pracy.

den z aspektów; chodzi tylko o świadomość odniesienia do tego, co jest *centrum jedności* teologii w ogóle, a działania modelowe tego typu odniesienia, zarówno przedmiotowe, jak i podmiotowe, niejako automatycznie zapewniają.

Wydaje się, iż dzięki takiemu modelowemu ujęciu unikamy aporii przedmiotowe – podmiotowe w badaniach teologicznych, nadając opisowej aporii aspektowy charakter. Dzięki możliwościom myślenia modelowego wnosimy się ponad ten podział, nie znosząc go, gdyż w szczegółowych badaniach, w każdej z rozpatrywanych przestrzeni, będzie on istniał i odciskał swoje piętno na otrzymanych wynikach. Udało się nam jednak opracować wzajemną zależność i współ-przenikanie obu metodycznych podejść, łącząc tym samym podejście spekulatywne z pragmatycznym, historyczno-narracyjnym, poprzez włączenie relacji badacz – dzieło w ujawniany proces badawczy.

### Interpretacja czasu

Czas jest najpowszechniej przeżywanym fenomenem, i jednocześnie najbardziej nieuchwytnym poznawczo. Jeżeli obserwowany jest w tle wydarzeń, «czuje» się jego nieusuwalny wpływ, natomiast zwrócenie uwagi na niego samego stawia badaczy przed niemałym problemem. Do dnia dzisiejszego powiedzenie św. Augustyna jest jak najbardziej aktualne<sup>460</sup>, mimo rozwoju badań filozoficznych i teologicznych<sup>461</sup>. Z tego względu nie będziemy się zajmowali czasem jako takim w ludzkim doświadczaniu rzeczywistości<sup>462</sup>, ale czasem zinterpretowanym poprzez «dzieło», które jako «dzieło otwarte» jest w ciągłej relacji (z konieczności czasowej) ze swoimi odbiorcami. W tym aspekcie wprowadzona przez Paula Ricoeura opozycja pozwalająca na określenie ludzkiej teraźniejszości jako wpisanej pomiędzy pamięć a obietnicę niesie w sobie obiecujący potencjał badawczy. Tego typu interpretacje spotykamy również u teologów, przykładowo Tomasz Węclawski analizując czas, pod wpływem dzieł Martina Heideggera i Pawła Fłorenskiego, w odniesieniu do teologii Eucharystii, wprowadził możliwość

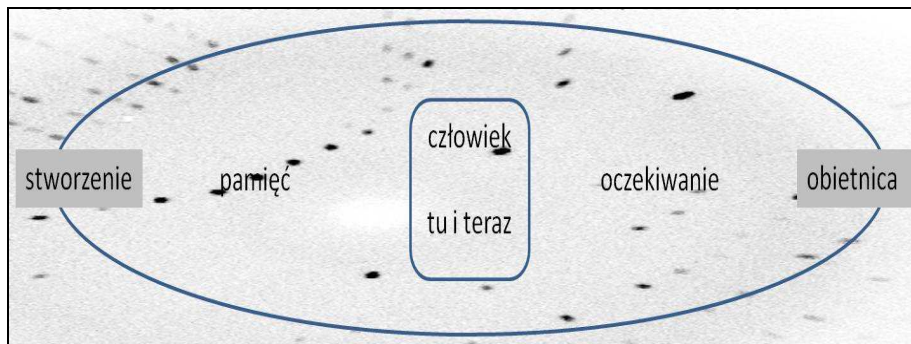
<sup>460</sup> W powszechnej kulturowo formie jego wypowiedź brzmi następująco: „Czymże jest czas? Jeśli nikt mnie o to nie pyta, wiem. Jeśli pytającemu usiłuję wytłumaczyć, nie wiem”. Jako analogiczną rzeczywistość możemy przytoczyć, wspomnianą już powyżej, zasadę nieoznaczoności Heisenberga. Por. przypis 150 na s. 87 niniejszej pracy.

<sup>461</sup> Trzeba się tu odwołać do filozofii procesu Alfreda Northa Whiteheada i powstałej na jej bazie *proces thology*, jakkolwiek jej ujęciem przedmiotowym nie będziemy się zajmowali; por. Raymond Winling, *Teologia współczesna, 1945–1980*, tłum. Krystyna Kisielewska-Sławińska, Kraków, Znak 1990, s. 266–268.

<sup>462</sup> Na ten temat ciekawe ujęcie czasu i losu prezentuje Paweł Fłorenski, *Filar i podpora prawdy. Próba teodycei prawosławnej w dwunastu listach*, dz. cyt., s. 415–417.



analizy ludzkiego bycia pomiędzy pamięcią a oczekiwaniem<sup>463</sup>. Inny teolog, Bernhard Welte, analizując ludzkie doświadczenie jako otwarty proces, stwierdza, iż jest ono historią pomiędzy moim dziedzictwem (pamięć) a konfrontacją z tym, co przychodzi (oczekiwanie)<sup>464</sup>. Wpisując tę interpretację czasu w «pole» Bożego oddziaływania, otrzymujemy schemat przedstawiony na rys. 25. Idąc dalej stwierdzamy, że człowiecze bycie w świecie, z perspektywy historiozbawczej, wpisane jest w przestrzeń i czas poprzez pojęcia stworzenie oraz obietnica. Są one analogiczne do przyjętych w modelu «przestrzeni eklezjalnej» terminów początek – cel<sup>465</sup>.



Rys. 25. Ludzkie «teraz» pomiędzy pamięcią a oczekiwaniem

Zestawienie podejścia do czasu autorów, których myśl pozwoliła skonstruować model ludzkiego doświadczenia, «dzieło otwarte», daje nam możliwość dookreślenia interpretacji teologicznej czasu, przydatnej w dalszych badaniach. Dynamiczne bycie człowieka zinterpretowane jako dziejące się dzieje pomiędzy pamięcią a obietnicą Paula Ricoeura wpisujemy w model

<sup>463</sup> Tomasz Węclawski, *Sententia Consonans Eucharistiae. Opis fundamentalnej teologii zorientowanej ku Eucharystii*, dz. cyt., s. 52–63, 121–124; Elżbieta Kotkowska, *Pamięć jako miejsce rozpoznawania doświadczanych relacji pomiędzy Bogiem a człowiekiem*, w: *Religia wobec historii, historia wobec religii*, red. Elżbieta Przybył, Kraków, Zakład Wydawniczy „NOMOS” 2006, s. 143–150 oraz na temat eklezjalnego wymiaru relacji pamięci i oczekiwania, tenże, *Całość i telos pamięci Kościoła*, w: *Dialog u progu Auschwitz*, t. 2, *Perspektywy teologii po Auschwitz*, red. Manfred Dese-laers, Biblioteka Centrum Dialogu i Modlitwy w Oświęcimiu, t. 9, Biblioteka Teologii Fundamentalnej, t. 4, Kraków – Oświęcim, Wydawnictwo UNUM, Centrum Dialogu i Modlitwy 2010, s. 131–146. W aspekcie socjologicznym wiele wartościowych wniosków niesie pozycja Danièle Hervieu-Léger, *Religia jako pamięć*, dz. cyt.

<sup>464</sup> Por. Bernhard Welte, *Czas i tajemnica*, dz. cyt., s. 34–36.

Nie bez znaczenia na badania wspomnianych myślicieli ma filozofia Martina Heideggera. W tym duchu, ale opierając się hebrajskim/biblijnym rozumieniu czasu, pisze Teresa Stanek, *Pamiętać, aby mieć przyszłość*, dz. cyt.; tenże, *Dzieje jako teofania. Wewnątrzbiblijna interpretacja i jej teologiczne konsekwencje*, s. 37–40; 58–59; 157–158.

<sup>465</sup> Por. rys. 13. Model interpretacyjny «przestrzeni eklezjalnej» (s. 124).

interpretacyjny «przestrzeni eklezjalnej», czyli w interpretację historii zbawienia, której granice wyznaczone są pomiędzy aktem stworzenia a wypełnieniem obietnicy w zgromadzeniu Bożym<sup>466</sup>. Podejmując dalszą refleksję nad graficznie przedstawioną koncepcją, stwierdzamy, że ludzkie bycie w świecie poddaje się interpretacji jako ciągle oczekiwanie, na które ma wpływ to, co już się wydarzyło, a jest dostępne dzięki pamięci. I nie chodzi tu tylko o pamięć indywidualną, jednostkową, ale o te wszystkie rodzaje pamięci, które oddziałują na ostateczny kształt ludzkiej świadomości. Pamięć jest nośnikiem wszystkich przed-sądów, przed-założeń, presupozycji. Niemały wpływ mają tutaj tak zwane pamięci zbiorowe przekazujące ustalone wzorce społeczne, kulturowe i religijne<sup>467</sup>. Opracowany schemat interpretacyjny pozwala na opis przestrzeni «wzajemnego oddziaływania» jako bycie człowieka/«osoby» społecznej pomiędzy pamięcią a oczekiwaniem, a w interpretacji teologicznej pomiędzy stworzeniem a realizacją obietnicy.

W opisywanym modelu «wzajemnych oddziaływań» przyjęliśmy mniej silne pojęcie niż Paul Ricoeur. Wydaje się ono bliższe temu, co określiliśmy jako «JA». W oczekiwaniu jest jeszcze niedookreśloność, ale ukazuje się w nim wyjście ku pytaniu: oczekiwać *na co/na kogo?* W tym kontekście obietnica jawi się jako wtórna wobec oczekiwania, nawet w interpretacji samoświadomości w opozycji obietnica/krzywoprzysięstwo. Przyjęcie opozycji pamięć – oczekiwanie w interpretacji czasu ludzkiego pozwala badać indywidualne «JA» w jego odrębności i w jego stawaniu się z uwzględnieniem wpływów zbiorowości, które na nie oddziałują, pozwala na uwzględnienie odniesienia do życia społecznego, jak i świata kultury. Równie uprawniona jest interpretacja odwrotna w myśl zasad przedstawionych graficznie na rys. 23. Metodycznie, symetryczność relacji jest w pełni zachowana, trzeba jednak pamiętać, że badanie każdego z biegunów związane jest ze specyfiką «przedmiotu» badań<sup>468</sup>. Przyjęta interpretacja czasoprzestrzenności nie znosi niedookreśloności tego, co jest nazwane terażniejszością. Uznając niemożliwość jej uchwycenia, wprowadzamy zasadę określenia tego zmiennego stanu jako interpretacji, a przez to zawsze jest to działanie z perspektywy wstecznej<sup>469</sup>. Nie wiemy czym jest teraz, świadomie możemy wiedzieć tylko czym było. Interpretacja, z perspektywy wstecznej, w przestrzeni «dzieła otwartego» nieodwołalnie staje się jakimś poszukiwaniem celu i sensu. Jest działalnością oceniającą wyznaczoną przez jedyny początek i ostateczny cel,

<sup>466</sup> Nie podejmujemy w tym momencie problemu skażenia natury ludzkiej przez pierwszy upadek. Przyjmujemy natomiast zgodnie z Objawieniem, że człowiek mimo upadku pozostał ontologicznie dobry, jakkolwiek realizacja tegoż jest wielkim zadaniem.

<sup>467</sup> Por. Danièle Hervieu-Léger, *Religia jako pamięć*, dz. cyt., s. 97–166.

<sup>468</sup> Badanie terminu «JA» silniej odnosi się do nauk antropologicznych, a badanie «WSPÓLNOTY» do nauk społecznych.

<sup>469</sup> Ten obserwowalny fakt ma swoje konsekwencje metodyczne. Por. przypis 24, s. 43–44 niniejszej pracy.

co nieustannie jest obrazowane przez tło wszystkich powstających schematów. Tego typu działania metodyczne wprowadzają w obszar badań bardziej świadome odniesienie do Bożej łaski, zinterpretowanej jako «pole» Bożego działania.

Prowadzone badania są poszukiwaniami w przestrzeni teologii fundamentalnej, dlatego powinny być również poszukiwaniami takich dróg/trajektorii przejścia, które szukają warunków uprawdopodobniających przejście od ludzkiego przeżywania świata do interpretacji uwzględniającej horyzont transcendentálny, uwzględniającej dzieło Boga wobec człowieka i świata. W konstruowanym modelu «wzajemnych oddziaływań» jednym z narzucających się warunków jest uznanie odniesienia do aktu stworzenia (jedynego początku) oraz do obietnicy, która jest wypełnieniem dziejów. Uznanie punktów granicznych w przestrzeni wiary prowadzi ku tej rzeczywistości, dzięki której, te «fakty» są pamiętane, mimo czasowego przemijania. Przeprowadza w naszych badaniach ku wspólnotcie, która może «pamiętać» i rozpoznać «jedyny początek», dzięki Objawieniu, oraz odnieść ten fakt do ludzkiego oczekiwania<sup>470</sup>. W oczekiwaniu może być odczytane odniesienie do Objawienia, jako realizująca się obietnica (ostateczny cel), w tym samym stopniu w wymiarze indywidualnym, jak zbiorowym. Środowiskiem przejścia uwiarygodniającego przeżycie jest wspólnota Kościoła przedstawiona w modelu «przestrzeni eklezjalnej», w niej dokonuje się taka interpretacja czasu, że odkrywa się wartości ogólne, które wskazują na transcendentálny horyzont, pozwalają utożsamić go z Bogiem osobowym.

Interpretacja czasu, na co wskazują badania Paula Ricoeura i Umberto Eco, nie jest w rozpatrywanym przez nas aspekcie dziełem zamkniętym, to jest ciągle trwający proces nawet w stosunku do już zinterpretowanego doświadczenia. Odkrywanie głębi zapisanych w pamięci przeżyć jest ciągłą relacją pomiędzy tym, co było i tym, co jest teraz w horyzoncie możliwej przyszłości. W takim samym stopniu wnioski ten odnosi się do ludzkiego życia/przeżywania, jak i ludzkich wytworów. Życie ludzkie i «dzieło» ludzkie, jako stające się w czasie, mogą być poddane wielorakiej interpretacji. Wielość możliwych interpretacji przynależy do modelu «dzieła otwartego», o czym przekonuje Umberto Eco. Prowadzi to nas do kolejnego wniosku określającego zasady ujęcia integralnego.

Jeżeli jakiś ludzki *wytwór*, który staje się przez zaistnienie interpretacją czasu, spełnia wymogi «dzieła otwartego», czyli da się w nim odnaleźć celowy zamysł, usensowioną całość, to taki ludzki *wytwór*<sup>471</sup> może stać się

<sup>470</sup> Stan rozpoznany jako oczekiwanie nie określa efektu ani pozytywnie, ani negatywnie. Obietnica natomiast dookreśla pozytywnie efekt oczekiwania. Oczekiwanie może też być niespełnioną obietnicą, jak i bezsensowną. Por. Samuel Beckett, *Czekając na Godota*, tłum. Waleria Szydłowska, Warszawa, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne 2000.

<sup>471</sup> Ta zasada obowiązuje w takim samym stopniu w ocenie życia świętych i wytworów kultury, pisanych, malowanych, komponowanych itp.

miejszem poznania teologicznego, *locus theologicus*. Warto podkreślić, że nigdy nie jesteśmy w stanie określić tego w trwającym teraz. Wydaje się, iż można postawić tezę, że opisana przez Paula Ricoeura nadwyżka sensów domaga się czasu i zaistnienia wobec niej różnorodnych relacji, by mogła być, jako przeżyty czas, zinterpretowana i wtedy możliwie zaklasyfikowana jako «dzieło otwarte»<sup>472</sup>.

Przeżywanie czasu i jego interpretacja w relacji z «przestrzenią eklezjalną» pozwala na wyodrębnienie nie tyle granicy przestrzeni «wzajemnego oddziaływania», co jej głębi i odniesienia do wartości ponadczasowych czy ogólnoludzkich, uznanych przez określone wspólnoty. Interpretacja, która dzieje się dzięki oddziaływaniom, które zostały opisane w obu modelach, jest czymś na kształt zatrzymania czasu w pamięci, najogólniej rozumianej. Dzięki niej możliwe są do odczytania relacje, które określił w swoich sub-kryteriach Gerald O'Collins<sup>473</sup>. Ten (osoba lub «osoba» społeczna), którego zinterpretowane przeżycie badane jest w siatce tych kryteriów zapewne uświadamiał sobie głębię własnego doświadczenia i miało ono wpływ na jego życie czy kształt «osoby» społecznej. Nie jest jednak konieczne uświadomienie dwóch pozostałych sub-kryteriów, chrystologicznego ukierunkowania i trynitarnego ukształtowania. Natomiast badacz z określonymi przed-założeńiami, czyli teolog, ma prawo ten fenomen, który zinterpretował jako «dzieło otwarte», pod tym kątem zbadać. Tym samym przechodzimy do kolejnego wyznacznika przestrzeni «wzajemnego oddziaływania», którym jest odniesienie ludzkiego doświadczenia zinterpretowanego jako «dzieło otwarte» do Paschy Chrystusa, dzieła Trójjedynego Boga.

### Centrum jedności

Ujęcie integralne, którego poszukujemy, domaga się sprecyzowania tego, co teologowie nazywają *centrum jedności* uprawianej przez nich nauki. Opisując punkt wyjścia dla konstruowania metody integralnej zauważono,

<sup>472</sup> Możemy też powiedzieć, że chodzi o doświadczenie w rozumieniu Geralda O'Collinsa. Trudno w tej chwili określić, czy udało się nam opisać proces odczytywania w ludzkim doświadczeniu Bożego Objawienia. Sprawa domaga się dalszych badań, choć jest już jakoś intuicyjnie przeczowana. Trzeba jednak podkreślić, że badania australijskiego jezuita nie będą w tym aspekcie pomocne, ponieważ jakby zbyt szybko przechodzi, zbyt silnie przyjmuje tezę Karla Rahnera, że każdy akt ludzki zawiera w sobie a priori otwarcie na relację z transcendentnym horyzontem i przez to pozwala opisywać ludzkie bycie w czasie jako celowy proces, zmierzający ku czemuś. Oznacza to, że dla rzymskiego profesora, jeżeli coś jest doświadczeniem, to ma świadome odniesienie do Boga. A jest to, wydaje się, zbyt szybkie przejście, szczególnie wobec pytań postawionych na s. 182 nn. niniejszej pracy, w kontekście teoretycznej przyjętego doświadczenia poza-eklezjalnego.

<sup>473</sup> Gerald O'Collins definiuje sub-kryteria jako głębokość, konsekwencje, chrystologiczną orientację i kształt trynitarny ludzkiego doświadczenia.

że w tak zwanej *spirali metodycznej* istnieje oś, która może być zinterpretowana jako paschalna oś dziejów. Oś jest punktem odniesienia dla omawianej figury geometrycznej, podobnie jak Pascha jest przestrzenią odniesienia dla naszych działań metodycznych. W modelu ludzkiego doświadczenia określonym jako «dzieło otwarte», z punktu widzenia teologa możemy wypowiedzieć zdanie, że każde ludzkie działanie mające odniesienie do modelu «dzieła otwartego» ma również chrystologiczne ukierunkowanie i kształt trynitologiczny<sup>474</sup>.

Natomiast przyjmując perspektywę tego, który tworzy «dzieło» trzeba przeprowadzić następujące rozumowanie. Rozwijając temat pracy wprowadziliśmy zagadnienie, jak ludzkie «dzieło» może być ważne dla Kościoła, nawet jeżeli jest określone jako poza-eklezjalne i na dodatek zachować swoją wewnętrzną wolność, zasadzającą się w podmiocie/podmiotach, które są pierwotnym źródłem badanego «dzieła». Musimy wprowadzić metodyczne rozróżnienie punktów wyjścia w opisie obserwowanej rzeczywistości. Pierwszy sposób patrzenia na «dzieło otwarte» uwzględnia relacje, którą określimy jako «twórca – dzieło» (1). W tej perspektywie nie zawsze można się doszukiwać *explicite* wspomnianych wymiarów, chrystologicznego i trynitarnego. Natomiast wprowadzając dodatkowe rozróżnienia, możemy otrzymać nowe spojrzenia badawcze. W relacji «dzieło – odbiorca dzieła» (2), ze względu na konkretnego odbiorcę, możemy suponować uświadomiony aspekt trynitarny i chrystologiczny, zaś w relacji «dzieło – badacz dzieła» (3) jeżeli jest on teologiem, mamy prawo w «dziele otwartym» oczekiwać obu aspektów, ukierunkowania chrystologicznego oraz kształtu trynitologicznego. W innym przypadku nie byłoby ono miejscem poznania teologicznego.

W tej materii badawczej trzeba dobrze rozróżniać na poziomie teoretycznym, by nie zagubić lub pomieszać treści badanych. Jak bardzo pojęciowo sytuacja jest złożona, może pomóc w zobrazowaniu przyjęta wcześniej twórcza analogia/metafora, by proces badawczy porównać z zakresem znaczeniowym słowa «puzzle», w jego czasownikowych i rzeczownikowym wydźwięku<sup>475</sup>. Treść tegoż pojęcia podawana przez tezaury i słowniki pozwala opisać postawiony problem jako tajemniczą zagadkę, jak również odnieść się do emocjonalnego stanu człowieka postawionego przed taką zagadką/enigmą. W takiej sytuacji może znaleźć się odbiorca «dzieła» pragnący wejść z nim w relacje (relacja 2)<sup>476</sup>. Nie można też zaprzeczyć, że ba-

<sup>474</sup> Ponownie możemy ten wniosek odnieść do «przestrzeni eklezjalnej» poprzez uświadomienie sobie doktryny o powszechnej woli zbawczej Boga.

<sup>475</sup> Możliwa narracja tego pojęcia, na podstawie angielskiego tezaury i słowników, została opracowana w: Elżbieta Kotkowska, *Kim jestem? Kim się staję? Od praktyki do teorii*, dz. cyt., s. 29–33.

<sup>476</sup> Specjalnie piszemy tak ogólnie, by nie opuścić płaszczyzny metodycznej, której przede wszystkim dotyczy ta praca. Relacje «dzieło» – odbiorca mogą dotyczyć wielu wymiarów

dacz stający wobec «dzieła» (relacja 3), jest jakby podwójnie dotknięty sytuacją określoną przez słowo «puzzle»<sup>477</sup>. Pierwsza przyczyna tego tkwi w fakcie, iż nie można od razu zakładać, że w głębokim i oddziałującym na życie doświadczeniu istniało świadome i bezpośrednie odniesienie do wymiaru chrystologicznego, a tym bardziej nadawać tej relacji trynitarny kształt<sup>478</sup>. W tym aspekcie należy odnieść się z szacunkiem nie tylko do treści «dzieła», ale i do presupozycji podmiotów i źródeł tegoż i, jak to już zostało określone wcześniej, nie «chrystianizować» go na siłę (relacja 1). Podsumowując, teolog ma prawo doszukiwać się wymiaru chrystologicznego i trynitarnego w «dziełach» tworzonych jako ogólnie mówiąc poza-eklezyjalne, natomiast nie ma prawa na siłę doszukiwać się tych odniesień w przed-sądach twórcy danego «dzieła».

Dlaczego badacz, teolog ma prawo szukać w ludzkich doświadczeniach zinterpretowanych jako «dzieło», a szczególnie jako «dzieło otwarte» odniesienia chrystologicznego czy kształtu trynitarnego? Z jednej strony ukazuje to tradycja Ojców Kościoła, od św. Justyna Męczennika zaczynając<sup>479</sup>, którzy dzięki takiemu postępowaniu dokonali doniosłej dla naszej europejskiej historii inkulturacji, łącząc przesłanie biblijne z filozoficznie ukształtowaną kulturą hellenistyczną<sup>480</sup>. Z drugiej strony odpowiedź ukazują nam wszyst-

---

zarówno estetycznych, jak i pragmatycznych. W zależności od tego, jaki rodzaj ludzkiej świadomej i celowej działalności zostanie zinterpretowany jako «dzieło».

<sup>477</sup> Metoda ta została zaczerpnięta od Paula Ricoeura, który szukając teoretycznych podstaw swojej filozofii rozpoznania, na początku odniósł się do możliwych znaczeń w różnych językach słowa «rozpoznanie». Por. *Drogi rozpoznania*, dz. cyt., s. 5–15.

<sup>478</sup> Tego typu działania w historii interpretacji były dość częste, a celowali w nich Ojcowie Kościoła, na sposób interpretacji alegorycznej potrafili schrystianizować każde ludzkie «dzieło» czy działania praw przyrody.

<sup>479</sup> Tym samym mamy kolejne potwierdzenie pierwotnie intuicyjnego wyboru interpretacji Objawienia w koncepcji św. Justyna, jako granicznej w modelu przestrzeni eklezyjalnej. Por. s. 117 niniejszej pracy.

<sup>480</sup> Na zakończenie swojej książki, *By nie milczeć o Bogu. Zarys teologii Ojców Kościoła*, (Kraków, WAM 1991) Henryk Pietras pisze, iż w tej książce „... zależało mi na ukazaniu samych początków tej duchowej przygody, jaką było dla chrześcijan myślenie o Bogu. Przeprowadzili oni pierwszą inkulturację Objawienia, przekładając je na język cywilizacji grecko-rzymskiej. Czy to musiało tak być? Nie wiem, ważne jest, że tak było, czy nam się to teraz podoba, czy nie”. Z perspektywy wstecznej inkulturacja jako «dzieło otwarte» może być oceniana w różnorodny sposób, wszystkie je łączy fakt, iż da się wykazać, że była ona działaniem czy współdziałaniem z osiągnięciami ówczesnej nauki i kultury, podlegała tym samym procedurom dowodzenia i uwiarygodniania, na tamte czasy akceptowalnym, program działania Ojców Kościoła był celowy i ustrukturyzowany, weryfikowany przez życie chrześcijańskie oraz Sobory powszechne. W myśl koncepcji Umberto Eco, to co opracował dla zagadnień z dziedziny teorii poetyk, da się poprzez analogie zastosować dużo szerzej. Dokładna analiza tego zagadnienia wykracza poza ramy tej pracy; por. też przypis 139 na s. 84 niniejszej pracy oraz szerzej na temat meandrów pierwszej inkulturacji: Henryk Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków, WAM 2000.

kie schematy interpretacyjne, na których zostało zobrazowane działanie Bożej łaski jako «pole» Bożego oddziaływania, zobrazowane jako tło tych rysunków. W szczególny sposób należy odnieść się też do treści przedstawionej na rys. 20<sup>481</sup>, gdzie zwrócono uwagę na prymat łaski Bożej w życiu każdego człowieka i powszechną wolę zbawczą Trójjedynego Boga.

Warto jeszcze dopowiedzieć, że u Geralda O'Collinsa dopracowanie tych sub-kryteriów wiązało się z reinterpretacją pojęcia *logos spermatikos* św. Justyna Męczennika<sup>482</sup> oraz z przyjętą perspektywą historiozbawczą dokumentów Soboru Watykańskiego II. Interpretacja ta sięga ku teologicznej koncepcji opracowanej przez św. Ireneusza z Lyonu<sup>483</sup>. Jak widać, udało się nam ponownie odnaleźć twórcze analogie związane z tradycją Kościoła, przyjętą intuicyjnie, w poszukiwaniu modelu «przestrzeni eklezjalnej», jako komponentu metody integralnej. Teologia Ojców Kościoła może być pomocna w opracowywaniu kryteriów badawczych zarówno w aspekcie przedmiotowym, co zostało ukazane w modelu «przestrzeni eklezjalnej», jak i w aspekcie podmiotowym, co udało się wydobyć szczególnie dzięki nauczaniu Soboru Watykańskiego II i teologicznej wizji Geralda O'Collinsa, w modelu ludzkiego doświadczenia zinterpretowanego jako «dzieło otwarte».

#### Wymiar religijny doświadczenia

Tworząc modele interpretacyjne na dość wysokim stopniu ogólności i w aspekcie przedmiotowym, tematyka kondycji ludzkiej streszczała się w słowach: człowiek, lub «osoba» społeczna, przeżywając i działając zanurzony jest w relacje z samym sobą, innymi, otaczającym światem i transcendentą. Wprowadzenie ukierunkowania chrystologicznego skupia silniej naszą uwagę na podmiotach działających. Z jednej strony na «JA», z drugiej na «WSPÓLNOCIE», by pamiętać o nieusuwalnym napięciu między oboma przedmiotami badawczymi. Ponieważ antropologia teologiczna skupiająca się na «JA» jest dużo lepiej dopracowana teoretycznie, dlatego na początku skoncentrujemy się na zasadach określenia ukierunkowania chrystologicznego i trynitarnego kształtu w odniesieniu do jednego z biegunów relacji, czyli «JA». Dokonujemy tak zwanej metodycznej redukcji danych dla jasności wyводу. Następnie przedstawimy zasadę przenoszenia poprzez analogię wniosków z jednego bieguna relacji na drugi. Przez co powrócimy do nierozzerwalnego biegunowego napięcia «JA – WSPÓLNOTA».

<sup>481</sup> Por. też rys. 26 (Model ujęcia integralnego) na s. 205 niniejszej pracy.

<sup>482</sup> Maja Kiermacz, *Koncepcja doświadczenia w pismach Gerarda O'Collinsa*, dz. cyt., s. 72.

<sup>483</sup> Por. rys. 13 (Model interpretacyjny «przestrzeni eklezjalnej» oraz jego interpretacje) na s. 123–135 niniejszej pracy.

Wprowadzona w modelu «dzieła otwartego» filozoficzna interpretacja ludzkiej egzystencji Paula Ricoeura pozwala określić trajektorie człowieczego postępowania w bezpośrednim odniesieniu do takich przeżyć, które mogą być zinterpretowane jako graniczne w swojej głębi<sup>484</sup>. Dodatkowo wprowadzone przez Geralda O'Collinsa, sub-kryteria, pozwalają ocenić, na ile interpretacja sumy jakichś przeżyć staje się obserwowalnym doświadczeniem religijnym i ostatecznie może być świadomie odniesiona do Paschy Chrystusa. Możemy powiedzieć, że jest to relacja ostateczna/graniczna, której dodatkowym kryterium jest trynitarny kształt doświadczenia. Paul Ricoeur, szukając wyznaczników ludzkiej egzystencji, w swojej filozofii rozpoznania, podkreśla trud ludzkiego istnienia. Człowiek staje się sobą wobec biegunowych napięć prawdy i pomyłki, uznania i nieuznania. Ta antropologia rozpoznania niejako samoistnie daje się wprowadzić w «pole» Bożego oddziaływania, które wyznacza Jego wola stwórcza i zbawcza, co prowadzi jednoznacznie ku odniesieniom do Paschy Chrystusa oraz Logosu Pośrednika stworzenia.

Ponieważ zajmujemy się wyznaczaniem procedur badawczych, a nie treścią w przestrzeni badań teologicznych, możemy od razu przejść do określenia ludzkiej egzystencji od strony religijnej opisanej jako dziejącej w przestrzeni grzechu pierworodnego. Możemy przyjąć, że jest to sytuacja potrzebująca odkupienia, którą od strony filozoficznej można zinterpretować jako dialogiczne napięcia uznania – nieuznania, prawdy – pomyłki<sup>485</sup>. Opisane analogie z obszaru modelu «przestrzeni eklezjalnej» oraz z modelu «dzieła otwartego» powalają Ricoeurowskie trajektorie działania (tożsamość siebie, innego, dialektyki uznania – nieuznania) odnieść do «pola» Bożego oddziaływania, które, mimo iż źródłowe, nie jest bezpośrednio i naoczne samo z siebie. By je rozpoznać i uznać jako Objawienie trzeba wielu warunków i działań podmiotów (indywidualnych i społecznych), do których jest skierowane. Możemy powiedzieć, że recepcję Objawienia, według trajektorii w «polu» Bożego działania, ujawnia ludzkie doświadczenie. Faktory tegoż, w sposób adekwatny do naszych poszukiwań, przedstawił Gerald O'Collins. Możemy na tym miejscu przypomnieć, że filozofia rozpoznania

---

<sup>484</sup> Doświadczenie rozumiemy jako rzeczywistość określoną kryteriami Geralda O'Collinsa, czyli jako dającą się wyodrębnić dzięki pięciu kryteriom zapewniającym jego bezpośredniość (znaczenie, ukierunkowanie, konkret/jednostkowość, nowość, ambiwalentne napięcie – wydarzenie – wartość) i określić dzięki kolejnym pięciu (rozróżnienie, interpretacja, jakiś przekaz, trwanie w pamięci, transcendentalność).

<sup>485</sup> Pierwszą pomyłką jest takie skierowanie się człowieka ku czemuś co bogiem nie jest, jak ku Bogu (por. przypis 416 na s. 172 niniejszej pracy). Problematyka współgrania wymiarów ludzkiego doświadczenia Geralda O'Collinsa oraz filozofii rozpoznania Paula Ricoeura została tutaj zaledwie zarysowana. Szczegółowe rozwinięcie wymaga odrębnych studiów i wykracza poza ramy tej pracy.



niejako w konieczny sposób je uzupełnia<sup>486</sup>, nadaje tło poszukiwaniom australijskiego teologa i pozwala na opis problematyki skupionej wokół określenia *jak Bóg dochodzi do Słowa/słowa?*<sup>487</sup> Powstała metodyczna przestrzeń relacji pomiędzy «polem» Bożego działania a ludzką odpowiedzią uwypukla, że to Bóg pozwala się człowiekowi odnaleźć w jego doświadczeniu. Poprzez założoną możliwość odnalezienia w ludzkim doświadczeniu wymiaru chrystologicznego i kształtu trynitarnego otrzymaliśmy procedurę poszukiwania odpowiedzi na pytanie, gdzie jest Bóg?, postawionego w teologii przez Eberharda Jüngela<sup>488</sup>. W naszym przypadku interpretacyjnym działania Boga odczytywane są dzięki Jego łasce w relacjach powstałych w nadwyżce sensów określonych przez trajektorie ludzkiego działania. W szczególności sposób ujawnia się to w odniesieniach ofiarowanie – odwzajemnienie, co niejako automatycznie odnosi nas ku najdoskonalszemu ofiarowaniu i odwzajemnieniu w relacji Ojciec – Syn w Duchu Świętym. Odnosi to nas też ku relacji Chrystus – człowiek, gdzie ciągle ludzkie uleganie pomyłce domaga się zadośćuczynienia. Tym samym możemy powiedzieć, że wyjaśniliśmy konieczność trynitarnego kształtu ludzkiego doświadczenia, które realizuje się poprzez chrystologiczne ukierunkowanie, przyjmując niejako perspektywę odgórną.

## Wolność

Trajektorie życia ludzkiego wyznaczone są przez otaczającą rzeczywistość, ale w naszym modelu przestrzeni „wzajemnych oddziaływań» możemy je zinterpretować jako będące w ciągłej relacji z horyzontem transcendentnym. Poprzez nie człowiek rozpoznaje siebie pomiędzy prawdą a pomyłką. Egzystencjalnie jest to sytuacja pełna emocji, lęków i pragnień, a w swoich granicznych odniesieniach związana ze śmiercią i świadomością przemijania. Wartość doświadczenia zasadza się na możliwości dotarcia do najgłębszych pokładów ludzkiego istnienia, czyli w naszym przypadku dróg odkrycia/rozpoznania, którymi są trajektorie ludzkich decyzji i działań. Trajektorie zinterpretowane jako «tory ruchu» nie są niezależnymi twórcami. Opisują warunki ludzkich działań w sposób niejednoznaczny i niekonieczny dla nich samych, co pozwala na zachowanie w opisie tej rzeczywistości pełnego odniesienia do ludzkiej wolności w zdeterminowanych warunkach. Wydaje się, iż właśnie ludzka wolność staje się szczególnym obszarem poszukiwań ukierunkowania chrystologicznego i kształtu trynitarnego w myśl słów św. Pawła: *Ku wolności wyswobodził nas Chrystus. A za-*

<sup>486</sup> Por. s. 168 niniejszej pracy.

<sup>487</sup> Na temat problematyki rozeznania Bożego słowa w ludzkim słowie por. Tomasz Węclawski, *Język teologii: słowo i doświadczenie*, w: *Miasto języka*, cz. 1, red. Michał Staniszewski, seria „Pojęcia Podstawowe”, Poznań, Wydawnictwo Forum Naukowe 2005, s. 189–201.

<sup>488</sup> Por. s. 40 nn. niniejszej pracy.

*tem trwajcie w niej i nie poddawajcie się na nowo pod jarzmo niewoli* (Ga 5, 1). Zasadą tej wolności w trajektoriach różnych relacji jest Pascha Chrystusa, tym samym w sposób konieczny realizuje się kształt trynitarny ludzkiego doświadczenia. Przeprowadzony wywód pozwolił na sformułowanie tezy, iż jeżeli ludzkie doświadczenie będzie wyrazem wolnych i świadomych decyzji, to zawsze poprzez odniesienie do horyzontu transcendentального spełni warunek ukierunkowania chrystologicznego i kształtu trynitarnego.

W prowadzonej procedurze wyjaśniania w ramach modelu «wzajemnego oddziaływania» ujawniła się jeszcze jedna ważna egzystencjalnie rzeczywistość. Ludzkie działanie w swej wolności może być (i często jest) obarczone pomyłką. Powstają wtedy nie tyle relacje z dziełem paschalnym, co a-relacje. Nie niszczy to chrystologicznego ukierunkowania tych doświadczeń, tylko oddala od stanu, który *pozwała o sobie zapomnieć w szczęściu innego*<sup>489</sup>, co utrudnia odczytanie we wzajemnych społecznych relacjach «nadwyżki sensów», a tym bardziej odniesienia do Trójjedynego Boga, utożsamionego z transcendentальnym horyzontem. Przestrzeń, którą wytwarzają a-relacje w tradycyjnej teologii nazywana jest grzechem. Przyjęcie, iż zaistniały one w «polu» Bożego oddziaływania pozwala również w tej sytuacji wydobyć chrystologiczne ukierunkowanie, ponownie odwołując się do słów św. Pawła: *Tam, gdzie wzmógł się grzech, tam jeszcze obficie rozlała się łaska* (Rz 5, 20), prowadzi ku perspektywie historiozbawczej. W tak skonstruowanym wyjaśnieniu silniej ujawnia się Boże ciągle wychodzenie ku grzesznikom, aż po wydanie własnego Syna.

#### Relacja «JA – WSPÓLNOTA»

Po tych metodycznych dociekaniach bardziej skupionych wokół «JA», należy powrócić do biegunowego napięcia przedstawionego na rys. 22 oraz do tekstu powstałego w czasie metodycznego ćwiczenia<sup>490</sup>:

*Institucja Kościoła staje się coraz bardziej świętą, tylko poprzez świętość jednostek. Zdobywanie świętości przez jednostki nie gwarantuje wprawdzie, że cała instytucja się uświęca, ale bez świętości jednostek, świętość organizacji w ogóle nie następuje. ... Z ich (jednostek) dążenia do ciągłego doskonalenia w świętości rodzi się duch świętości całej organizacji kościelnej.*

Przytoczony cytat w pełni ukazuje, w jaki sposób, metodycznie uprawniony, możemy przenieść wnioski odczytane z interpretacji relacji «JA» –

<sup>489</sup> Paul Ricoeur, *Drogi rozpoznania*, dz. cyt., s. 264. Pełnią i wzorem ontologicznym tych słów jest dzieło Chrystusa, od Wcielenia po Zmartwychwstanie. Mamy kolejne odniesienie pozwalające przyjąć chrystologiczne ukierunkowanie każdego doświadczenia.

<sup>490</sup> Por. s. 98–99 niniejszej pracy.

Bóg na relację «WSPÓLNOTA» – Bóg. Ukierunkowanie chrystologiczne doświadczeń «osoby» społecznej uwarunkowane jest doświadczeniami jednostek, ale nie jest prostą ich sumą. Nadwyżka sensów ujawnia się w relacjach z innymi, ale każde odniesienie transcendentalne może być tylko we wspólnocie zweryfikowane. Relacje i a-relacje tworzy jednostka, ale «osoba» społeczna je uprawomocnia, budując świętość wspólnoty lub staje się organizacją, która sprzeniewierzyła się celom wspólnoty<sup>491</sup>. Można więc powiedzieć, że stan nazywany grzechem w analogiczny sposób dotyczy «osoby» społecznej, która staje się wtedy środowiskiem zniewolenia<sup>492</sup>. Ta wyjaśniająca interpretacja pozwala unaocznic, że relacje społeczne, tworzące «osobę» społeczną, mają kształt trynitarny, poprzez odniesienie do organizacji wspólnoty, której chciał i chce Bóg dla gromadzącego się Ludu Bożego, q̄hal el. Głównym miejscem zgromadzenia (rozumianym teologicznie) jest Pascha, co metodycznie prowadzi nas ku chrystologicznym odniesieniom ujawniającym się we wspólnocie<sup>493</sup>. Tym samym, uznając analogiczny sposób wyjaśniania, otrzymaliśmy kryteria wstępne określenia warunków, kiedy dana «WSPÓLNOTA» może stać się miejscem poznania teologicznego.

\* \* \*

Po tych rozważaniach metodycznych z uwzględnieniem trzech sposobów podejścia do badanego «przedmiotu» oraz po określeniu zasad szukania odniesienia chrystologicznego i kształtu trynitarnego (a nie ich treści) możemy postawić tezę, iż jeżeli sumę przeżyć lub działań można zinterpretować jako doświadczenie (jednostki lub «osoby» społecznej), odpowiadające wszystkim kryteriom opracowanym przez Geralda O'Collinsa i da się je określić jako «dzieło otwarte», to jest ono miejscem poznania teologicznego, ważnym nie tylko dla teologów, ale też dla tych wszystkich, którzy są związani z widzialną wspólnotą Kościoła, a zadaniem teologów jest wydobycie tegoż w kontekście znaków czasu. Jednocześnie przyjęte odniesienia do badań i ich efektów osiągniętych w innych naukach stanowią siatkę odniesień dla konkretnych szczegółowych interpersonalnych zastosowań.

<sup>491</sup> Podstawowe cele, wartości, którym powinna służyć organizująca się wspólnota, obrazuje idea q̄hal el, jako że jest ona zbiorem ludzi stworzonych na obraz Boży i Jego podobieństwo (Rdz 1, 26). Por. s. 105 nn. niniejszej pracy.

<sup>492</sup> Granicznym przypadkiem są tutaj sekty czy organizacje faszystowskie, nazistowskie, komunistyczne.

<sup>493</sup> Nasuwa się tu wizja św. Pawła w interpretacji Kościoła jako ciała-polis oraz wizja Kościoła przedstawiona przez Piusa XII w: *Encyklika mystici Corporis Christi*, w: Opoka, czytelnia, [online], [dostęp 08.08.2010], dostępny w WWW, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius\\_xii/encykliki/mystici\\_corporis\\_29061943.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xii/encykliki/mystici_corporis_29061943.html)

## Ku interpretacji treści modelu

Powstały model przestrzeni «wzajemnego oddziaływania», jako część wspólna dwóch modeli interpretacyjnych «przestrzeni eklezjalnej» i «działa otwartego», w podsumowaniu będzie przedstawiony bardziej schematycznie, by nie powtarzać procedur dochodzenia do otrzymanych wniosków już kilkakrotnie wypowiedzianych. Obecnie chodzi o to, by wydobyć warunki, dzięki którym mogą być podjęte procedury badawcze w kierunku działań interdyscyplinarnych, w celu poszukiwania *locorum theologicorum*.

Powstały model «wzajemnego oddziaływania» przejmuje przede wszystkim otwartość swych fundamentów na wielorakość możliwych interpretacji, przejmuje otwartość na interpretacje procesów w zmiennej czasoprzestrzeni oraz fakt, że jest hipotezą wyjaśniającą, pozwalającą tworzyć uprawdopodobniające narracje. Stają się one treścią danej nauki, w ramach której model/narzędzie badawcze będzie zastosowany. Jest on też użyteczną fikcją mającą realny związek z rzeczywistością, który przejawia się w jego weryfikowalności przez dane z szeroko rozumianego «świata». Jest sposobem, niezupełnie adekwatnym, wyrażenia tego wszystkiego, co nie jest w pełni obserwowalne, a dające się rozeznąć we wstecznej interpretacji, poprzez zachowanie w pamięci wspólnoty a następnie kulturowy, czy w tradycji, przekaz. Model «wzajemnych oddziaływań», jako część wspólna, jest narzędziem pozwalającym tworzyć opisy/narracje ludzkiej kondycji w aspekcie indywidualnym lub społecznym oraz tworzyć nowe modele oparte na wzajemnej relacyjności «JA» - «WSPÓLNOTA» wraz z odniesieniem do transcendencji. Może więc być punktem wyjścia do kolejnych badań czy nowych aspektów już przyjętych prawd, koncepcji. Tym samym spełnia warunki naukowości przyjęte dla modeli teoretycznych i warunki modeli religijnych, opisanych przez Iana Barboura. Przyjmujemy w tej perspektywie, iż nadwyżkę sensów w relacjach międzyludzkich można zinterpretować teologicznie, szczególnie poprzez analogiczne utożsamienie horyzontu transcendentalnego z Bogiem Trójjedynym. Przestrzeń wytworzona dzięki takim relacjom staje się obszarem poszukiwań odpowiedzi na pytanie, *Komu zaufać i być wiernym?*<sup>494</sup>, staje się więc obszarem poszukiwania dróg przejścia pomiędzy ludzkim przeżywaniem świata a jego religijną interpretacją. Ostatecznie możemy powiedzieć, iż powstały model «wzajemnych oddziaływań» pozwala na kompetentne poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o rozeznanie Bożego Objawienia i jego wiarygodności oraz odpowiadający mu akt wiary<sup>495</sup>.

<sup>494</sup> Por. s. 85, 135 niniejszej pracy.

<sup>495</sup> Por. przypis 6 na s. 39 niniejszej pracy.

[205]



Rys. 26. Model ujęcia integralnego

Można też zauważyć, iż obszar badawczy wyznaczony jako część wspólna może ujawniać podwójne właściwości. Przejmuje on cechy obu modeli: ujęcie przedmiotowe z modelu «przestrzeni eklezjalnej» i podmiotowe z modelu «dzieła otwartego». Z tego względu posiada on wewnętrzną otwartość na różne aspekty badań, które ujawniają się w zależności od postawy badacza, jego wiedzy i przed-założeń nieuświadomianych i uświadomianych. Pozwala ukazywać nie tylko wyniki prac badawczych, ale również śledzić proces do ich dochodzenia. Jak już wspominaliśmy, wielcy myśliciele i działacze społeczni mieli wizje, obrazy rzeczywistości, które wcielali w życie i to niekiedy w sposób zwerbalizowany. Ich «program operacyjny» jest do odczytania, zgodnie z tym, o czym przekonuje Umberto Eco, z efektów ich działalności<sup>496</sup> jako zamysł, fundamentalny projekt, źródła myśli czy działań. Podobnym projektem jest obecny model «wzajemnych oddziaływań», który może stać się użytecznym narzędziem, ukazującym korzenie istniejących opinii, interpretacji, hipotez, a jednocześnie pozwala tworzyć nowe spójne koncepcje, ku poszukiwaniom metody integralnej w teologii fundamentalnej. Opisywany model może przyjąć postać graficzną jak na rys. 26.

Przedstawiony na rysunku schemat powstał ze złożenia głównych idei przedstawień modelu «przestrzeni eklezjalnej» i modelu «dzieła otwartego». Ideowo łączy je «pole» Bożego działania jako interpretacja wszechogarniającej i zawsze uprzedniej łaski Bożej. Jest to możliwa do przyjęcia interpretacja relacji Trójjedynego Boga ze swoim stworzeniem<sup>497</sup>. Nasz schemat poprzez to tło otwiera się w swych odniesieniach ku całemu nauczaniu Kościoła o Bogu Stwórcy (aspekt przedmiotowy) oraz o prymacie łaski Bożej w życiu każdego człowieka (aspekt podmiotowy). Pośrednikiem w dziele stworzenia jest Logos, druga Osoba Boska. Dzieło Syna, jako realizacja woli Ojca, zarówno w aspekcie kosmicznym, jak i czasoprzestrzennym/histerycznym, zobrazowane zostało z jednej strony jako tło ludzkich działań, słowo LOGOS<sup>498</sup>, z drugiej jako miejsce w historii, słowo PASCHA. Oba pojęcia

---

<sup>496</sup> Biblijnie, czysto od strony metody, da się zastosować tutaj słowa Jezusa z Nazaretu zapisane u Mateusza Ewangelisty „Poznacie ich po ich owocach. Czy zbiera się winogrona z ciernia, albo z ostu figi?” (7, 16, Łk 6, 43-44).

<sup>497</sup> Warto nadmienić, że w tradycji Ojców Kościoła spotykamy podobną interpretację jako «pola Bożego przyciągania». Oparta na filozofii Platona teologia relacje między Bogiem a stworzeniem przyjmowała na bazie aksjomatu, iż «podobne rozpoznaje/przyciąga podobne». Człowiek, jako obraz Boga, ma w sobie jego podobieństwo, więc jest przyciągany przez Boga w duchu jego miłości. Explicite taką koncepcję znajdujemy u św. Grzegorza z Nyssy; por. Elżbieta Kotkowska, *Pomyśleć świat jako całość, według św. Grzegorza z Nyssy*, Poznań, Księgarnia św. Wojciecha, WT UAM 2003, s. 105-132.

<sup>498</sup> Poprzez słowo LOGOS odnosimy się do koncepcji św. Justyna Męczennika, przyjętej jako metafora graniczna modelu pierwszego. Natomiast poprzez centralne usytuowanie słowa PASCHA odwołujemy się do koncepcji historyzujących św. Ireneusza z Lyonu, a szczególnie do jego koncepcji rekapitulacji.

zajmują centralne miejsce schematu, jako główne odniesienia i wydarzenia dziejących się dziejów. Wcielony-Syn Boży, jako Logos, pozwala na interpretację, że pozostaje w relacji z każdym elementem tego świata oraz że w szczególny sposób zjednoczył się z każdym człowiekiem<sup>499</sup>. W perspektywie historiozbowczej dialog Boga ze stworzeniem wpisany jest w pojęcia graniczne określone terminami STWORZENIE/CELEM/DEMUT oraz Q<sup>e</sup>HAL EL.

Na podstawowe tło przyjęte z modelu, ukazującego ujęcie przedmiotowe treści teologicznych, nałożona została interpretacja ludzkiej egzystencji jako model «dzieła otwartego». Tym samym w «pole» Bożego działania wpisane zostały ludzkie lęki, nadzieje i pomyłki, które domagają się odkupienia w aspekcie wspólnotowym i indywidualnym. Odniesienie do PASCHY pozostaje w tym ujęciu podmiotowym w dalszym ciągu miejscem centralnym, pamiętając o słowach Jana Pawła II, w duchu przesłania Soboru Watykańskiego II, iż człowieka nie można zrozumieć bez Chrystusa<sup>500</sup>. Uprawnione jest włączenie w to stwierdzenie aspektu wspólnotowego, który realizuje się ostatecznie w Kościele, wspólnoty też nie można zrozumieć do końca bez Chrystusa jako Głowy tegoż<sup>501</sup>.

Powstały model ujęcia integralnego opiera się, jak na fundamencie, na doświadczeniu czasu przez człowieka. Czas ten został zinterpretowany jako dziejące się dzieje pomiędzy pamięcią a oczekiwaniem wraz z teologiczną interpretacją, iż życie ludzkie toczy się pomiędzy jedynym początkiem/stworzeniem a ostateczną realizacją obietnicy, która jest oczekiwana. I tu w schemacie uwzględniona została ludzka wolność, która może skierować się ku czemuś, co Bogiem nie jest, jako ku Bogu. Jest to graniczna postać pomyłki, w konsekwencji zapomnienia, krzywoprzysięstwa, która domaga się odkupienia. Dlatego słowo PASCHA zostało wpisane w te biegunowe napięcia obrazujące kondycję człowieka w sytuacji określonej jako grzech pierworodny.

Przeżywany czas nie jest możliwy do bezpośredniej obserwacji, daje się go badać dzięki świadomej interpretacji, która zakłada pamięć, dzięki której

<sup>499</sup> KDK 22, mamy tu bezpośrednie odniesienie do idei Logosu-Siewcy, który «rozsiął» siebie w każdym człowieku. Por. *Św. Justyn Męczennik*, s. 117 niniejszej pracy.

<sup>500</sup> Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona podczas Mszy Św. na Placu Zwycięstwa, Warszawa 2 czerwca 1979 r.*, [online], [dostęp 08.08.2010], dostępne w Internecie, <http://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x537/homilia-jana-pawla-ii-wygloszona-podczas-mszy-sw-na-placu-zwyciestwa/?print=1>; por. także *Encyklika Redemptor Hominis*; 10, w: Opoka, czytelnia, [online], [dostęp 08.08.2010], dostępne w WWW, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/encykliki/r\\_hominis.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/r_hominis.html)

<sup>501</sup> Pomijamy tutaj całą dyskusję skupiającą się wokół pytania „czy Chrystus założył Kościół?” Zakładamy jako prawdziwą tezę „Poza Kościołem nie ma zbawienia”, szerzej na ten temat por. Gerhard Lohfink, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła?*, tłum. Eliza Pieciul-Karmińska, Poznań, W drodze 2005; Bernard Sesboüé, *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Historia formuły i problemy interpretacyjne*, tłum. Agnieszka Kuryś, Poznań, W drodze 2007.

czasowe przeżycie mija, ale nie przemija. Ludzka pamięć, poprzez pamięć zbiorową, dzięki Bogu, który chce się objawić człowiekowi, może sięgać początków swego zaistnienia i odczytać, iż człowiek zaistniał jako ten, którego Bóg chce z miłości do niego. Miłość ta wyraża się stworzeniem na *obraz i podobieństwo (celem, demut)*. W interpretacji religijnej ludzkie oczekiwanie zostaje powiązane z pierwszą relacją zaistniałą w akcie stworzenia poprzez odczytanie obietnicy danej przez Boga Ojca objawiającego się w historii i poprzez historię. Obietnica w tym samym stopniu dotyczy każdego indywidualnego «JA», jak i «OSOBY» społecznej, co zostało zobrazowane odniesieniem do określenia «tu i teraz». Podmioty działające nie podejmują decyzji w próżni, z jednej strony należy uwzględnić presupozycje, które dotyczą uwarunkowań podmiotu działań, z drugiej – warunki «tu i teraz» zinterpretowane jako trajektorie działania. Idąc dalej trajektorie te wyznaczane są, z jednej strony, przez biegunowe napięcia uznania i nieuznania, z drugiej – poprzez relację z «połem» Bożego działania. Dodatkowo biegunowe napięcia, wyznaczające kondycję ludzką w świecie, skażone są lękiem o nieuznanie i lękiem przed pomyłką jako efekt pierwszego nieposłuszeństwa.

Relacje społeczne są czymś więcej niż sumą przeżyć tworzących ją jednostek. Dzięki relacjom obopólności wytwarza się rzeczywistość, która została określona jako asymetria, która staje się podstawą nadwyżki sensów. Ta przestrzeń została oddzielona pionową linią przerywaną, by ukazać jej w pewnym sensie samoistne istnienie oraz zakorzenienie w podmiotach relacji. W niej rodzą się w pełni ludzkie odniesienia daru i wymiany oraz ofiarowania i odwzajemnienia, które, by jeszcze raz powtórzyć, *pozwalają o sobie zapomnieć w szczęściu innego*<sup>502</sup>. Obrazowany model jest modelem religijnym, więc przejście od tych opisów do samej PASCHY nie budzi wątpliwości. Bóg wydał swojego Syna, by mógł się radować szczęściem człowieka<sup>503</sup>. Egzystencja ludzka zyskuje swoją pełnię, gdy poprzez rozeznane nadwyżki sensów odniesie swoje życie do rzeczywistości określonej jako horyzont transcendentálny. Został on również przedstawiony jako pionowa przerywana linia, rozdzielająca i zarazem łącząca ostateczną realizację oczekiwaną obietnicy w zgromadzeniu Bożym, q<sup>e</sup>hal el. Powstały opis schematu jest hipotezą wyjaśniającą, która może stać się przed-sądem dla dalszych badań szczegółowych.

Treść tych przed-sądów można przedstawić jako hipotetyczną narrację, która staje się tłem dla dalszych badań. Jako przed-założenie nie musi uwzględniać podziału na ujęcia podmiotowe i przedmiotowe, mogą się one przenikać w sposób płynny i jest to działanie, na tym pierwotnym etapie

<sup>502</sup> Paul Ricoeur, *Drogi rozpoznania*, dz. cyt., s. 264. Pełnią i wzorem ontologicznym tych słów jest dzieło Chrystusa, od Wcielenia po Zmartwychwstanie. Mamy kolejne odniesienie pozwalające przyjąć chrystologiczne ukierunkowanie każdego doświadczenia.

<sup>503</sup> Można powiedzieć, że jest to inne sformułowanie słów Ireneusza z Lyonu, *Chwałą Boga żyjący człowiek*, dz. cyt., s. 86.



badawczym, zamierzone. By człowiek był szczęśliwy, musi realizować określone zadania. Zadaniem ludzi jest «gromadzić» się na «miejscu», które jednoczy w sobie wszystkie miejsca i czasy, wszystkie tu i teraz, wszystkie obietnice i oczekiwania. Tym miejscem jest Pascha, a odniesienia do niej stają się prawem i zasadą zgromadzenia Bożego, q̄hal el. Pascha jako wydarzenie fundamentalne (w ontologicznym tego słowa znaczeniu) jednoczy w sobie wszystkie miejsca i czasy, wszystkie zaistniałe relacje i ma odniesienie ku wszystkim nadwyżkom sensu, ponieważ w niej dokonano się najdoskonalsze ofiarowanie z daru, którym jest Syn Boży. Ten dar domaga się odwzajemnienia, tym bardziej że ma moc wydobywania człowieka z fundamentalnej pomyłki i skierowania ku rozpoznaniu w prawdzie.

Ludzka egzystencja w tak opisanym środowisku niejako domaga się interpretacji. Wytwory kultury, jeżeli można je zinterpretować jako «dzieło», są wyrazem zmagania wobec tego, co zostało określone jako trajektorie tożsamości i inności w biegunowym napięciu uznania i nieuznania z odniesienia do wartości rozeznaczonych jako ogólnoludzkie i horyzontu transcendentnego. W dążeniu do realizacji ostatecznego zgromadzenia, q̄hal el, realizują się wspólnotowe dążenia określone przez analogiczne trajektorie oddziaływania. By ostatecznie móc określić cel i sens ludzkich wysiłków i zmaganie Boga o swoje stworzenie słowami św. Jana Apostoła, *Kto nie miłuje, nie zna Boga, bo Bóg jest Miłością* (1J, 4,6)<sup>504</sup>.

W powstaniu opisywanego modelu ujęcia integralnego miały udział również procedury badawcze stosowane w szeroko rozumianych naukach, do których włączono elementy meta-logiczne. Tylko wyjście poza czy wznieślenie się ponad ścisłą logikę ludzkiego rozumowania pozwala na wyjście poza «zakłęty krąg wątpienia metodycznego»<sup>505</sup>. Odniesienie do zasad myślenia modelowego uwiarygodnia ten krok i pozwala na włączenie pytań o ontologiczny początek istnienia oraz jego sens i cel. Dodanie rzeczywistości *meta*, zobrazowanej przez horyzont transcendentny pozwala na stawianie pytań dotyczących najgłębszych pokładów ludzkiej egzystencji zarówno w aspekcie przedmiotowym, jak i podmiotowym. Wymaga to zgody na tworzenie nie tyle dowodów, co hipotez wyjaśniających, czym opracowany model w swych założeniach i efektach jest.

## Przydatność modelu jako tła metody integralnej

Przystępujemy teraz do określenia przydatności powstałego modelu «wzajemnego oddziaływania», pamiętając, że nie wychodzimy poza zagadnienia metodyczne i ich metodologiczne ukierunkowanie. Poszukujemy

<sup>504</sup> Por. też: Jan Paweł II, *Kto miłuje, zna Boga, bo Bóg jest Miłością*, Audiencja Generalna, 6 października 1999, w: Opoka, czytelnia, [online], [dostęp 10.08.2010], dostępne w WWW, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/audiencje/ag\\_06101999.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/audiencje/ag_06101999.html)

<sup>505</sup> Por. przypis 59, s. 55 niniejszej pracy.

odpowiedzi na pytanie, jak działać, a nie zajmujemy się treścią tychże. Ocena obecnego modelu z jednej strony jest łatwiejsza, precyzyjniej został określony cel jego powstania, czyli jak określać warunki możliwości poszukiwania miejsc teologicznych poprzez konstruowanie metody integralnej w teologii fundamentalnej. Z drugiej strony, ze względu na dość znaczną niedookreśloność danych, nigdy wyczerpująco uzasadnionych, oraz konieczność działań na opracowanych modelach, podjęte zadanie jest dużo trudniejsze.

Opracowany model, mimo iż jest częścią wspólną dwóch ujęć, sam w sobie metodą integralną nie jest. Jest obszarem odniesienia ku temu, by ta metoda mogła powstać, czyli użytecznym narzędziem, które warto mieć pod ręką<sup>506</sup>, by dla konkretnego zagadnienia poszukiwać rozwiązania poprzez działania integralne. Powstały model posiada funkcje poznawcze i narzędziowe, ale coś takiego, jak model przestrzeni «wzajemnego oddziaływania» w rzeczywistości nie istnieje. Jest jednak ważnym punktem odniesienia we wszystkich procedurach badawczych, w których poszukuje się wspólnych odniesień wobec zmieniających się relacji, wpływających na ocenę, interpretację czy recepcję ogólnie pojmowanego «dzieła» w określonych warunkach kulturowych czy społecznych<sup>507</sup>. Skonstruowany i przedstawiony model jest też siatką odniesień, które warto uwzględnić we własnych badaniach. Pozwala w szczególny sposób uporządkować przedśady i przed-założenia, zanim rozpocznie się właściwe zadania badawcze. Jest to jego najważniejsza rola.

Trzeba też stwierdzić, że celem tej pracy były nie tyle pojawiające się kolejne interpretacje treści konstruowanych modeli, co sposób i możliwość ich powstania. Dodatkowo trzeba wziąć pod uwagę, że na podstawie analizy komentarzy do dzieł wielkich mistrzów teologii i filozofii można powiedzieć, że każdy z nich posiadał pierwotny model, jako wewnętrznie spójną wizję całości, kościec czy siatkę odniesień dla swoich poglądów<sup>508</sup>. Opracowany model «wzajemnego oddziaływania» jako narzędzie badawcze jest takim modelem i poprzez to jest przydatny w dwóch aspektach. Ukazuje działania operacyjne w kierunku odnalezienia struktury wewnętrznej istniejących koncepcji lub ukazuje, jak rozeznaczyć korzenie i możliwe odniesienia przy tworzeniu nowych interpretacji w konkretnym, jakoś określonym celu.

By te możliwości modelu jaśniej ukazać, przyjęliśmy zadanie, którego celem było określenie warunków możliwości przyjęcia jakiejś ludzkiej aktywności za *locus theologicus*. W początkowej fazie pracy można było odnieść wrażenie, że badania będą dotyczyły tych koncepcji, które uzyskały jakiś wyraz w działalności piśmienniczej. Okazało się jednak, że interdyscypli-

<sup>506</sup> Por. Bernard J.F. Lonergan, *Metoda w teologii*, dz. cyt., s. 9-10.

<sup>507</sup> Por. Umberto Eco, *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, dz. cyt., s. 13-14.

<sup>508</sup> Zasady odszukiwania takich «modeli» zobrazował S.C. Lewis, *Odrzucony obraz*, dz. cyt.

narne odniesienie do badań nad szeroko rozumianą kulturą oraz odniesienia do socjologii religii i fenomenologii ukazały, że skonstruowane instrumentarium ma dużo szerszy zasięg. Opisany model daje podstawy ku formułowaniu warunków możliwości przyjęcia ludzkiej aktywności jako *locus theologicus* od indywidualnych dzieł spisanych, przez wytwory w ramach kultury po aktywności społeczne oraz uwzględnia działania organizacji społecznych, wspólnot kulturowych czy religijnych traktowanych jako «osoba» społeczna. Możliwość zastosowania w szerszym spektrum przypadków niż przyjęte wstępnie świadczy o przydatności modelu i jego walorach naukowych ku tworzeniu tego, co nowe, ku gromadzeniu wiedzy.

Opracowany model, sam w sobie, również nie jest «warunkami możliwości» przyjęcia «czegoś» jako *locus theologicus*, w naszym przypadku czegoś, co da się określić jako «dzieło». Zważywszy, iż te warunki możliwości nie są zbiorem konkretnych kryteriów, formuł czy warunków, które należy spełnić, by na zasadzie porównywania, prowadzącego do stwierdzenia zgodności, powiedzieć: tak, to «dzieło» jest miejscem poznania teologicznego<sup>509</sup>. Warunki możliwości są ściśle powiązane z obszarem, przestrzenią konstruowanego modelu «wzajemnych oddziaływań», ponieważ dzięki niemu możliwe jest rozpoznanie dróg przejścia pomiędzy ludzkim przeżywaniem świata a jego interpretacją uwiarygodnioną przez wspólnotę Kościoła. Dzięki opisanemu modelowi można szukać odniesień zarówno ku rzeczywistości opisanej w modelu «przestrzeni eklezjalnej» (ujęcie przedmiotowe), jak i w modelu «dzieła otwartego» (ujęcie podmiotowe). Model «wzajemnych oddziaływań», jako część wspólna, jest jak najbardziej adekwatnym tłem ku naukowej interpretacji poszukiwań dróg przejścia od indywidualnego doświadczenia ku uznaniu i przyjęciu treści doktryny chrześcijańskiej. Jest on przykładem siatki odniesień, która opisuje i łączy w logiczną całość presupozycje, przed-sądy, przed-założenia oraz interdyscyplinarne działania, które trzeba uwzględnić, by skonstruować logiczne ciągi rozumowania pozwalające orzec, czy dane «dzieło» jest lub może się stać miejscem poznania teologicznego. Pozwala budować zrównoważone trajektorie (tory ruchu) badawcze, które nie zagubią odniesienia do całości i jednocześnie docenią konkret i szczegół. Po raz kolejny udało się nam wykazać korzyści płynące z zastosowania myślenia modelowego.

Brak jednoznacznej konkretności warunków możliwości jest cechą faktycznie pożądaną, ponieważ zapewnia nieredukowalność zmienności i odniesienia do dynamiki związanej z czasem. Pozwala uwzględniać relacyjność trzech głównych podejść do «dzieła», opisanych jako relacje «dzieło – autor dzieła», «dzieło – odbiorca dzieła», «dzieło – badacz dzieła». Każda z nich ma odniesienie do czasu będącego miernikiem stawania się interpretacji, której efektem jest «dzieło». To «dzieło» niejako żyje, wchodzi w kolej-

<sup>509</sup> Por. s. 68 niniejszej pracy.

ne relacje i tylko dzięki temu dynamizmowi i aspektowemu ujęciu da się ustalić, czy jest ono «dziełem otwartym». Nie oznacza to relatywizacji oceny «dzieła», ale oznacza, że mimo wielorakich i różnorodnych interpretacji (czasami zewnętrznie sprzecznych) da się wyznaczyć takie odniesienia, które wpiszą «dzieło» w opracowany model «wzajemnych oddziaływań». Tak więc kolejnym warunkiem możliwości przyjęcia ludzkiej aktywności jako *locus theologicus* jest jego konieczne stawanie się w czasie w wielorakich, ciągle nowych interpretacjach, wobec nowych sytuacji, kontekstów z odniesieniem do pierwotnych korzeni, co ponownie wyprowadza nas ku konieczności uwzględnienia działań interdyscyplinarnych.

Opracowanie modelu «wzajemnych oddziaływań» jako tła metody integralnej wymagało wiele trudu koncepcyjnego, związanego z harmonizowaniem licznych, często przeciwnych sobie wątków, uwzględnienia argumentów logicznych i meta-logicznych, w wybraniu pewnych konstrukcji, schematów interpretacyjnych czy modeli. Szczególnie przyjmowane koncepcje *a priori* budzą niepokój badacza, czy inni też te związki, które się mu jawią w całościowej wizji, zobaczą.

Procedury oraz działania operacyjne prowadzące do opisywanych modeli są konstrukcją oryginalną i nową, szczególnie w zestawieniu tych a nie innych części, oraz co do idei przewodniej, określanej metodycznie jako hipoteza kierująca. Nowość działań odnosi się również do tego, co «znane», włączając nie tylko Tradycję Kościoła, ale cały kontekst kultury europejskiej i jej dorobek, jako że zostały zestawione w niespotykanych wcześniej konfiguracjach. Powstała ostatecznie spójna logicznie konstrukcja, która jest tłem dalszych działań realizujących dopowiedzenie w temacie pracy: *na przykładzie życia i twórczości Simone Weil*. Model ten, jako przed-założenia dalszych prac badawczych, pozwoli na uzmysłowienie jego oddziaływania i zdolności weryfikacyjnej. Taka zresztą jest rola wszystkich modeli przyjmowanych w pracach naukowych nauk ścisłych, humanistycznych i społecznych. Są one efektem działań, które można porównać do układania «puzzli». Naukowiec, czy grupa naukowców, posiada ogólną wizję i musi znaleźć dla niej komunikowalną formę wyrazu. Poszukuje elementów układanki, na początek z już istniejących i zestawia je w nowych konfiguracjach, by początkową wizję zobrazować. Na tej bazie powstaje uprawdopodobniona możliwość, ku tworzeniu nowych wizji i ku całkowicie oryginalnym hipotezom.

Przedstawione podstawy metody integralnej oraz zasady modelowego myślenia, wielokrotnie w tej pracy stosowane, same w sobie oczekiwanych efektów nie zapewniają, ale tworzą środowisko, w którym są one coraz bardziej prawdopodobne. Tym samym możemy przejść do części drugiej pracy, w której dokonamy weryfikacji opracowanych narzędzi.

## Część II

---

### **ŻYCIE I TWÓRCZOŚĆ SIMONE WEIL JAKO *LOCUS THEOLOGICUS***



# I. Punkt wyjścia

---

---

*Filozof wyróżnia się tym, że świat nie jest dlań czymś oczywistym<sup>1</sup>.*

W tej części pracy stajemy przed pytaniem, co nowego, twórczego może wnieść życie i twórczość Simone Weil w przestrzeń badań teologii fundamentalnej? Opracowane w pierwszej części konstrukcje, procedury i trajektorie działań operacyjnych są na tyle ogólne, że rozpoczynając drugą część pracy trzeba bardziej szczegółowo odpowiedzieć na pytanie, dlaczego jako przykład weryfikacyjny dokonano wyboru odnoszącego się do Simone Weil, francuskiej działaczki społecznej, filozofki i ostatecznie myślicielki doby międzywojennej XX wieku?

Jako punkt wyjścia przyjmujemy fakt, iż została nazwana *znakiem czasu*<sup>2</sup>, a jej życie i twórczość w tym samym stopniu są interesujące i intrygujące, co irytujące. Trudno w jednym zdaniu tę opinię uzasadnić, ale w pierwszym przybliżeniu można się odwołać do przykładu obrazującego przedstawioną myśl poprzez porównanie dwóch opinii. Xavier Tilliette uważał, iż Simone Weil swoim działaniem i pisarstwem *czyni niepotrzebny zgiełk*<sup>3</sup>, natomiast Józef Czapski w ostatnim wywiadzie swojego życia mówił do szwajcarskiego poety i eseisty Jila Silbersteina: *Widzi Pan tę książkę? »Ciężenie i łaska«. Za każdym razem, kiedy ją otwieram, jestem pewien, że trafię na diament*<sup>4</sup>. Zarówno

<sup>1</sup> Jan Patočka, *Człowiek duchowy a intelektualista*, tłum. Elżbieta Szczepańska, w: *Eseje hereetyckie z filozofii dziejów*, tłum. Andrzej Piotrowski i inni, Warszawa, Fundacja Aletheia, 1998, s. 214.

<sup>2</sup> Por. Antoni Piotrowski, *Znak czasu, któremu na imię Simone*, „W drodze”, nr 3, 1978, s. 42–51; Dariusz Piórkowski, *Głos czasu głosem Boga*, [online], [dostęp 14.02.2010], dostępne w WWW, <http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=870>; na temat współczesnej interpretacji «znaków czasu» por. *Teologia znaków czasu. Dogmatycy wobec polskiego „dziś” Kościoła*, red. Krzysztof Gózdź, Krzysztof Michalczak, Poznań, WT UAM 2008.

<sup>3</sup> *Chrystus filozofów. Prolegomena do chrystologii filozoficznej*, tłum. Arkadiusz Ziernicki, Kraków, Znak 1996, s. 58.

<sup>4</sup> Jil Silberstein, *Józef Czapski: tumult i olśnienia*, tłum. Anna Kominiak-Michalska, Warszawa, Noir sur Blanc 2004, s. 22–23, por. też Katarzyna Nadana, *Wobec skandalu cierpienia. Polemika Józefa Czapskiego z Simone Weil*, „Znak” nr 6, 1997, s. 69–82.

Simone Weil, jak i jej twórczość budzą biegunowe reakcje, co w aspekcie metodyczno-metodologicznym jest bardzo cenne<sup>5</sup>. Pozwolą jaśniej ukazać proces dochodzenia do stwierdzenia, że życie i twórczość francuskiej myślicielki może być uznane za «dzieło», co stawiamy jako pierwszą tezę tej części pracy. Następnie, że to «dzieło» może być cennym źródłem dla tworzenia opinii teologicznych, a może nawet pozwala na sięganie do pierwszych założeń, które pozwolą na swoistą rekonstrukcję myślenia i refleksji teologicznej u samych podstaw.

Ponieważ głównym celem pracy są działania metodyczne, które oddziałują na metodologię, poszukiwaliśmy przedstawiciela myśli europejskiej, którego życie i twórczość, z możliwie największą wyrazistością, pozwoli na zobrazowanie opracowanych narzędzi badawczych w określonych przestrzeniach metodologicznych, którego wkład w bardziej czasową niż przestrzenną interpretację ludzkich przeżyć, działań i ostatecznie doświadczeń jest nie do przecenienia. Poszukiwania szły w kierunku takiego myśliciela, który nie ucieka przed biegunowymi konfliktami obserwowalnej rzeczywistości, ale próbuje je interpretować, harmonizować w tym aporycznym napięciu poprzez uwidacznianie, a nie znoszenie paradoksów. Stąd wybór padł na Simone Weil, dla której paradoks jest podstawą formułowania sądów o poznawanej obiektywnej i zarazem tajemniczej rzeczywistości<sup>6</sup>, w odnajdywaniu siebie («JA») i we wzajemnych odniesieniach takich przedmiotów badawczych, jak «JA» i «WSPÓLNOTA»<sup>7</sup>.

Badając życie i twórczość Simone Weil w aspekcie wpływu kultury europejskiej na jej twórczość, oraz odwrotnie, staje się z pewnym zdziwieniem nad wielością możliwych i w pewnym sensie uzasadnionych interpretacji, które wynikają z szerokości horyzontów i głębokości dociekań tej nietuzinkowej kobiety<sup>8</sup>. Sama o sobie pisała: *Urodziłam się, jeżeli można tak powiedzieć, wyrosłam i ciągle trwam w duchu chrześcijańskim*<sup>9</sup>. Twórczość Simone Weil sytuuje się na styku wielu światów: filozoficznych, etycznych i koncepcji społecznych oraz politycznych osadzonych w kulturze europejskiej. Nie bała się

<sup>5</sup> Inne opinie na jej temat tych, co ją znali czy potem poznali z jej dzieł zostały zebrane w częściach zatytułowanych *Portrety* ([online], [dostępne 29.12.2009], dostępne w WWW <http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=4722>) i *Komentarze*, w: Simone Weil, *Dzieła*, s. 1137-1158.

<sup>6</sup> Por. Patrycja Tomczak, *Le paradoxe du mystère, le mystère du paradoxe. Sur le discours religieux de Simone Weil*, dz. cyt.

<sup>7</sup> Już w tym wstępnym wprowadzaniu możemy zaznaczyć uwidaczniające się odniesienie do trajektorii tożsamości, następnie trajektorii inności w kontekście biegunowego napięcia uznania – nieuznania, wprowadzonych z koncepcji Paula Ricoeura do modelu interpretacyjnego nazwanego «dzieło otwarte», por. s. 159 nn.

<sup>8</sup> Eulalie Piccard, *Simone Weil: essai biographique et critique*, Paris, Presses Universitaires de France 1960.

<sup>9</sup> *Autobiografia*, s. 692, zob. *Attente de Dieu*, dz. cyt., s. 37.



również sięgać do osiągnięć innych kultur, szczególnie Wschodu. Jako przykład obrazujący powyższe stwierdzenie może posłużyć działalność naukowa Henry'ego Le Roya Fincha. Podjął on bardzo szeroki zakres badań, by zrozumieć źródła zaskakujących i drażniących sformułowań Simone Weil, by tak jak ona przemyśleć zagadnienia religii, polityki, historii i kultury. Jego działalność jest kontynuowana przez The American Weil Society<sup>10</sup>.

Życie i pisarstwo Simone Weil jest przekazem niedokończonym, niedookreślonym przez nią samą. Można powiedzieć, iż zostawiła na piśmie odpryski/przebłyski swoich wizji, skojarzeń, koncepcji<sup>11</sup>. Większość dorobku pisarskiego to praktycznie bruliony, nigdy przez nią nie poprawiane. Są to zbiory myśli, układające się w pewną całość, ale ich interpretacja silnie zależy od erudycji i nastawienia czytelnika<sup>12</sup>. Można tylko spekulować, jaki otrzymałyby kształt ostateczny, gdyby sama autorka dokonała krytycznej ich korekty<sup>13</sup>. I choćby z tego względu jej twórczość i życie jako egzemplifikacja metodycznych konstrukcji z pierwszej części jest niezwykle cenna. Pozwala wprowadzić jasno i bez wątpliwości potrójny podział aspektów badawczych, określonych jako relacje «dzieło – autor dzieła», «dzieło – odbiorca dzieła», «dzieło – badacz dzieła».

Przyznanie twórczości Simone Weil statusu *prolegomena theologica*, ze względu na jej gruntowne zakorzenienie w kulturze europejskiej, można uznać za fakt bezsporny. Wykazywanie tego faktu byłoby zadaniem, jak mówią matematycy, trywialnym, zważywszy na wypracowane już narzędzia przez Henryka Seweryniaka, Tadeusza Dzidka, Jerzego Szymika czy Katarzynę Solecką<sup>14</sup>. Jest zasadnicza różnica pomiędzy podprowadzaniem ku Objawieniu/podprowadzaniem ku przyjęciu Objawienia, a byciem miejscem odniesienia dla opinii teologicznych w ich funkcji mieszczącej się w przestrzeni teologii fundamentalnej. Pragniemy wykazać, wykorzystując opracowane w pierwszej części narzędzia, że Simone Weil nie tyle daje roz-

<sup>10</sup> Filozofia Henry'ego Le Roya Fincha powstawała pod znacznym wpływem myśli francuskiej filozofki, Martina Heideggera i Ludwiga Wittgensteina, por. Martin Andic, *Introduction*, w: Henry Le Roy Finch, *Simone Weil and the intellect of grace*, New York, Continuum 1999, s. 1-10; Henry Le Roy Finch był też współzałożycielem The American Weil Society w 1970 roku, [online], [dostęp 18.02.2010], dostępne w WWW, <http://www.rivertext.com/weil.html>

<sup>11</sup> W swoich *Zeszytach* często nakazywała sobie coś przemyśleć, zbadać i przedstawiała to w formie rozszerzonego konspektu zagadnienia; por. *Cahiers*, t. I, II, III, Paris, Plon 1951, 1953, 1956.

<sup>12</sup> Thomas S. Eliot, oceniając Simone Weil, pisał: „Fragmentaryczność tych wypisów zdobywa głębię intuicji Weil i zaskakującą ich oryginalność, ale sugeruje także, że jej przebłyski natchnienia były przypadkowe”. Por. *Przedmowa do Zakorzenia Simone Weil*, „Przegląd Powszechny”, nr 10, 2004, s. 77.

<sup>13</sup> Por. Andrzej Wielowieyski, *Przedmowa*, w: Simone Weil, *Zakorzenie i inne...*, s. XXX.

<sup>14</sup> Podstawowa literatura tych autorów została podana we „Wstępie” do niniejszej pracy (s. 16 nn.).

wiązania, co pobudza do myślenia w nowych kierunkach badawczych i właśnie z tego względu może być uznana za miejsce poznania teologicznego dla tworzenia nowych opinii teologicznych czy nowego spojrzenia na te, które już od lat funkcjonują, tak by stały się one pomocą dla poszukiwań określonego celu badawczego, w spójnie doświadczanej całości dziejów.

Poprzez zestawienie aspektowych obrazów/odsłon «dzieła» Simone Weil, celem naszych badań będzie próba uzasadnienia, że jej «program działania i twórczości» posiada ściśle określone: zamysł, koncepcję i metodę, charakteryzuje się też dającą się wyodrębnić strukturą. Stawiamy szczegółowe pytania, czy program działania i zamysłu twórczego francuskiej myślicielki da się wpisać w opracowany model interpretacyjny przestrzeni wspólnej? Czy «wynik» jej działań da się zrozumieć i przełożyć na obszar badań teologicznych? W tym duchu należy skonfrontować dzieło Simone Weil z treścią modelowego pojęcia «dzieło otwarte», by szukać odpowiedzi, która pozwoli na ustrukturyzowanie wieloznacznego przekazu, którym jest ona sama i jej twórczość. Ostatecznie stajemy przed pytaniami: Na ile życie i twórczość francuskiej myślicielki Simone Weil może stać się źródłem dla kształtowania się współczesnych opinii teologicznych? Jaki może być wpływ jej dzieła na uaktualnienie języka przekazu prawd, tak by ukazać Prawdę jedyną w XXI wieku?

Trzeba też zwrócić uwagę na fakt, że badania opracowane w tej części nie będą odniesieniami do pełnej treści, jaką niosą myśli Simone Weil, ale ukazaniem możliwych dróg badań nad jej życiem i twórczością, które ujawniają się dzięki opracowanym modelom interpretacyjnym będącym podstawą tworzonego ujęcia integralnego (rys. 26). Na początek zaprezentujemy kontekst twórczości Simone Weil, który, jak każdy opis jej życia i poglądów, jest interpretacją badacza wobec «dzieła», ale na tyle, na ile to możliwe, postaramy się dążyć do ukazania, jakiego typu motywy najsilniej nią kierowały<sup>15</sup>. Nie będzie to tylko zwykłe przedstawianie faktów, ale ukazanie życia i twórczości Simone Weil w przyjętym *a priori* schemacie interpretacyjnym, którą daje nam antropologiczna wizja drogi człowieka ku Bogu opracowana przez Ignacego Loyolę. Pragniemy ukazać życie i twórczość Simone Weil jako proces odkrywania siebie, poprzez dążenie do prawdy, dobra i piękna,

---

<sup>15</sup> Podobnie sytuacja wyglądała, gdy chodzi o większą część twórczości Simone Weil. Redaktorzy i wydawcy wybierali z jej zeszytów to, co według ich koncepcji zasługiwało na uwagę. Układali w pewne zbiory i nadawali tytuły (por. Gabriella Fiori, *Simone Weil, kobieta absolutna*, dz. cyt., s. 277-281). Można powiedzieć, że kolejne wydania jej zapisów to ciągła interpretacja i układanie myśli według założonego przez badacza klucza. Jedną z pierwszych takich interpretacji jest zredagowany przez Eulalie Piccard zbiór, *Simone Weil: Essai biographique et critique*, Paris, Presses Universitaires de France 1960. Obecnie, gdy wydawane są *Œuvres* i *Œuvres complètes*, dz. cyt., często przywracany jest oryginalny układ notatek Simone Weil.

a dzięki koncepcji z zakresu teologii duchowości nie zagubimy dynamiki tego procesu. W kolejnym kroku obejmującym relacje «dzieło – odbiorca dzieła» zinterpretujemy myśl Simone Weil w kontekście relacji «JA – WSPÓLNOTA», jako głównego faktora modelu ujęcia integralnego<sup>16</sup>, pozwalającego skonkretyzować warunki możliwości przyjęcia ludzkiego «dzieła» jako *locus theologicus*. W trzecim etapie badań, odnoszącym się do relacji «dzieło – badacz dzieła» opiszemy działania operacyjne, które poprowadzą ku odpowiedzi, w jaki sposób i dlaczego życie i twórczość Simone Weil mogą być źródłem opinii teologicznych ważnych dla wspólnoty eklezjalnej, mogą być miejscem poznania teologicznego. W czwartej części dokonamy weryfikacji przeprowadzonych badań. Dalsze uzasadnienia i korzyści metodyczne płynące z wyboru tej postaci będą się ujawniały w kolejnych etapach pracy.

\*

Tytułem wstępu należy zwrócić uwagę na miejsce, z którego prowadzimy nasze badania<sup>17</sup>. Obecnie jesteśmy w dużo korzystniejszej sytuacji niż sama Simone Weil oraz jej pierwsi komentatorzy. W latach sześćdziesiątych XX w. odbył się bardzo ważny dla rozwoju myśli teologicznej Sobór Watykański II, który wyznaczył nowe kierunki badań. Skierował również ponownie myśl teologów w stronę Ojców Kościoła, którzy dokonali wielkiego dzieła inkulturacji Objawienia, wyrażając je językiem kultury i cywilizacji grecko-rzymskiej<sup>18</sup>. Cechowało ich, tak jak naszą bohaterkę, wielkie umiłowanie kultury europejskiej i w tej perspektywie popatrzymy na życie i twórczość Simone Weil<sup>19</sup>. Ta spinająca początek chrześcijaństwa z dzisiejszymi

<sup>16</sup> Por. rys. 26 w niniejszej pracy.

<sup>17</sup> Przez cały czas w tej pracy podkreślamy kontekst (presupozycje) prowadzonych badań. Jako główne przed-założenie i przestrzeń odniesień przyjęliśmy osiągnięcia Soboru Watykańskiego II z jego zwrotem ku podmiotowi, ku któremu skierowane jest Objawienie i interpretacja społeczności religijnej jako eklezjologii *communio* (eucharystycznej).

<sup>18</sup> Simone Weil zmarła na wiele lat przed Soborem Watykańskim II, ale ów ferment intelektualny, który zaowocował odnowionym spojrzeniem na tradycję i zwrotem ku antropologii już się zaczął. Większość konsultantów teologicznych Soboru była w wieku Simone Weil. Z tego względu powstają prace, w których autorzy zastanawiają się nad hipotetycznymi relacjami, ewentualnymi odniesieniami. Jako przykład może posłużyć rozdział zatytułowany „De Vatican II à Simone Weil”, w: André Naud, *Les dogmes et le respect de l'intelligence: plaidoyer inspiré par Simone Weil*, Québec, Saint-Laurent, Fides 2002, s. 117–148.

<sup>19</sup> W pierwszej połowie XX wieku wielu wybitnych teologów, filozofów i myślicieli opublikowało swoje refleksje, wnioski z badań naukowych nad relacjami, które łączą Boga z człowiekiem i światem. Simone Weil wpisuje się w ten ferment kulturowo-religijny, który zaowocował nową perspektywą i metodami badawczymi. Dzięki temu współczesna myśl teologiczna pozwala ponownie odczytać specyficzne metafory i obrazy przedstawione przez Simone Weil w jej dziełach dotyczących Boga i Jego stworzenia oraz roli człowieka w świecie. Por. Elżbieta Kotkowska, *Simone Weil's questions about God*, w: *Phenomena of Crisis. The Paschal Dimension of Suffering*, dz. cyt., s. 85–90.

czasami perspektywa była również u źródeł powstałego modelu interpretacyjnego «przestrzeni eklezjalnej»<sup>20</sup>. Z drugiej strony, trzeba wypowiedzieć to, co zauważył Thomas S. Eliot w przedmowie do angielskiego wydania *Zakorzenia*, iż Simone Weil: *Została obdarowana potężną duszą, która miała dopiero dorosnąć. Nie powinniśmy więc poddawać krytyce filozofii trzydziesto-trzyletniej osoby, tak jak gdyby to była filozofia kogoś o dwadzieścia, trzydzieści lat starszego*<sup>21</sup>.

## Simone Weil

Zanim przystąpimy do rozpatrzenia przedstawionego zagadnienia, należy uczynić uwagę metodyczną. Analizując życie i podstawy systemu myślowego Simone Weil właściwie rozpoczynamy wstępną interpretację. Wśród komentatorów istnieje pewna zgoda co do głównych zarysów jej refleksji, jednak trzeba przyznać, że bardziej szczegółowe interpretacje ukazują czasami znaczne rozbieżności. Główną przyczynę możemy upatrywać w tym czy dany badacz bardziej zafascynował się jej myślą społeczną, czy religijną. W kolejnych paragrafach postaramy się poprowadzić myśl według postulatu Florence de Lussy, obecnej kustoszki spuścizny pisarskiej Simone Weil: *Trzeba uchwycić duszę kompozycji, aby całość obrazu nabrała znaczenia*<sup>22</sup>, by zbliżyć się jak najbardziej do ideału interpretacyjnego, niemożliwego w pełni do osiągnięcia.

Pragnąc przedstawić, kim była i jaką była Simone Weil, w pierwszym rzędzie przedstawimy wybrane fakty z jej życia<sup>23</sup>. Zwrócimy uwagę na te doświadczenia, które pozwolą zobaczyć ją jakby w pierwszym przybliżeniu w aspekcie opracowywanej problematyki pracy. Część informacji została już

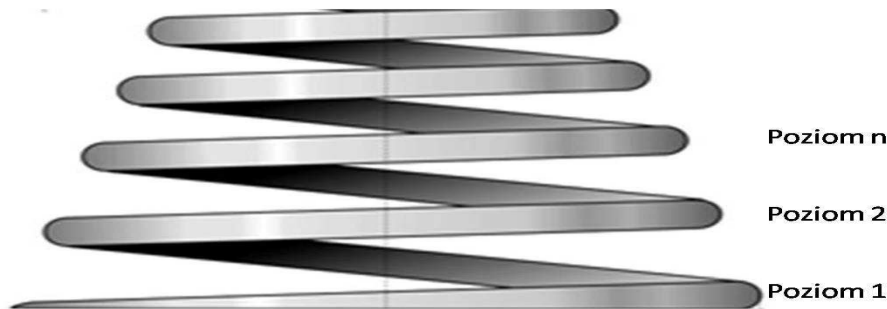
<sup>20</sup> Por. część pierwsza s. 104 nn. niniejszej pracy.

<sup>21</sup> Por. Thomas S. Eliot, *Przedmowa, do „Zakorzenia” Simone Weil*, „Przegląd Powszechny”, nr 10, 2004, s. 78.

<sup>22</sup> Już same określenia Simone Weil mogą przyprawić o interpretacyjny zawrót głowy: bojowniczką, myślicielką, filozofką, mistyczką: *Wprowadzenie*, w: *Dzieła*, s. 6 oraz *Kilka przemyśleń dotyczących pojęcia wartości*, tekst publikowany po raz pierwszy w tłumaczeniu polskim w: *Dzieła*, s. 102.

<sup>23</sup> Pełniejsze zebranie faktów z życia Simone Weil zostało przedstawione przez Florence de Lussy (*Życie i dzieło*, w: *Dzieła*, s. 27–74), dodatkowo w prawie każdym zbiorze przedstawiającym wybór myśli Simone Weil zawarte są interpretacje jej życiorysu. Jako przykład może posłużyć biografia wspomnianej Florence de Lussy, *Wprowadzenie*, w: *Dzieła*, dz. cyt., s. 5–26 oraz w: *Tezeusz*, [online], [dostęp 22.11.2009], dostępne w WWW, <http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=4765>, dalej Czesław Miłosz, *Przedmowa*, w: *Wybór pism*, s. 5–26; Andrzej Wielowieyski, *Przedmowa*, w: *Zakorzenie i inne ...*, s. VII–XXXV. Większość z nich bazuje na dziele Simone Pétrement, przyjaciółki Simone Weil, *La vie de Simone Weil*, t. 1 i 2, Paris, Fayard 1973.

przekazana we „Wstępie” i „Części I”, kolejne będą dopowiadane w toku prac badawczych w tekście głównym lub przypisach poprzez praktyczne stosowanie opracowanej, w pierwszej części, tak zwanej metodycznej spirali myślenia modelowego, której obraz ponownie przedstawiamy (rys. 27).



Rys. 27. Metodyczna spirala myślenia modelowego

Simone Weil żyła zaledwie 34 lata (1909–1943)<sup>24</sup>. Większość życia spędziła we Francji, którą uznawała za ojczyznę. Swoje życie splotła z losami tego kraju w przestrzeniach nauczania, kultury, społecznej, związków zawodowych i działań w ruchu oporu, czy na rzecz Wolnej Francji Charles’a de Gaulle’a w Anglii. Jej ojciec, lekarz, choć sam siebie uważał za ateistę, pochodził z praktykującej, żydowskiej, kupieckiej rodziny, osiadłej od wielu lat w Andaluzji. Matka urodziła się w Rostowie nad Donem. Reinherzowie w 1882 roku wyemigrowali z Galicji i osiedlili się w Antwerpii, byli liberalnymi, niepraktykującymi Żydami, przywiązującymi wielką wagę do osiągnięć kultury europejskiej. Miało to znaczący wpływ na wykształcenie dzieci, André<sup>25</sup> i Simone. Ze względu na słabe zdrowie dziewczynki<sup>26</sup>, jej edukacją początkowo zajmowała się matka, potem często prywatni nauczyciele. W czasie pierwszej wojny światowej ojciec jako lekarz został zmobilizowany

<sup>24</sup> Jeżeli nie zaznaczono inaczej, biografia została opracowana na podstawie: Florence de Lussy, *Życie i dzieło*, w: *Dzieła*, s. 27–74; Gabriella Fiori, *Simone Weil, kobieta absolutna*, dz. cyt., s. 249–276 oraz Simone Pétrement, *La vie de Simone Weil*, dz. cyt.

<sup>25</sup> André Weil od dziecka przejawiał wyjątkowe talenty matematyczne, później był jednym z założycieli, działającego przy École Normale Supérieure w Paryżu, stowarzyszenia Association des Collaborateurs de Nicolas Bourbaki, zwanych bourbakistami, którzy w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku wywarli wielki wpływ na kształt matematyki. Por. Andrzej S. Białynicki-Birula, *Bourbaki a sprawa Polska*, *Roczniki Polskiego Towarzystwa Matematycznego*, Seria II: Wiadomości matematyczne nr 11, 2004, [online], [dostęp 22.11.2009], dostępne w Internecie, [http://main3.amu.edu.pl/~wiadmat/169-174\\_abb\\_wm40.pdf](http://main3.amu.edu.pl/~wiadmat/169-174_abb_wm40.pdf); Efektem wpływów brata na Simone Weil były rozważania nad sensem nauki, por. *Sur la science*, Paris, Gallimard 1966.

<sup>26</sup> Gdy miała 3 lata przeszła operację wyrostka robaczkowego.

i przebywał na froncie. Simone wraz z bratem André ćwiczyli się w recytacji poezji patriotycznej. Sama Simone pisała listy do przebywającego na froncie żołnierza, który raz ją odwiedził i krótko potem zginął; Simone miała wtedy sześć lat. Rodzice Simone, dbając o pełne wykształcenie dzieci, posyłali je na lekcje muzyki i tańca, w czasie wakacji mobilizowali do pracy na roli<sup>27</sup> w miarę ich dziecięcych sił. Dzień rodzina rozpoczynała gimnastyką<sup>28</sup>. Więzy rodzinne były bardzo silne, przepełnione wzajemną miłością, otwarciem na nowe idee, a wysoki poziom intelektualny i kulturalny sprzyjał przekazowi wartości etycznych. Simone Weil przez całe życie łączyła głęboka przyjaźń z bratem.

Edukację szkolną Simone rozpoczęła od klasy szóstej (IA według systemu francuskiego – 1919). Tu od razu ujawniły się jej talenty społeczne. Założyła wraz z koleżankami Stowarzyszenie Rycerzy Okrągłego Stołu, którzy mieli za zadanie pomagać słabszym. Sama, co będzie już zawsze charakterystycznym jej ukierunkowaniem, wybrała zadanie: pomoc słabszej koleżance nie nadążającej za resztą klasy w nauce. Przechodząc kolejne szczeble edukacji, często ucząc się prywatnie, Simone Weil w wieku 15 lat zdała pierwszą część matury. Bardzo silnie przeżywała wszelkie niezасłużone opinie niektórych nauczycieli pod swoim adresem, emocje związane z okresem dojrzewania wywarły na nią silniejszy wpływ niż na rówieśników, ze względu na jej wyjątkową wrażliwość na jakąkolwiek niesprawiedliwość. W 1925 roku uzyskała dyplom maturalny z filozofii. Jej zainteresowania skierowały się w stronę polityki, a o zagadnieniach religijnych, jak później oceni to sama, nie myśli jako o czymś trudnym do udowodnienia. W tym samym roku, podobnie jak brat, rozpoczęła studiowanie filozofii w renomowanym liceum Henryka IV pod kierunkiem Alaina (Émile Charier), który wywarł wielki wpływ na jej poglądy i działania społeczne na polu nauki, kultury i potem w związkach zawodowych. Studiując pod okiem Alaina jako «znakomita uczennica» została zawieszona na osiem miesięcy za brak dyscypliny (1927). Zdobyła jednak kolejne dyplomy i zdała do École Normale Supérieure, gdzie podjęła szeroki zakres studiów filozoficznych. Działała też społecznie i zapisała się do Ligi Praw Człowieka (1929), przyciągnęła do niej swoich rodziców. Działali tam w XIV sekcji w duchu pacyfistycznym<sup>29</sup>. Jej uwagę zawsze przykuwała sytuacja najsłabszych społecznie grup, czyli chłopów, robotników i tych, co są uciskani w koloniach. Po informacjach dotyczących położenia mieszkańców Annamu w czasie buntu w Yen Bay w 1930 roku,

<sup>27</sup> Simone Weil właściwie przez całe dorosłe już życie znajdowała okazje by pracować fizycznie, szczególnie na wsi.

<sup>28</sup> Jest to wpływ przyjaźni z Olgą i Ilią Miecznikowem, laureatem nagrody Nobla w dziedzinie medycyny (1908).

<sup>29</sup> Popiera wszystkie petycje i sama je podpisuje, występując przeciwko obowiązkowemu przygotowaniu wojskowemu.

zaczęła cierpieć na okresowe silne bóle głowy, które jej już nie opuściły i często uniemożliwiały codzienną pracę, szczególnie jako nauczycielki.

W 1931 roku zdała konkursowy egzamin końcowy na siódmej lokacie<sup>30</sup> i po wakacjach spędzonych nad morzem wraz z rybakami, rozpoczyna pracę jako nauczycielka w liceum Puy<sup>31</sup>. W sercu była ciągle działaczką społeczną, która uważała, że przez podniesienie poziomu edukacji robotników i chłopów zapewni się im lepsze życie na zasadzie, iż sami bardziej świadomi to osiągną. Jej zaangażowanie, poprzez działalność pisarską, organizacyjną, aż po starcia z policją, z jednej strony stawiały ją wobec niezadowolonych pracodawców i reakcyjnych dzienników w Puy, z drugiej – wobec pragnienia przeżycia i doświadczenia dokładnie tego samego, co ci, których broni.

Wnikliwie obserwując sytuację społeczno-polityczną wiedziała, że partie robotnicze w Europie są zbyt słabe, by obronić robotników, a wpływy i dominację państwa radzieckiego uważała za zgubną<sup>32</sup>. Podobnie realnie oceniała ruch robotniczy w Niemczech jako niezdolny, w tych warunkach, bronić robotników, krytykowała ich kapitulację wobec tego, co prezentował sobą Hitler i jego partia. Cały czas poznawała warunki życia i pracy tych, za których «walczyła» jako związkowiec<sup>33</sup>, co doprowadziło ją do przeprowadzenia swoistego eksperymentu na sobie samej. Została robotnicą, sama się utrzymywała i zabiegała o pracę<sup>34</sup>. Ponieważ była słaba i niezdarna fizycznie, często była na bezrobociu lub urlopie chorobowym. Napisała w tym czasie wstrząsający dokument *Dziennik fabryczny*<sup>35</sup>, w którym poprzez suche przedstawianie faktów ukazała nie tylko cierpienia robotników, ale ich upokorzenie przez personel nadzorczy i zanalizowała przyczyny tego stanu. Późniejsze jej prace dotyczące sytuacji społecznej były silnie naznaczone przeżyciami, których w tym «doświadczeniu» doznała.

<sup>30</sup> Jej brat, podobny egzamin, zdał na pierwszym miejscu.

<sup>31</sup> Simone Weil pracowała jako nauczycielka z licznymi przerwami do stycznia 1938 roku, silne bóle głowy były głównym powodem, iż musiała przerywać pracę i otrzymywała urlopy.

<sup>32</sup> Simone Weil poznała Lwa Trockiego, gdy ukrywał się w domu jej rodziców pod koniec 1933 roku. Prowadziła z nim dyskusje spokojnie i rzeczowo, co wobec jej zarzutów wyprowadziło go z równowagi. Zob. Simone Pétrement, *La vie de Simone Weil*, t. 1, Paris, Fayard 1973, s. 382–387. Znała też Borisa Souvarine, wiedziała o zbrodniach Stalina, uznawała, że komunizm zdradził sprawę robotników.

<sup>33</sup> Przez cały czas pisze prace analizujące przyczyny i formy ucisku społecznego zarówno w kontekście historycznym, jak i ekonomicznym. Odwiedza też fabryki, w czasie wakacji pracuje na roli, efektem są dzieła zebrane w: *Oppression et Liberté*, Collection Espoir, Paris Gallimard 1955; *Écrits historiques et politiques*, Paris, Gallimard 1960; *La Condition ouvrière*, Paris, Gallimard 1951, *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression*, Paris, Gallimard 1955.

<sup>34</sup> Pracuje od 04.12. 1934 do 22.08.1935 z przerwami na chorobę i bezrobocie, w fabryce, kuźni i jako frezerka.

<sup>35</sup> Simone Weil, *Z doświadczeń życia fabrycznego*, w: *Dzieła*, s. 163–178. Zob. *Écrits historiques et politiques*, Paris, Gallimard 1960, cz. II, s. 289–307.

Pierwszego świadomego przeżycia religijnego doświadczyła w czasie wakacji w Hiszpanii i Portugalii (1935), obserwując żony rybaków wychodzące nad brzeg morza w procesji wokół łodzi. W swojej działalności społecznej była związana z ruchami anarchistów i gdy wybuchła wojna w Hiszpanii (1936), udała się tam jako dziennikarka i już 9 sierpnia była w Barcelonie. Uczestniczyła w niewielkiej operacji wojskowej w okolicach Pina w Aragonii. Podczas marszu w upale 20 sierpnia doznała silnych poparzeń podudzia i kostki i trafiła do punktu szpitalnego w Pina, potem do szpitala w Barcelonie, gdzie odnaleźli ją rodzice, którzy już 14 sierpnia dotarli za nią do Barcelony. Udało im się ją wyciągnąć ze szpitala, gdzie była źle leczona. Wojna w Hiszpanii dotknęła Simone Weil do głębi. Wiedziała już, że podczas walk wszyscy są narażeni na deprawację, nawet ci, co wierzą, że walczą w słusznej sprawie. Opuściła Hiszpanię 25 września wraz z rodzicami zaopatrzona w odpowiednie przepustki dzięki kolegom z ruchu anarchistycznego. We Francji dalej działała w ruchach antyfaszystowskich (Międzynarodowa Solidarność Antyfaszystowska) o zabarwieniu anarchistycznym i była zdecydowanie pacyfistką, pragnącą porozumień drogą pokojowych rozwiązań, a nie konfliktów zbrojnych.

W pracy związkowej ciągle poszukiwała rozwiązań pomiędzy abstrakcyjnymi rozwiązaniami związkowców a realnymi problemami robotników, które by z pracy uczyniły nie niewolniczy obowiązek, ale świadomą powinność<sup>36</sup>. Uczestniczyła (1937) w pracach zjednoczeniowych Zrzeszenia Związków Zawodowych, sformułowała opinię, że komunistyczne partie wpływają na związki zawodowe, tak że stają się przybudówkami radzieckiego państwa Stalina i nie zależy im na prawach robotników we Francji. Współpracowała z Augustem Detœufem i na jego prośbę napisała *Dolę robotniczą* (1937) wydaną w „Nouveaux Cahiers”. Z czasopismem tym ciągle współpracowała, mimo obowiązków w szkole i bólów głowy. Po wejściu wojsk niemieckich do Czechosłowacji Simone Weil przestała być pacyfistką<sup>37</sup>.

W tych latach zaczynają się jej silne niepokoje religijne. Podczas dwóch podróży do Włoch (1937 i 1939) dogłębnie przeżyła piękno kultury europejskiej opartej na wzorcach helleńskich przetrawionych przez chrześcijaństwo. Tam, w Asyżu, w kaplicy romańskiej pod wezwaniem Santa Maria degli Angeli (1937), skierowała się ponownie ku świadomemu doświadczeniu religijnemu, które określiła słowami, że coś mocniejszego od niej ugięło jej kolana. Od tego czasu do swoich poszukiwań społecznych i filozoficznych Simone Weil dodała odniesienia do transcendencji. Zwróciła się przede wszystkim ku chrześcijaństwu, ale interesowały ją również inne religie. W kwietniu 1938 roku na Wielkanoc, wraz z matką uczestniczyła w mi-

<sup>36</sup> Te działania i późniejsze przemyślenia staną się podstawą jej filozofii pracy.

<sup>37</sup> Pozostaje dalej antykolonialistką.



steriach paschalnych w znanym ze śpiewów gregoriańskich opactwie Solesmes<sup>38</sup>.

Po kapitulacji Francji Weilowie wyjechali do Marsylii (1941) i podjęli decyzję o emigracji, ze względu na swoje żydowskie pochodzenie. Simone Weil pragnęła zostać i włączyła się w ruch oporu. Według świadectwa o. Perrin, którego spotkała w Marsylii, nie tylko zajmowała się kolportacją prasy, ale czynną pomocą wszystkim zagrożonym, szczególnie rodzinom żydowskim. Odwiedziła też Wietnamczyków internowanych w obozie Mazargues; widząc ich sytuację, oddała im wszystkie swoje kartki żywnościowe. Ze względu na restrykcje rządu Vichy wobec Francuzów pochodzenia żydowskiego, Simone Weil przeniosła się na wieś do Gustave'a Thibona, przyjaciela o. Perrin, by pracować na roli. Im obu powierzyła przed wyjazdem swoje *Marsylskie zeszyty* (maj 1943). W nich zapisywała swoje przemyślenia, powstające w toku wielogodzinnych dyskusji z przyjaciółmi, interpretowała swoje przeżycia, nadając im coraz bardziej wewnętrzny i duchowy kształt. Szukała najgłębszych związków doznawanej rzeczywistości, integralnie traktując rozumowania logiczne i meta-logiczne, harmonizując dostrzegalne sprzeczności bez ich znoszenia. W tych spisanych intuicjach skupia się, jak w soczewce, cała jej droga ku odkryciu transcendencji. Droga, która została zapoczątkowana w domu rodzinnym kultywującym wartości etyczne i kulturalne, trwająca w podjętych działaniach sprzeciwu wobec niesprawiedliwości społecznej aż po refleksje religijne powstałe pod wpływem doświadczeń mistycznych, o których powiedziała tylko dwóm osobom, o. Josephowi-Marie Perrin i Joë Bousquetowi, który ją zainteresował kulturą Langwedocji i sprawą katarów. Według świadectwa tych, co ją znali, przeżywała okrucieństwo tamtych czasów tak, jak by wydarzyło się wczoraj.

Gdy rodzicom udało się przekonać Simone Weil do wyjazdu, udali się przez Casablankę do Nowego Yorku, do swojego syna André. Oddalona od tych, którzy walczyli za Francję, Simone Weil popadła w rozpacz<sup>39</sup>. Można powiedzieć, że poruszyła niebo i ziemię, by wyjechać do Londynu. Dzięki Maurice'owi Schumannowi, koledze z liceum i bliskiemu współpracownikowi generała de Gaulle'a, udało się jej wyjechać, ale jej marzenia dotyczące walki z bronią w rękę, czy jako sanitariuszka na pierwszej linii frontu, nigdy się nie spełniły. Została współpracownicą Wolnej Francji, ale tuż przed śmiercią wystąpiła, oskarżając ich o hegemonizm (czerwiec 1943). Nie zaniedbywała poszukiwań religijnych, ale brak duchowego przewodnictwa o. Josepha-Marie Perrin i jej stan duchowy jeszcze z Nowego Yorku postawił

---

<sup>38</sup> Nie zrezygnowała z przeżywania Wielkiego Tygodnia, mimo przeszywających ją bólów głowy, raczej odczytała je jako zjednoczenie z cierpiącym Chrystusem.

<sup>39</sup> Por. Komentarz Florence de Lussy, w: *Dzieła*, s. 830.

ją wobec problemów dla niej nie do przejścia<sup>40</sup>. W Londynie powstało jej najważniejsze społeczne dzieło, niedokończone *Zakorzenie* jako program działania dla narodu po zakończeniu wojny. Można powiedzieć, że to dzieło zostało docenione dopiero w fermencie roku 1968 we Francji. W sierpniu, ze względu na ogólny stan wyczerpania, spowodowany narzuconymi sobie ograniczeniami jedzenia<sup>41</sup>, została przewieziona do sanatorium w Ashford (hrabstwo Kent), gdzie umarła na niewydolność serca (24.08.1943). Jej życie i śmierć trudno poddać jakiegokolwiek jednoznacznej ocenie<sup>42</sup>. Umierała w Anglii, poza ojczyzną, skazawszy siebie, w pewnym sensie, na samotność. Na jej pogrzebie było zaledwie kilka osób<sup>43</sup>. Jaki był stan ducha tej kobiety, która w swoich oczach nie osiągnęła tego, ku czemu z dużym samozaparciem dążyła? Jak postrzegała siebie tuż przed nadchodzącą śmiercią? Trudno to jednoznacznie ocenić.

\* \* \*

Simone Weil, francuska filozofka, myślicielka, działaczka społeczna i pozostawione po niej dzieło łączą w sobie, można powiedzieć – materialnie i duchowo, wszystkie nurty kulturowe, które leżą u źródeł historii cywilizacji europejskiej. Z pochodzenia Żydówka i to zarówno z tych, co zamieszkiwali Europę Zachodnią (od strony ojca), jak i z tych, którzy żyli w nurcie chasydyzmu galicyjskiego (od strony matki). Wychowana w duchu liberalizmu i umiłowania kultury europejskiej, przeświadczona w latach studenckich, iż tylko analityczna metoda Kartezjusza jest godna miana naukowej, zafascynowana ścisłością matematycznego dowodzenia pod wpływem brata, wybitnego uczonego, zakochana w filozofii starożytnej Grecji, kontestująca dokonania starożytnego Rzymu, jest uosobieniem wszelkich możliwych wpływów kulturowych, które pojawiły się w historii Europy. Tak jak ścieranie się różnych nurtów nie obywa się bez konfliktów, często dramatycznych, tak samo w życiu Simone Weil pojawiały się napięcia, których nie potrafiła do końca rozwiązać czy choćby w przeciwieństwach zharmonizować. Stały się one dla niej źródłem przemyśleń i konstruowania swoistej filozofii ludzkiej świadomości i pracy. Była to dla niej droga przez mękę, pogłębiana

---

<sup>40</sup> Przykładem braku równowagi, rozsądku i umiaru jest jej *List do Jeana Wahla*, październik 1942, w: *Dzieła*, s. 881–886. Adresat listu długo się zastanawiał czy go opublikować (1952), Zob. *Lettre à Jean Wahl*, *Cahiers Simone Weil*, *Ceuvres* dz. cyt., s. 975–979.

<sup>41</sup> Simone Weil w swoisty sposób przeżywała solidarność z prześladowanymi, w czasie wojny wydzielala sobie takie racje żywnościowe, jakie przysługiwały Żydom w krajach okupowanych. A jako pracownica organizacji Wolna Francja miała dostęp do dokumentów opisujących tę rzeczywistość.

<sup>42</sup> Por. Ewa Bieńkowska, *Śmierć Simone Weil*, dz. cyt.

<sup>43</sup> O chorobie, pobycie w szpitalu, potem w sanatorium w Ashford, Simone Weil nie poinformowała swoich rodziców. Ksiądz, który był zaproszony, albo się spóźnił na pociąg, albo wsiadł do złego pociągu i tym samym nie dojechał.

wyjątkową wrażliwością na ludzkie cierpienie i trudną sytuacją społeczną i polityczną Europy. Rozterkę i dramatyzm życia francuskiej myślicielki ukazuje jej przeświadczenie, iż jest w niej:  *pewien rodzaj narastającej wewnętrznej pewności, że tkwi we mnie pokład czystego złota i że można go przekazać. Za to doświadczenie i obserwacja moich (Simone Weil) współczesnych coraz bardziej przekonują mnie, że nikt nie zechce tego przyjąć*<sup>44</sup>. Była realistką i dobrą obserwatorką. Odkrywana prawda, która ją dosięgała, prowadziła do stanów, które trudno uznać za komfortowe. Można stwierdzić, iż taki jest los ludzi wielkich, wyprzedzających swoją epokę, ale nie zmienia to tragizmu sytuacji<sup>45</sup>. W podobnym położeniu postawiła Simone Weil samą siebie w relacji ze strukturami społecznymi Kościoła rzymskokatolickiego, stwierdzając, iż mogłaby oddać życie za Kościół, ale nie do niego wstąpić. Ostatecznie odmówiła przyjęcia chrztu, zatrzymała się na granicy<sup>46</sup>, co pozwala jej doświadczenie potraktować jako swoiście poza-eklezyjalne<sup>47</sup>. Analizując życie i twórczość Simone Weil, konieczne trzeba podkreślić, że niniejsza praca nie ma ambicji zmierzyć się z postacią francuskiej myślicielki od strony analizy psychologicznej prowadzącej ku uzasadnieniu jej decyzji czy dookreślenia uwarunkowań powstałych dzieł, konieczne jednak będzie odwołanie do tych faktów, które zostały powyżej przedstawione i choćby w zarysie warunkują kształt jej myśli.

Powstaje pytanie metodyczne, w świetle przedstawionych powyżej faktów, jak badać, a tym bardziej oceniać tego typu wielowymiarową i nie-dookreśloną rzeczywistość, jaką jest życie i twórczość Simone Weil, by ostatecznie uznać, że można je wpisać w model «dzieła otwartego», wprowadzony w pierwszej części<sup>48</sup>. Spróbujemy pokazać wylaniające się z jej dzieł główne idee, myśli oraz ku jakim celom zmierzała. Czyli jakie pragnie-

<sup>44</sup> Tak pisała w liście z Londynu, z 18.07.43, a więc na krótko przed śmiercią: *Pisma londyńskie*, s. 200, *Dzieła*, s. 1113, zob. *Écrits de Londres et dernières lettres*, Paris, Plon 1957, s. 237.

<sup>45</sup> W pewnym sensie można Simone Weil porównać do Homerowskiej Kasandry, jednak nie o wróżby chodzi, a o poparte głębokimi przemyśleniami analizy kondycji ludzkiej. Por. Władysław Kopaliński, *Kassandra*, w: tenże, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Warszawa, PWN 1967, s. 370 oraz [online], [dostęp 08.01.2010] dostępny w WWW, <http://www.slownik-online.pl/kopalinski/9E7129E6DA774685C12565E70048C671.php>

<sup>46</sup> Por. Andrzej Wielowieyski, *Przedmowa*, w: Simone Weil, *Zakorzenie i inne fragmenty. Wybór pism*, red. Andrzej Wielowieyski, Kraków, Znak 1961, s. VII-XXXV; Patrycja Tomczak, *Na progu Kościoła. Simone Weil i chrześcijaństwo*, w: „Piwnica duchowa”, z cyklu *Wielcy Mistycy: Simone Weil; wprowadzenie, wybór tekstów i opracowanie kalendarium*, Poznań, OO. Karmelici Bosi 2006, s. 2-6, 26-28.

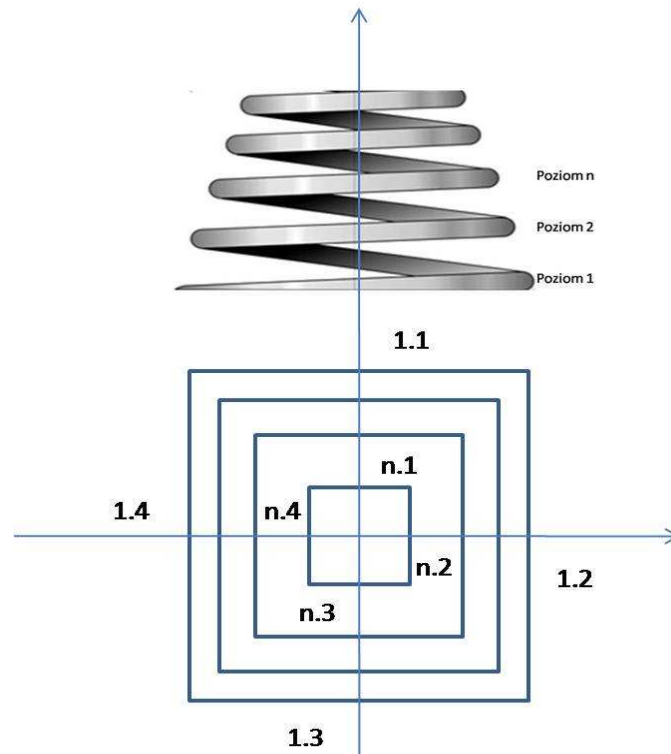
<sup>47</sup> Simone Weil w liście z Londynu pisze: „Tak więc słusznie lub nie, nie uważam, że znajduję się na zewnątrz Kościoła w tym sensie, w którym stanowi on źródło życia sakramentalnego, lecz tylko na zewnątrz Kościoła jako rzeczywistości społecznej”. *Listy do Maurice'a Schunanna*, w: *Pisma londyńskie*, s. 161. (*Écrits de Londres et dernières lettres*, dz. cyt., s. 198), por. też Elżbieta Kotkowska, *Warunki interpretacji pojęcia „doświadczenie poza-eklezyjalne” w świetle dokumentów Soboru Watykańskiego II*, w: *Doświadczenie religijne jako problem filozofii religii i teologii*, red. Józef Baniak, seria „Filozofia religii”, Poznań, WT UAM 2008, s. 129-139.

<sup>48</sup> Por. s. 142 nn. niniejszej pracy.

nia nią kierowały czy niejako «pchały» ku działaniu? Możemy to odczytać jako refleksję wsteczną na bazie możliwej do wydobycia z jej dzieł antropologii i zasad organizowania się grup społecznych.

## Ukonkretnienie narzędzi badawczych

Postawione powyżej pytania skierowują nas ku poszukiwaniom narzędzi badawczych, które wyznaczą trajektorie poszukiwań w przestrzeni modeli interpretacyjnych opracowanych w części pierwszej. Przedstawiona na rys. 27 spirala może zostać poddana dalszej analizie metodycznej. Obrazuje ona nie tylko «wspinanie» się w zdobywaniu wiedzy o przedmiocie badawczym, ale pozwala też na całościowe spojrzenie na zgromadzony materiał i pogrupowanie go w interpretacyjne aspekty. Można te działania zobrazować, tak jak na rys. 28.

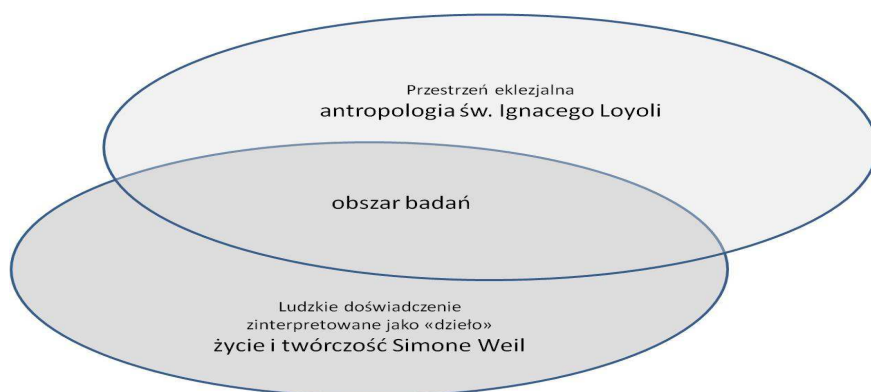


Rys. 28. Wyodrębnienie aspektów badawczych tego samego «przedmiotu»

Zrzutowanie, czyli spojrzenie z wierzchołka spirali, pozwala na graficzne przedstawienie metodycznego badania tego samego procesu w kilku, powiązanych ze sobą, ale odrębnych treściowo, aspektach. Obrazuje to zbiór

boków kwadratów coraz bardziej zbliżających się do wierzchołka (1.1 ... n.1). Wszystkie te kwadraty połączone zarówno na płaszczyźnie horyzontalnej (schemat dolny), jak i wertykalnej (schemat górny) ukazują wzajemne nierozzerwalne powiązania, które dają się obserwować i ciągle uwzględniać w procesie badawczym dzięki myśleniu modelowemu. W poszczególnych aspektach można natomiast zastosować, najdalej jak się da, zasady analizy według procedur myślenia liniowego. Przeprowadzone z kilku różnych punktów wyjścia badania analityczne tego samego przedmiotu dadzą następnie możliwość zsyntetyzowania wniosków, pozwolą na ocenę całego procesu i jego weryfikację.

Jak szukać bardziej konkretnych procedur badawczych? Ponownie odwołajmy się do intuicji badacza, dla których następnie będziemy poszukiwali uprawdopodobniającego uzasadnienia. Przygotowane narzędzie w pierwszym przybliżeniu zastosujemy, by stworzyć analogię pomiędzy dwoma niezależnymi rzeczywistościami: wizją antropologiczną św. Ignacego Loyoli a życiem i twórczością Simone Weil. Jest to bardzo śmiały model badawczy, który w pełni wpisuje się w opracowane wcześniej modele, ponieważ daje pewien określony i sprawdzony praktycznie schemat interpretacyjny, pozwalający opisywać dążenie człowieka ku «czemuś». Pozwala w kolejnych odsłonach uwzględniać to, co zostało opisane dzięki trajektoriom tożsamości, inności w dialektycznym napięciu uznania-nieuznania z odniesieniem do «przestrzeni eklezjalnej». Opracowany w pierwszej części schemat (rys. 24) przyjmuje ukonkretnioną postać.



Rys. 29. Przestrzeń badawcza określona na bazie modelu interpretacyjnego

Można powiedzieć, że wszystkie odniesienia opisane w modelu «przestrzeni eklezjalnej» zostały wpisane w spójną i uznaną interpretację ludzkiego życia<sup>49</sup> wobec realnie dotykającej go rzeczywistości z odniesieniem do

<sup>49</sup> Uznana przez Urząd Nauczycielski Kościoła i stosowana w życiu wiernych, nie tylko jezuitów.

transcendencji. Natomiast co do życia i twórczości Simone Weil zakładamy, że posiada na tyle wewnętrzną spójność, iż można tę przestrzeń nazwać «dziełem». Część wspólna obu badanych fenomenów pozwoli, w kolejnych odsłonach, na interpretację wyjaśniającą, czy i na ile «dzieło» to jest ważne nie tylko jako prolegomena, ale również jako miejsce poznania teologicznego.

Na początek zinterpretujmy aspekty/faktory badawcze, które pozwolą na analizę poprzez zaprojektowaną analogię, którą można sformułować następująco: drogę Simone Weil do odkrycia własnej religijności da się wpiąć w koncepcję drogi rozwoju integralnego przygotowanej przez Ignacego Loyolę dla jego uczniów duchowych<sup>50</sup>.

\* \* \*

Zanim przystąpimy do szczegółowej analizy przyjętej analogii, trzeba przypomnieć metodyczne założenia już wypracowane w tej pracy. Wielką pomocą w określaniu metod badań było rozpatrzenie, na ile refleksje i wnioski otrzymane w ramach innych nauk mogą twórczo oddziaływać na tworzenie struktur interpretacyjnych wchodzących w skład powstającego modelu interpretacyjnego w przestrzeni teologicznej. Specjalizacja i przez to rozczłonkowanie aspektów badanych zagadnień dotknęło również teologię. Z tego względu także na tym polu badawczym mogą być zastosowane wypracowane procedury w dopełnieniu wyznaczników poszukiwanej przestrzeni badawczej. By uzasadnić od strony teologicznej skierowanie ku teologii duchowości, przyjrzymy się postulatowi dążącemu do rekonstrukcji zakresu tak zwanych traktatów teologicznych, sugerowanemu przez Cipriano Vagagginię. Włoski teolog na bazie swoich koncepcji teologicznych i doświadczenia modlitwy przekonuje, iż do teologii systematycznej powinna zostać włączona ponownie teologia ludzkiego działania<sup>51</sup>. Postuluje dołączenie traktatów o chrześcijańskim postępowaniu, tak by wiara, rozpatrywana od strony doktryny, uwzględniła jej historyczno-czasowy charakter. Włoski zakonnik jest zwolennikiem połączenia teologii uprawianej «na kolanach» z teologią działania realizowaną przez intelekt, kult i praktykę. Poszukujemy więc takiej interdyscyplinarności, która połączy perspektywę

---

<sup>50</sup> Podobna analogia, jako pomoc w rozeznawaniu własnej drogi życiowej, została już metodycznie wykorzystana i sprawdzona w przeprowadzonych warsztatach na Wydziale Teologicznym UAM. Pełny opis zastosowania wraz z interdyscyplinarnymi relacjami został opisany w dwóch artykułach: Elżbieta Kotkowska, *Kim jestem? Kim się staję? Od praktyki do teorii*, w: *Ja – Wspólnota – w teorii i praktyce*; tenże, *Kim jestem? Kim się staję? W dialogicznym napięciu JA – TY. Źródła teoretyczne*, dz. cyt.

<sup>51</sup> Por. Cipriano Vagaggini, *Teologia. Pluralizm teologiczny*, dz. cyt., s. 162.

historiozbawczą z dynamiczną antropologią uwzględniającą pełny rozwój człowieka w czasie, jego drogę ku Bogu. Postulat Cipriano Vagagginiego i opracowany model «przestrzeni eklezjalnej» pozwala uzasadnić skierowanie uwagi w stronę teologii duchowości, a tym samym przyjętą *a priori* intuicję. W obszarze teologii duchowości wypracowano teoretyczne zasady oceny programu rozwoju ludzkiego ducha (zasady działań operacyjnych) w relacji z sobą, innymi, światem i Bogiem, w przestrzeni woli, uczuć i intelektu. Szkoły duchowości należą do skarbcza tradycji Kościoła, z ich osiągnięć warto skorzystać, choć dokonamy tego w niespecyficzny dla nich sposób, przyjmując osiągnięcia teologiczne św. Ignacego Loyoli jako biegun twórczej analogii poznawczej.

Poprzez przedstawienie zarysu życiorysu Simone Weil mamy już pierwsze przybliżenie jednego z biegunów analogii. Teraz trzeba przedstawić w krótkim zarysie drugi biegun, ku któremu skierowały nas postulaty koniecznej interdyscyplinarności badawczej w ramach teologii fundamentalnej, a jest nim antropologia wydobyta z praktyki i opisu ćwiczeń duchowych Ignacego Loyoli. Jezuita opracował *Ćwiczenia duchowe* na wyraźną prośbę współbraci, mimo iż wiedział, że nie da się wszystkiego, co dotyczy wzajemnych relacji odbywającego ćwiczenia i je prowadzącego (mistrza duchowego), przenieść na papier<sup>52</sup>. Tym bardziej nie da się opisać skutków tych relacji, ponieważ dzieją się one pod zauważalnym, choć nieopisywalnym działaniem łaski Bożej. Z tego względu jezuita rozpoczął swoje dzieło od wyjaśnienia principium i fundamentów swojej wizji człowieka<sup>53</sup>.

*Człowiek został stworzony, aby Boga, naszego Pana, wielbił, okazywał Mu cześć i służył Mu – i dzięki temu zbawił duszę swoją. Inne rzeczy na powierzchni ziemi stworzone zostały dla człowieka i po to, by mu służyć pomocą w zmierzaniu do celu, dla którego został stworzony. Wynika z tego, że człowiek powinien ich w takim stopniu używać, w jakim go wspomagają [w zmierzaniu] do jego celu, a w takim stopniu powinien się ich pozbywać, w jakim mu [w dążeniu] do celu przeszkadzają<sup>54</sup>.*

Główna idea przytoczonych słów przedstawia sieć relacji, które łączą człowieka ze światem i z Bogiem. Żyjemy w świecie, który jest dla nas zadaniem na drodze ku Bogu, któremu jesteśmy winni cześć oddawaną

<sup>52</sup> Por. Jacek Bolewski, *Zająć się ogniem. Odkrywanie duchowości ignacjańskiej*, dz. cyt.

<sup>53</sup> Podobnie jak postąpiono w tej pracy, na początek dookreślając granice przyjętego «modelu» i stosowalności przyjętych metod badawczych.

<sup>54</sup> Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowe*, tłum. Jan Ożóg, Kraków, WAM 1996, pkt 23; na temat roli tych ćwiczeń zob. Józef Augustyn, *Ćwiczenia duchowe szkołą życia wewnętrznego* [online], [dostęp 22.01.2009], dostępne w Internecie, <http://rekolacje.zycie-duchowe.pl/index.php/cwiczenia-duchowne-szkola-zycia-wewnetrznego.html>

w kulcie<sup>55</sup>. Wizja antropologiczna przedstawiona przez św. Ignacego rozwija się stopniowo. Uwzględnia możliwości poznawcze, dynamiczne relacje łączące człowieka ze światem i określa zasady postępowania. Według koncepcji Ignacego Loyoli należy odnosić się do świata na tyle, na ile pomaga w dążeniu ku Bogu, odżegnywać się od niego w tym wszystkim, co relacje z transcendencją zaciemnia. Wyraźnie, w tym modelu ludzkiego działania, jest uwzględniony czas i ciągle powtarzanie konkretnych zadań w procesie kształtowania osobowości i wyodrębniania się coraz głębszej świadomości. By to osiągnąć w każdej sferze ludzkiego działania (πρᾶξις, θεῶρῖα i γνῶσις)<sup>56</sup>, o czym przekonuje Ignacy Loyola, konieczne jest skupienie uwagi i wprawianie się, by przyswoić konieczne umiejętności. Jest to ważny aksjomat nie tylko w pracy duchowej, ale w każdym działaniu dążącym do podniesienia na wyższy poziom siebie czy tych, którzy pozostają w relacji ze mną. Nie będzie nadużyciem metodycznym, gdy zestawimy praktyczne rady jezuitów z filozoficzną podbudową, którą daje nam koncepcja ludzkiej egzystencji Paula Ricoeura opisana jako «drogi rozpoznania». Rozpoznanie skojarzone z rozeznaniem wprowadza możliwość interpretacji ludzkiego życia w «polu» Bożego działania, które św. Ignacy zakłada *a priori*, a filozof ku niemu podprowadza. Św. Ignacy podzielił swoją «drogę rozpoznania» na cztery etapy, w czasie których możliwe jest odkrycie niezwyklej godności człowieka w relacjach zarówno horyzontalnych, jak i wertykalnych. Przyjmując organizację czterech «tygodni ćwiczeń» ignacjańskich jako schemat interpretacyjny ludzkiego poszukiwania odpowiedzi na dręczące go pytania ostateczne, możemy skonfrontować kolejne aspekty życia Simone Weil z celami, które wyznacza w nich przewodnik duchowy, św. Ignacy Loyola.

Dzięki włączeniu w obszar teologii fundamentalnej zasad kierowania procesem doskonalenia człowieczeństwa św. Ignacego Loyoli, otrzymujemy cztery perspektywy badawcze, o które można uzupełnić opracowaną już spiralę metodyczną z rys. 27. Każdy z tak zwanych «tygodni ćwiczeń» posiada swoją specyfikę<sup>57</sup>, którą obecnie przedstawimy w powiązaniu z problematyką pracy, czyli z odniesieniem do życia i twórczości Simone Weil.

---

<sup>55</sup> Mamy tu odniesienie do podstawowych granic pierwszego modelu interpretacyjnego, człowiek jest zobowiązany do realizacji podobieństwa ku Bogu, by osiągnąć pełnię w zgromadzeniu Bożym.

<sup>56</sup> Przyjmujemy greckie pojęcia, ponieważ ich zakres treściowy i możliwa głębia interpretacji są nie do oddania w języku polskim.

<sup>57</sup> Opisana w pierwszej części spirala metodyczna myślenia modelowego w perspektywie myślenia modelowego i potem wielokrotnie wykorzystywana, powstała nie bez znaczącego wpływu sposobów, które wykorzystuje św. Ignacy Loyola w swoich przemyśleniach. Można powiedzieć, że postulat łączenia wiedzy i kontemplacji w jego przypadku daje wymierne metodyczne i metodologiczne efekty.



Warto zwrócić uwagę na jeszcze jedno odniesienie z dziedziny kultury i filozofii. Główne idee (hipotezy kierujące) «czterech tygodni ćwiczeń» dadzą się porównać do czterech odsłon w poszukiwaniu platońskich cech bytu i dążeniu ku doskonałości chrześcijańskiej; są to: prawda, dobro, piękno<sup>58</sup> i miłość-caritas. Na tle tak wyznaczonych aspektów badawczych będzie można postawić pytanie: Na ile życie i twórczość Simone Weil były dążeniem ku poszukiwaniu prawdy, działaniem w kierunku dobra, odkrywaniem piękna i realizacją prawa miłości Boga i bliźniego?<sup>59</sup> Z konieczności będzie to pierwsze jakby szkicowe przedstawienie, które domaga się rozwinięcia w kolejnych krokach według zasad opisanych spiralą metodyczną myślenia modelowego, ponieważ w naszej pracy ukazujemy kierunki możliwych badań.

## Interdyscyplinarne poszukiwania

Kolejne tygodnie «ćwiczeń duchowych» opracowane przez św. Ignacego Loyolę pozwalają ludzką świadomą aktywność zinterpretować jako drogę poszukiwania prawdy, następnie dobra, którego się doznaje w relacjach z innymi, a szczególnie z Jezusem Chrystusem. Trzeci tydzień najsilniej odnosi się do piękna, które nie jest tym, co się podoba, ale pięknem najgłębszych relacji między Bogiem a stworzeniem. Natomiast czwarty tydzień, jeżeli chciałoby się go scharakteryzować jednym słowem, to określenie caritas jest tu najbardziej adekwatne. Kolejne tygodnie «ćwiczeń duchowych» pozwalają na metodyczne rozróżnienie poprzez aspektowe ujęcia problematyki, by następnie poprzez zsyntetyzowanie wniosków ocenić cały proces dążenia człowieka ku temu, co niezmiennie w zmiennym i przypadłościowym świecie.

---

<sup>58</sup> Poszukiwania w kluczu dobra, prawdy, piękna są charakterystyczne dla kultury europejskiej. Przykłady metodycznego wykorzystania platońskiej triady por. Elżbieta Kotkowska, *Dostrzegać niestworzoną miłość poprzez Prawdę, Dobro i Piękno w rozproszonym świecie, według Pawła Florenskiego*, dz. cyt.; Łukasz Łukasiak, *Przestrzeń ludzkiej wolności w perspektywie Misterium Paschalnego. Prawda – Dobro – Piękno*. w: *Ja – Wspólnota – w teorii i praktyce*, dz. cyt., s. 111-134.

<sup>59</sup> W tej części pracy napisaliśmy „były”, ponieważ badamy relację «dzieło – twórca» i skupimy się ostatecznie bardziej szczegółowo na pierwszym aspekcie, czyli poszukiwaniu i dążeniu do prawdy Simone Weil. W kolejnych paragrafach przedstawimy w aspekcie «dzieło – odbiorca», w jaki sposób francuska filozofka może pokazać kierunek działań prowadzących ku osiągnięciu prawdziwego dobra. W kolejnym aspekcie «dzieło – badacz» przeprowadzimy analizy w kierunku poszukiwania transcendentnego piękna, a czwarty aspekt, określony jako caritas, będzie podstawą weryfikacji otrzymanych wyników w trzech poprzednich ujęciach badawczych.

## Ku prawdzie

Tematyka «pierwszego tygodnia» ćwiczeń Ignacego Loyoli skupia się wokół zagadnienia prawdy i to prawdy o sobie, co nie oznacza wyizolowania przedmiotu badawczego, którym jest ludzkie «JA». Zaproponowane procedury działań duchowych dają możliwie pełne poznanie siebie i to nie tylko w świetle ludzkich koncepcji, ale szczególnie w świetle Bożego planu wobec stworzenia. Simone Weil, można powiedzieć, iż żyła dążeniem do prawdy. Weszła na tę drogę jako działaczka społeczna, potem filozofka, by ostatecznie do swoich przemyśleń włączyć transcendencję. Ignacy Loyola zakłada, iż człowiek jest zdolny do kontemplacji (θεωρία) prowadzącej ku przeżyciom mistycznym. W takiej perspektywie każdy potrafi rozeznąć, co jest prawdą, a co tylko jej pozorem, a dzieje się to dzięki Bożym poruszeniom. Takie rozeznanie jest procesem uaktywnionym w ludzkiej świadomości. Może się zdarzyć, że prawda Bożych poruszeń ujawnia się dopiero z perspektywy wstecznej. Czyli reflektując i opisując wydarzenia z przeszłości w świetle darowanej wiary. Stan takiego człowieka wyrażają słowa z *Dies irae* z muzyką Wolfganga Amadeusa Mozarta *Requiem d-moll*.

*Długość szukał mnie znudzony,  
Zbawił krzykiem umęczony*<sup>60</sup>.

Pierwszy «tydzień ćwiczeń» poprzez poszukiwanie prawdy prowadzi do spotkania z Jezusem Chrystusem. Dzięki niemu poznaje się pełną metafizyczną triadę – prawdę, dobro, piękno<sup>61</sup>, które prowadzą ku miłości-caritas. Można powiedzieć, iż te cztery wartości stanowią po kolei treść tego i kolejnych «tygodni ćwiczeń» z możliwością przedstawiania jednego z nich jako głównej hipotezy kierującej każdego z etapów.

Simone Weil, można powiedzieć, że prawie obsesyjnie szukała prawdy na początek w koncepcjach społecznych i możliwie sprawiedliwej organizacji społecznej. Gdy przekonała się, że ludzkie wysiłki same w sobie są niewystarczające, można powiedzieć, iż pozwoliła Bogu się odnaleźć i w tym duchu chciała szukać prawdy. Pytała nieustannie: kim jestem? i kim jest człowiek?, co zaowocowało jej filozofią ludzkiej świadomości, uwzględniającą relacje ze światem poprzez pracę i odniesienie do horyzontu transcendentnego.

<sup>60</sup> Por. KV 626 (1791 r.); Simone Weil sama używała tych słów, opisując swoją relację z Chrystusem, uważała też, iż muzyka ma wpływ na postawę człowieka, por. Florence de Lussy, *Wprowadzenie*, w: *Dzieła*, dz. cyt., s. 21-23.

<sup>61</sup> Wielokrotnie już wspominaliśmy fascynację Simone Weil filozofią grecką, w której świat wartości konstruowany był poprzez odniesienie do ontologicznie rozumianych idei prawdy, dobra, piękna. Chrześcijańska teologia nawiązała do tych myśli, dołączając miłość-agape. Por. *La Source grecque*, Paris, Gallimard 1953; *Intuitions pré-chrétiennes*, dz. cyt.

## Ku dobru

W rozmyślaniach św. Ignacego Loyoli «drugi tydzień» przenosi nas w przestrzeń publicznej działalności Jezusa z Nazaretu. Syn Boży leczył, uzdrawiał, głosił dobrą nowinę. (Łk 7, 22; Mt 11, 5; 15, 31) Dla osób uczestniczących w rekolekcjach jest to droga z Jezusem-człowiekiem, ma więc ona wymiar społeczny. Szukając prawdy i analizując społeczne związki międzyludzkie Simone Weil doszła do intymnego spotkania z osobą Jezusa Chrystusa. Odnosząc ten tydzień do działań Simone Weil, należy podkreślić, że pragnęła społeczeństwa sprawiedliwego opartego na «prawie prac» i zakorzenieniu. Jakkolwiek uznawała z całą mocą, iż ten świat nie wyczerpuje pragnień ludzkich zarówno indywidualnych, jak i społecznych. Potrafiła pokazać mechanizmy zniewolenia społecznego, które dotyczą każdej organizacji. Szukała również dróg wyjścia, by konieczne działania instytucjonalne nie zniewalały jednostki. Można tu włączyć całe jej zaangażowanie społeczne, które, w pewnym sensie, poprzez wczucie i wielką wrażliwość na krzywdę doprowadziło ją ku doświadczeniu religijnemu. Pragnęła, by w związkach międzyludzkich realizowało się transcendentne dobro, powiązane z pragnieniem prawdy i piękna. Z tego względu włączała się we wszystkie możliwe działania edukacyjne, następnie protesty, pomagała robotnikom pisać petycje, a związkom zawodowym redagować odezwę<sup>62</sup>. Po pełnym spotkaniu z chrześcijaństwem tworzyła koncepcje społeczne uwzględniające odniesienie transcendentne również dla wszelkiego rodzaju organizacji, instytucji czy wspólnot. Religia, a przez nią odniesienie do świata wartości, stały się dla niej nieusuwalnym czynnikiem oddziaływania społecznego.

## Ku pięknu

W drodze, którą proponuje Ignacy Loyola po spotkaniu ze sobą w prawdzie i oczyszczeniu relacji społecznych z niejaką koniecznością człowieka dotyka dzieło Chrystusa. «Trzeci tydzień» to etap zbliżania się ku Bogu, który cierpiący i umierający uczy, jak przeżywać własne życie, mimo cierpienia i śmierci. Simone Weil całe życie doznawała cierpień fizycznych, jak i psychicznych. Jej nadludzka wrażliwość i utożsamianie się z cierpiącymi przyprowadziło ją ostatecznie przed krzyż Jezusa z Nazaretu. Było to wydarzenie, w sensie dosłownym, jak i symbolicznym, w Asyżu (1937) i potem Solesmes (1938). Jedną z jej koncepcji religijnych widzi w chrześcijaństwie jedyną religię, która nie usprawiedliwia cierpienia, ale nadaje mu

<sup>62</sup> Tu ujawnia się też charakterystyczny rys postaci Simone Weil, podpisywała się pod tym, co sama zredagowała, wtedy była pewna w swej intelektualnej uczciwości, że słowa oddają jej myśl i przekonania. Por. Simone Pétrement, *La vie de Simone Weil*, t. 1, s. 322.

transcendentny sens. Simone Weil w swoich przemyśleniach dotyczących Paschy Chrystusa bliska jest myśli Dietricha Bonhoeffera. Bóg jest obecny w świecie przez swoją nieobecność, dlatego cierpienia Syna Bożego są najważniejszym kryterium uwiarygodniającym chrześcijaństwo. W sytuacji opuszczonego Jezusa Chrystusa, opuszczonego przez Boga Ojca i przez ludzi, widziała otchłań miłości, niezmiernie piękno. Ponieważ, według Simone Weil, w największym cierpieniu i opuszczeniu doświadcza się prawdziwego piękna i dzieje się największe dobrodziejstwo dla świata – odkupienie.

## Caritas

Dochodząc do ostatniego etapu możemy już teraz zauważyć, iż wybrany schemat interpretacyjny oparty na wizji człowieka przedstawionej w rekolekcjach ignacjańskich pozwala bardziej wyraziście zobaczyć Simone Weil, która bezwarunkowo akceptowała Chrystusa ukrzyżowanego, ale w swojej decyzji zatrzymała się na progu Kościoła i z tego progu «adorowała» Eucharystię<sup>63</sup>. Nie podjęła decyzji o przyjęciu chrztu, nie mogąc uzgodnić intelektualnie tego, czego pragnęła w Kościele, z tym, co ją według jej przekonań tam czekało. Z drugiej strony jej pojęcie miłości wyrastające z doświadczeń społecznych pozwala na odniesienie ludzkich aktów do tego, co nazywa miłością nadprzyrodzoną, a jest ludzką realizacją faktu, iż Bóg jest Miłością. Wzorem ludzkich działań w duchu miłości jest przewyższony dystans (zmienności – stałości) poprzez miłosne zjednoczenie Ojca i opuszczonego w cierpieniu Syna. W ludzkiej realizacji: *Miłość czysta to zgoda na dystans, to cześć dla dystansu pomiędzy sobą a tym, co się kocha*<sup>64</sup>. Dystans między Ojcem a Synem obejmuje całe stworzenie, dlatego podstawą stworzenia jest miłość cierpiąca i Bóg również kocha to, co poza widzialnymi strukturami Kościoła się znajduje. W tym sensie Simone Weil uważała, że przynależy do Kościoła<sup>65</sup>. «Czwarty tydzień» praktyk duchowych to zgoda na pełnię w chrześcijaństwie poprzez adorację uwielbionego Boga w Eucharystii, na oddanie mu chwały w Kościele poprzez zbiorowy kult. Simone Weil doce-

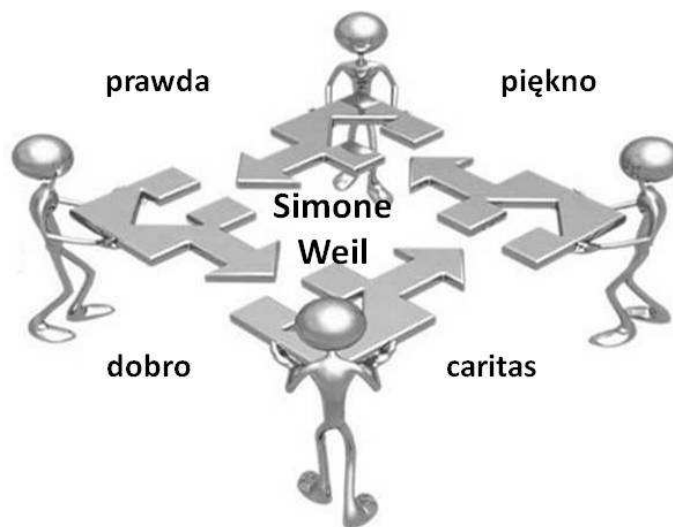
<sup>63</sup> Simone Weil widziała siebie jako sakramentalnie związaną z Kościołem, ale nie instytucjonalnie. Por. *Listy do Maurice'a Schumanna*, w: *Pisma londyńskie*, dz. cyt., s. 161; *Ecrits de Londres*, dz. cyt., s. 205.

<sup>64</sup> *Świadomość nadprzyrodzona*, s. 329; *La Pesanteur et la Grâce*, dz. cyt., s. 71.

<sup>65</sup> Tym samym jej pojęcie Bożej miłości prowadzi ku koncepcji św. Justyna Męczennika o *ziarnach prawdy* możliwych do odkrycia wszędzie tam, gdzie znajdują się ludzie dobrej woli. Por. Dz 17, 25–28; KK 16; KDK 22; DRN 2; RH 11; Jan Paweł II, Audiencja generalna 9 września 1998. *Duch Boży a „ziarna prawdy” obecne w religiach niechrześcijańskich*, [online], [dostęp 12.02.2010], dostępne w WWW, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/audiencje/ag\\_09091998.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/audiencje/ag_09091998.html); tenże, Audiencja generalna 16 września 1998. *Duch a „ziarna prawdy” w ludzkiej myśli*, [online], [dostęp 12.02.2010], dostępne w WWW, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/audiencje/ag\\_16091998.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/audiencje/ag_16091998.html)

niała tę rolę Kościoła, o czym pisała wyraźnie w *Zakorzeniu*, ostatnim swoim dziele. Powstaje tu ambiwalentne napięcie pomiędzy postawą Simone Weil z jej adoracją na progu Kościoła a pełną adoracją w przestrzeni eklezjalnej. Treść «czwartego tygodnia» rekolekcji św. Ignacego stanie się więc miejscem weryfikacji prowadzonych badań. Pozwoli na ustalenie, co może zostać wypowiedziane, a co pozostanie niedookreśloną rzeczywistością, przed którą można już tylko zamilknąć.

Skonstruowanie czterech różnych punktów wyjścia ku badaniom analitycznym w ramach budowanej analogii pozwoli na weryfikację osiągnięć Simone Weil z doktryną katolicką. Co można przedstawić schematycznie, jak na rys. 30.



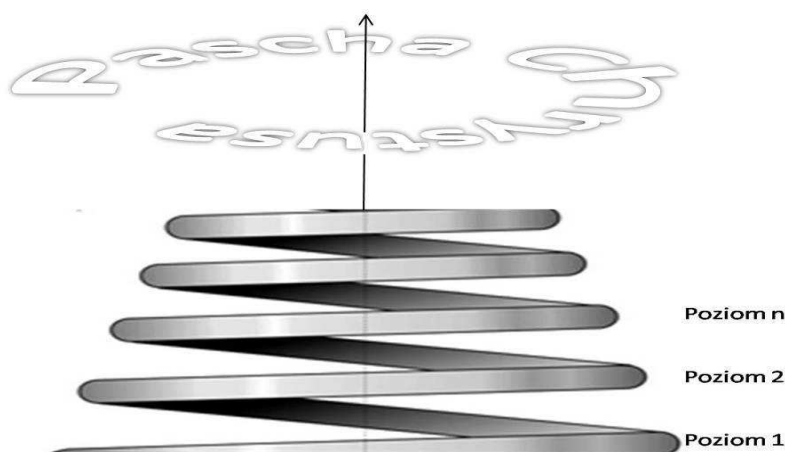
Rys. 30. Życie i twórczość Simone Weil w siatce odniesień

Ponowne skojarzenie z treścią słowa «puzzle» nie jest metodycznie, a szczególnie metodologicznie przypadkowe. Pozwala na odniesienie do tych wszystkich ukierunkowanych działań, które w podobny sposób zostały zobrazowane oraz do głównej problematyki tej części pracy<sup>66</sup>. Powstał tym samym na bazie opracowanych modeli interpretacyjnych «przestrzeni eklezjalnej», «dzieła otwartego» i nowy schemat interpretacyjny opisujący proces rozwoju człowieka w czterech aspektach, który ma pełne odniesienia do modelu ujęcia integralnego (rys. 26). Potwierdza to przydatność konstruowanej metody do odkrywania, na bazie tego, co znane tego, co nowe.

<sup>66</sup> Chodzi o schematy powstałe w pierwszej części, a które bazowały metodycznie na zasadach popularnej zabawy «puzzle» (por. rys. 6, 8, 15, 16 itp.) oraz na wielorakim znaczeniu tego słowa w języku angielskim.

\* \* \*

Opracowane działania operacyjne, łączące w ramach teologii fundamentalnej odniesienia do innych nauk teologicznych, mogą stać się punktem odniesienia dla oceny działań i zachowań, przeżyć, doznań i doświadczeń każdego człowieka. Mogą zostać zastosowane również wobec tych, którzy w granicznym odniesieniu za chrześcijanin się nie uważają, a nawet stoją w wyraźnym sprzeczności wobec niego. Dzięki twórczej analogii opracowane zostało kryterium weryfikacyjne, które pozwala badać ludzkie doświadczenie z pełnym zachowaniem jego wewnętrznej wolności wraz z odniesieniem do «pola» Bożego oddziaływania. Pozwala uchwycić ukierunkowane dążenia oraz zobaczyć relacje pomiędzy konkretnym życiem zinterpretowanym jako doświadczenie<sup>67</sup> a warunkami i argumentami duchowego rozwoju opracowanymi przez Ignacego Loyolę. Ponieważ powstały one na bazie wieloletnich doświadczeń ludzi Kościoła i są głęboko osadzone w interpretacji Objawienia, to pozwalają na zachowanie metodycznego odniesienia zobrazowanego na rys. 31<sup>68</sup> jako paschalna oś ludzkich dziejów.



Rys. 31. Paschalna oś dziejów

<sup>67</sup> Według zasad podanych przez Geralda O'Collinsa, por. s. 148 nn. niniejszej pracy.

<sup>68</sup> Schemat ten jest powtórzeniem rys. 10 z części pierwszej. Jest też obrazem myśli Jana Pawła II: „Człowieka nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa. A raczej: człowiek nie może siebie sam do końca zrozumieć bez Chrystusa. Nie może zrozumieć ani kim jest, ani jaka jest jego właściwa godność, ani jakie jest jego powołanie i ostateczne przeznaczenie”. *Homilia wygłoszona podczas Mszy Św. na Placu Zwycięstwa. Warszawa, 2 czerwca 1979 r.*, e-kai, biblioteka, dokumenty, [online], [dostęp 08.08.2010], dostępne w Internecie, <http://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x537/homilia-jana-pawla-ii-wygloszona-podczas-mszy-sw-na-placu-zwyciestwa/?print=1>; por. tenże, *Encyklika Redemptor Hominis*; 10, w: Opoka. Czytelnia, [online], [dostęp 08.08.2010], dostępne w WWW, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/encykliki/r\\_hominis.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/r_hominis.html)

Opracowane procedury i kryteria mają również cechę otwartości. Pozwalają na włączenie, w przestrzeni teologii fundamentalnej wespół z ignacjańską wizją człowieka, odpowiadających im argumentów wiarygodności Objawienia w konfrontacji z ludzkim zinterpretowanym doświadczeniem. Niejako narzucają się tu argumenty opracowane przez teologów skupionych wokół Mariana Ruseckiego: werytatywny, bonatywny, kaloniczny i agapetologiczny<sup>69</sup>. Argumenty te sformułowano we współczesnej teologii z odniesieniem do odczytywanych tu i teraz znaków czasu, tak by uwiarygodnić chrześcijaństwo dla samych siebie, w dialogu z niewierzącymi czy ogólnie pojętym światem. Włączone w uszczegółowiony model interpretacyjny ludzkiego doświadczenia z odniesieniem do przestrzeni eklezjalnej pozwalają uwzględnić apologetyczną funkcję teologii fundamentalnej<sup>70</sup>.

---

<sup>69</sup> Dokładniejsze omówienie relacji pomiędzy wspomnianymi argumentami wykracza poza zakres tej pracy. Zostały wspomniane, by ukazać różne możliwości włączenia istniejących już warunków w opracowany model interpretacyjny. Por. Marian Rusecki, *Argumentacja w teologii fundamentalnej*, w: *Leksykon*, s. 109–110; tenże, *Bonatywny argument*, w: *Leksykon*, s. 152–155; Krzysztof Kaucha, Jacek Kędziński, *Werytatywny argument*, w: *Leksykon*, s. 1316–1318; Krzysztof Kaucha, *Kaloniczny argument*, w: *Leksykon*, s. 600–601; tenże, *Agapetologiczny argument*, w: *Leksykon*, s. 32–35; Marian Rusecki, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 198–210, 264–280 oraz s. 211–226, 172–197 (opracowanie Krzysztof Kaucha).

<sup>70</sup> Por. Henryk Seweryniak, *Współczesna teologia fundamentalna. Stan aktualny, wezwania, perspektywa rozwoju*, w: *Kongres Teologów Polskich. Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań*, dz. cyt., s. 140–142.

## II. W aspekcie «dzieło – autor dzieła»

---

---

Opracowany schemat działań operacyjnych pozwoli streścić główne kierunki myśli i aktywności Simone Weil<sup>71</sup>. Tym bardziej że poprzez umiłowanie kultury helleńskiej, nie hellenistycznej, odnosiła się nieustannie do aksjomatycznych jej wartości, dobra, prawdy, piękna. Z drugiej strony Małgorzata Felicka, opisując twórczość Simone Weil, stwierdza: *Jej sposób filozofowania jest rodzajem ćwiczeń duchowych, które proponuje czytelnikowi. Jej filozofia nie polega na nauczaniu oderwanych teorii, ale na sztuce życia i chce kształtować dusze*. Przytoczona opinia potwierdza nakierowanie twórczości Simone Weil w duchu greckiej παιδαγωγός<sup>72</sup>. Wybrane faktory badawcze okazują się adekwatne w ukazaniu tej niezwykłej kobiety jakby w czterech odsłonach/perspektywach. W tak określonej przestrzeni, w ciągu czterech «tygodni ćwiczeń» realizuje się ludzka wolność wobec Boga, tak też można zinterpretować życie Simone Weil. Na początek, w określonej w tej części przestrzeni badawczej «dzieło – autor dzieła», zbadamy życie i twórczość Simone Weil w aspekcie poszukiwania i dążenia do prawdy.

### Prawda życia

Patrząc na Simone Weil poprzez czas «pierwszego tygodnia» rekolekcji ignacjańskich, realizujących się w danym człowieku, przejmujemy perspektywę wsteczną wypracowaną w teologii duchowości. Przyjęcie perspektywy wstecznej oznacza spojrzenie jakby ze szczytu spirali metodycznej (rys. 2) na

<sup>71</sup> Zob. też: Elżbieta Kotkowska, *Simone Weil's questions about God*, w: *Phenomena of Crisis. The Paschal Dimension of Suffering*, red. Elżbieta Kotkowska, Grażyna Piskorz, Krystyna Reteczka, Tomasz Węclawski, Małgorzata Wiertlewska, seria *Maneat Quaestio*, Poznań, WT UAM 2006, s. 94–98; Krzysztof Rębilas, *Bóg w filozofii Simone Weil*, Kraków, Wydział Filozoficzny UJ 1997, na prawach maszynopisu, s. 126–131.

<sup>72</sup> To samo przekonanie tkwi u źródeł Pawłowego mówienia o Prawie Mojżeszowym jako pedagoga prowadzącemu ku Nowemu Przymierzcu, por. Ga 3, 24.



przedmiot badawczy. Ten punkt wyjścia pozwala stwierdzić, że w pewnych aspektach wiemy więcej niż Simone Weil o jej własnym życiu. Daje to nam możliwość rozpoznania procesów dotyczących jej działań i twórczości, jako wynikających z siebie rzeczywistości. Chodzi nam o spojrzenie retrospektywne wobec już dokonanych faktów i ich interpretację według określonego metodycznego klucza, którymi są myśli przewodnie «pierwszego tygodnia» rekolekcji ignacjańskich. Nie oznacza to, że opracujemy harmonogram rozmyślań rekolekcyjnych w oparciu o twórczość Simone Weil. W naszym przypadku najważniejszy jest cel «pierwszego tygodnia» ćwiczeń, czyli odnalezienie sposobów docierania do prawdy, a szczególne do prawdy egzystencjalnej danego człowieka, poprzez stawianie pytań: Czym charakteryzuje się ludzka świadomość?, i co ważne z perspektywy tematyki pierwszego tygodnia rekolekcji ignacjańskich: Kim powinienem być? Co jest ludzką wielkością, a co nędzą? Kim powinienem być dla innych? Jaka jest człowieka powinność wobec drugich, wobec Boga? Jak można rozpoznać potrzeby innych? Do czego mnie one zobowiązują?

Już w pierwszym przybliżeniu, zastanawiając się nad możliwymi odpowiedziami, warto zauważyć, iż zarówno życie, jak i twórczość francuskiej myślicielki można określić jako próbę intelektualnej refleksji nad ludzkimi działaniami w dynamicznie zmieniającej się rzeczywistości. W tym kontekście stwierdzamy, iż na drodze poszukiwania prawdy w sobie i o sobie, szukała interpretacji odpowiadających na pytanie: *Jakim się sobie jawię?* Wchodziła głęboko w analizę ludzkiej świadomości i stosowała w swoim życiu osiągnięte wnioski<sup>73</sup>. To była dla niej sprawa uczciwości intelektualnej. Jednym z paradygmatów wypowiedzi Simone Weil jest przeświadczenie, iż powiedzieć prawdę można tylko o tym, czego się bezpośrednio doświadcza<sup>74</sup>. W tym kontekście odniesienie do «pierwszego tygodnia» rekolekcji opracowanych przez św. Ignacego Loyolę wydaje się adekwatnym schematem interpretacyjnym pozwalającym spojrzeć na Simone Weil i jej myśl z perspektywy poszukiwania prawdy o sobie w koniecznych relacjach ze światem, drugim człowiekiem i z Bogiem.

---

<sup>73</sup> Drastycznymi przykładami realizacji intelektualnie rozpoznanej prawdy są: po pierwsze – jej praca w fabrykach, po drugie – udział w wojnie w Hiszpanii, oraz niezrealizowane pragnienie walki zbrojnej w okupowanej Francji. Por. *Listy do Maurice'a Schumanna w: Pisma londyńskie i ostatnie listy*, tłum. Maria i Jacek Plecińscy, Poznań, Brama – Książnica Włoczęgów i Uczonych 1994, s. 150–171; *Écrits de Londres et dernières lettres*, dz. cyt., s. 165–215.

<sup>74</sup> Nie oznacza to odrzucenia myślenia *per analogiam*, Simone Weil podkreśla fakt, iż do prawdy człowiek dochodzi tylko wtedy, gdy jej doświadczenie związane będzie z pogłębioną refleksją mającą ostateczne skutki w postawie i działaniu danego człowieka. Jest to typowa postawa tych, którzy bardziej pragną dążenia ku osiągnięciu mądrości niż wiedzy. Por. Elżbieta Kotkowska, *Teologia pomiędzy wiedzą a mądrością*, w: *Wstęp do teologii. Materiały do ćwiczeń*, dz. cyt.

Simone Weil zdawała sobie sprawę, iż w realnym świecie postawa mówiącego prawdę jest bardzo trudna. W jej opinii relacje społeczne XX wieku zniszczyły dążenie do prawdy<sup>75</sup>. W ostatnim liście do rodziców z 4 sierpnia 1943 roku pisała: *Na tym świecie jedynie istoty na dnie poniżenia znajdujące się o szczybel niżej niż żebracy, pozbawione nie tylko prestiżu społecznego, lecz także – w oczach wszystkich – podstawowej ludzkiej godności, mają rzeczywistą możliwość mówienia prawdy. Wszyscy inni kłamią*<sup>76</sup>. Rozżalenie działaczki społecznej wynika z sytuacji politycznej i czasu drugiej wojny światowej. Pragnęła jak najczystsze i radykalnego dążenia do prawdy. Problem ten nurtował ją aż do ostatnich chwil jej życia. W tym samym liście sformułowała następujące zdania: *Pochwały dla mojej inteligencji mają za cel pominięcie kwestii: »Czy ona mówi prawdę czy nie?« Moja reputacja »inteligentnej kobiety« stanowi praktyczny ekwiwalent etykiety »głupiec« dla owych błaznów*<sup>77</sup>. *O jakże wolałabym ich etykietkę!*<sup>78</sup> Z punktu widzenia podjętych w tej pracy problemów, pytanie *czy ona mówi prawdę?* jest pytaniem istotnym i ważkim. Pozwala szukać bardziej ogólnych odpowiedzi, w świetle myśli Simone Weil, na pytania egzystencjalne: Kim jestem? Skąd pochodzę? Dokąd zmierzam? Czego pragnę? Kiedy naprawdę istnieje?<sup>79</sup>

Filozofia Simone Weil, ku której się zwracamy, by określić możliwe do rozeznania presupozycje jej działań i twórczości, powstaje z analizy ludzkiego doświadczenia wobec siebie i otaczającej rzeczywistości. Z tego względu została nazwana *filozofką ludzkiej świadomości*<sup>80</sup>. Interpretacja ludz-

<sup>75</sup> W tym względzie na uwagę zasługuje niedokończone dzieło Simone Weil, *Wenecja ocalona*. oraz *Notatki do „Wenecji ocalonej”*, tłum. Adam Wodnicki, w: *Wenecja ocalona*, s. 29–122; zob. także, *Poèmes et Venise sauvée. Lettre de Paul Valéry*, dz. cyt.

<sup>76</sup> Por. *Pisma londyńskie, Écrits de Londres et dernières lettres*, dz. cyt.

<sup>77</sup> Simone Weil opisuje swoim rodzicom wrażenia z oglądanej sztuki *Król Lir*. Stwierdza, iż w obecnym świecie na mówienie prawdy mogą się zdobyć tylko błazni, ale i tak ich nikt nie słucha i dodaje: „czy to jest także sekret błaznów Velasqueza? Czy smutek w ich oczach jest goryczą posiadania prawdy oraz możliwości – za cenę niewypowiedzianego poniżenia – przyznania się do tego, choć nikt ich nie wysłucha?” w: *Pisma londyńskie*, s. 206, cały list *Écrits de Londres et dernières lettres*, dz. cyt., s. 254–257.

<sup>78</sup> Tamże.

<sup>79</sup> Por. Andrzej Miszk, *Czy rzeczywistość chodzi nam o prawdę? Krytyka nowożytnej nauki i poznania w „Zakorzeniu” Simone Weil*, w: *Tezeusz*, [online], [dostęp 25.11.2009], dostępne w WWW, <http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=1414>

<sup>80</sup> Takie określenie jako już istniejące zostało użyte w nocie od wydawcy zamieszczonej w pierwszym i kolejnych wydaniach *Świadomości nadprzyrodzonej* (dz. cyt.), zamieszczone na okładkach. Simone Weil jako studentka, zanim zwróci się całym sercem w stronę Platona, jest *uczennicą* Kartezjusza, w centrum zainteresowań myślicielki stoi zawsze człowiek ze wszystkimi swoimi potrzebami. Mimo iż Simone Weil broni jednostki przed rozplynięciem się w zbiorowości, to jednak jej myśl rozwija się w kierunku braku zgody z jakąkolwiek postacią indywidualizmu, która nie docenia roli wspólnoty. Jej koncepcja «zakorzenia» stała się trwałym fundamentem filozofii uwzględniającej również osiągnięcia socjologiczne tamtych czasów.

kich przeżyć czy doznań, w tym aspekcie, nie oznacza rozpląnięcia się w subiektywności opisów. Simone Weil posiada spójną wizję całego świata<sup>81</sup> i w jej przekonaniu każda ludzka działalność, od pracy fizycznej po kontemplację w życiu mistycznym poddana jest prawu konieczności (*sile ciężenia*)<sup>82</sup> i prawu wolności, które ostatecznie zinterpretowała jako łaskę. Jest to dla niej prawda, którą można poznawać i rozpoznawać, a ostatecznie w niej trwać. Jest przedstawicielką poglądów, iż dla wszystkiego, co istnieje, nawet jeżeli jest to tylko ulotny wytwór ludzkiej wyobraźni, można znaleźć *ratio* jego istnienia, czyli jego prawdę<sup>83</sup>. Simone Weil w swojej wizji nie rozdziela świata na poznawalne zmysłami, umysłem, intuicją, ale też nie zatracą ich odrębności. W aspekcie metodycznym stwierdza: *Wszędzie, gdzie tylko można, trzeba zakładać racjonalność w sensie kartezjańskim, to znaczy pewien mechanizm, po ludzku wyobrażalna konieczność, po to, by rzucić światło na to, czego się nie da do racjonalności sprowadzić*<sup>84</sup>. Zasadę tę stosowała w każdej analizie otaczającej ją rzeczywistości. Była to dla niej zasada poznawcza, wobec której zobowiązywała się intelektualnie, aż do granic możliwości, by nie powiedzieć absurdu. Zawsze pozostawał w niej niedosyt i pytanie, czy uczciwość intelektualna pozwala jej uznać, iż czegoś do racjonalności nie da się sprowadzić<sup>85</sup>. Na tym tle łatwiej zanalizować największe pragnienie Simone Weil, czyli docieranie do prawdy, a docieranie do prawdy to odpowiedź na pytanie: *Jaki sens ma moje życie?*<sup>86</sup> Pytanie to przenosi nas do jednego z wcześniejszych kenotycznych doświadczeń myślicielki, które sama o sobie przekazu-

<sup>81</sup> Por. Krzysztof Rębilas, *Bóg w filozofii Simone Weil*, dz. cyt. oraz zarys jej wizji rzeczywistości w: Elżbieta Kotkowska, *Simone Weil's questions about God*, w: *Phenomena of Crisis. The Paschal Dimension of Suffering*, dz. cyt.

<sup>82</sup> Zebrane cytaty na temat tego zagadnienia por. *Świadomość nadprzyrodzona*, s. 130-136; *Cahiers*, III, s. 157; *La Pesanteur et la Grâce*, dz. cyt., s. 11-14, 171-177; *La Connaissance surnaturelle*, Paris, Gallimard 1950, s. 264.

<sup>83</sup> Por. Waław Strózewski, *Ontologia*, dz. cyt., s. 281- 296, ze szczególnym uwzględnieniem odpowiedzi Platona na pytanie „dlaczego istnieje raczej byt niż nic? Ponieważ byt jest dobrem”. Zob. też Giovanni Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, *Platon i Arystoteles*, tłum. Edward Iwo Zieliński, Lublin 1996, s. 365.

<sup>84</sup> *Świadomość nadprzyrodzona*, s. 57; *La Pesanteur et la Grâce*, dz. cyt., s. 133. Simone Weil przyjmuje tam gdzie już nie jest możliwe stosowanie ścisłych praw logiki możliwość zastosowania argumentów meta-logicznych. Jej sposób ujęcia rzeczywistości badanej stał się istotnym przyczynkiem ku poszukiwaniu nowych metod badawczych i skierowaniu ku myśleniu modelowemu.

<sup>85</sup> Podobną postawę ujawniają przedstawiciele racjonalizmu heteronomicznego: przykładowo w swoich dociekaniach teologicznych Grzegorz z Nyssy. Por. Elżbieta Kotkowska, *Pomyśleć świat jako całość*, dz. cyt., s. 113; Władysław Tatarkiewicz, *Historia filozofii. Filozofia starożytna i średniowieczna*, t. 1, Warszawa PWN 1968, s. 206-208; Andrzej Sparty, *Dzieje filozofii starożytności chrześcijańskiej i średniowiecza*, Poznań, WT UAM 1992, s. 15-16.

<sup>86</sup> Można powiedzieć, iż pragnienie poznania prawdy o sobie wobec miłosiernego Boga jest głównym przesłaniem pierwszego tygodnia *Ćwiczeń duchowych* Ignacego Loyoli.

je. Simone Weil napisała właściwie dwie autobiografie duchowe prawie w tym samym czasie. Pierwsza to *List do Joë Bousqueta*<sup>87</sup>, w którym pisała: *Podtrzymywała mnie zdobyta w wieku czternastu lat wiara, że nigdy żaden naprawdę uważny wysiłek nie jest stracony, nawet jeżeli nie miałby nigdy ani bezpośrednio, ani pośrednio żadnego widocznego rezultatu*<sup>88</sup>. Podobnie zinterpretowane przeżycia poznajemy z listu do o. Josepha-Marie Perrin: *Po miesiącach wewnętrznych ciemności, zyskałam nagle i na zawsze pewność, że jakakolwiek istota ludzka, nawet jeżeli jej przyrodzone uzdolnienia są żadne, przenika w to królestwo prawdy zarezerwowanej dla geniuszów, jeżeli tylko pragnie prawdy i zdobywa się stale na wysiłek uwagi, aby jej osiągnąć. Staje się również geniuszem nawet jeżeli z braku talentu ten geniusz nie jest na zewnątrz widoczny*<sup>89</sup>. Simone Weil podziela antyczne przekonanie o wewnętrznej dobroci człowieka i możliwości docierania do istoty rzeczy poprzez pragnienie prawdy<sup>90</sup>. Swoje przemyślenia wprowadzała w działanie nawet wobec niedorozwiniętej córki swojej gospodyni w Londynie, poprzez czytanie jej baśni. Uznawała, że każdy na swoim poziomie może objąć całość poprzez tę część, która jest mu dostępna. Królestwo prawdy to dla Simone Weil dużo szerszy obszar niż przestrzeń wiedzy. Uznanie, że każdy, jeżeli tego bardzo pragnie, może dotrzeć do prawdy pozwala na stwierdzenie, iż wyraźnie francuska myślicielka wskazuje na prawdę egzystencjalną, prawdę danego człowieka. A to przenosi nas w dziedzinę poszukiwania mądrości, a nie tylko wiedzy<sup>91</sup>. Człowiek szukający prawdy egzystencjalnej wchodzi na drogę szukania prawdy o sobie samym, na drogę poszukiwań sensu, celu tego, co go otacza, pragnie spajającej wszystko wizji całości. Staje wobec problemu, czy imperatywu γνῶθι

<sup>87</sup> Datowany jest na 12.05.1942, a najbardziej znany jako *Autobiografia duchowa* list do o. Perrin posiada datę 14.05.1942. Trudno się więc dziwić, że wiele wątków się powtarza. Warto podkreślić, że tylko oni dwaj znali prawdę o jej przeżyciach mistycznych. Simone Weil nie wtajemniczyła nikogo ze swojej rodziny, czy też przyjaciółki Simone Pétrement, późniejszej autorki jej autobiografii. Por. *Autobiografia*.

<sup>88</sup> Simone Weil, *List do Joë Bousqueta*, w: *Dzieła*, s. 716; zob. *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, Paris, Gallimard 1962, s. 73–84.

<sup>89</sup> Kontekst tego przekonania znajdujemy w liście do o. Perrin: „Mając czternaście lat wpadłam w bezdenną rozpacz, jak to zdarza się w wieku dojrzewania i poważnie myślałam o śmierci, z powodu mojej przeciętności i braku wrodzonych uzdolnień. Niezwykle talenty mojego brata, który miał dzieciństwo i młodość podobne do dzieciństwa i młodości Pascala, zmuszały mnie, abym zdawała sobie z tego sprawę. Nie przejmowałam się zewnętrznymi sukcesami i co innego mnie martwiło, że nie mogę mieć żadnej nadziei dostępu do tego wyższego królestwa, dokąd wchodzi naprawdę wielcy ludzie i gdzie mieszka prawda. Wolałabym umrzeć niż żyć bez niej”. Simone Weil, *Autobiografia*, w: *Wybór pism*, s. 31; inne tłumaczenie w: *Dzieła*, s. 672.

<sup>90</sup> W tym duchu rozwija swoją myśl Hans Urs von Balthasar, *Teologika*, t. 1, *Prawda świata*, Kraków, WAM 2005, s. 209–251.

<sup>91</sup> Zob. Elżbieta Kotkowska, *Teologia pomiędzy wiedzą a mądrością*, w: *Wstęp do teologii. Materiały do ćwiczeń*, red. tenże, Poznań, WT UAM 2007, s. 51–59.

σεαυτὸν, czyli *poznaj samego siebie* wyrytego na architrawie świątyni delfickiej. Zagadnienia prawdy człowieka, jego drogi ku prawdzie, było bardzo ważne dla myślicieli kultury helleńskiej. Pedagogiczne zawołanie *poznaj samego siebie* jest przewodnią myślą świata kultury greckiej<sup>92</sup>, a Simone Weil z całym przekonaniem uznawała ją za główne źródło dobra w kulturze europejskiej, na równi z później odkrytym chrześcijaństwem. Stąd przejmuje przekonanie, że człowiek jest mikrokosmosem, w którym powinien zjednoczyć się cały wszechświat. Simone Weil pisze: *Jesteśmy częścią, która odzwierciedla w sobie całość*<sup>93</sup>. Francuska filozofka, prowadząc badania, zawsze rozpatrywała człowieka jako integralną całość, w której odzwierciedlają się wszystkie relacje z otaczającą go rzeczywistością, nawet te, do których można sięgnąć tylko myślą<sup>94</sup>. Później z niejaką koniecznością dodała odniesienia do tego, co transcendentne<sup>95</sup>. Odzwierciedlanie całości nie jest biernym naśladowaniem czy czymś danym do pełni jako nienaruszalny depozyt. To realizacja postawy wolności, dla której podstawą jest prawda jako zgodność świadomej myśli i woli z czynami<sup>96</sup>. Dlatego odzwierciedlanie całości to zadanie, które powinien człowiek realizować całym swoim życiem wobec prawdy i związanych z nią dobra i piękna<sup>97</sup>, które Simone Weil definiuje słowami: *Piękno: to, czego się nie chce zmieniać. Dobro: nie chce zmieniać czynem (nieinterwencja). Prawda: nie chce zmieniać myślą (poprzez złudzenia)*<sup>98</sup>.

<sup>92</sup> Ojcowie Kościoła w pierwszych wiekach chrześcijaństwa przyjęli to zdanie za swoje i przeświecili je światłem Objawienia. Jan Paweł II przypomniał o tym w encyklice *Fides et ratio* (1) pisząc: „Wezwanie «poznaj samego siebie», wyryte na architrawie świątyni w Delfach, stanowi świadectwo fundamentalnej prawdy, którą winien uznawać za najwyższą zasadę każdy człowiek, określając się pośród całego stworzenia właśnie jako ‘człowiek’, czyli ten, kto ‘zna samego siebie’”, dz. cyt.

<sup>93</sup> *Świadomość nadprzyrodzona*, s. 123; *La Pesanteur et la Grâce*, dz. cyt., s. 141.

<sup>94</sup> Takie było rozumienie natury człowieka w filozofii starożytnej Grecji, a Simone Weil w szczególny sposób przyłączyła do filozofii Platona jako umiłowania mądrości. W aspekcie teologicznym warto zauważyć fakt, iż Ojcowie Kościoła wchodzili w twórczy i krytyczny dialog myślą filozoficzną Platona rozumianą jako całościowa wizja świata łącznie z doświadczeniem mistycznym. Na szczególną uwagę zasługuje tutaj myśl Orygenesusa i św. Grzegorza z Nyssy. Por. Henri Crouzel, *Orygenes*, Kraków, Homini 2004; Jean Daniélou, *Platonisme et théologie mystique; essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nyse*, Paris, Aubier, Éditions Montaigne 1944, tenże, *Origène*, Paris, Palatine/ La Table ronde 1948.

<sup>95</sup> Pisała „Jedną jedyną rzeczą jest w nas niezależna od warunków – pragnienie. Powinno więc kierować się ku istocie niezależnej od uwarunkowań – ku Bogu”, *Świadomość nadprzyrodzona*, s. 186. Zob. *La connaissance surnaturelle*, s. 94.

<sup>96</sup> Por. Andrzej Wielowieyski, *Przedmowa*, w: *Zakorzenie i inne...*, s. XVII.

<sup>97</sup> Warto zauważyć odniesienie do koncepcji przyjętych w pierwszym modelu interpretacyjnym jako graniczne. Cała trójka (Ignacy Antiocheński, Justyn Męczennik, Simone Weil) sięga do tych samych źródeł kultury i filozofii helleńskiej, co pozwala suponować wspólne przed-założenia.

<sup>98</sup> *Świadomość nadprzyrodzona*, s. 47; zob. *Cahiers I*, s. 65.

## Weryfikacja

Przedstawiona w kolejnych przybliżeniach analiza twórczości Simone Weil, wobec wstępnie postawionej tezy, iż można jej życie i twórczość określić pojęciem «dzieło», które pozostaje w relacji z modelem «dzieła otwartego», wydaje się, w aspekcie poszukiwań prawdy, w pełni uzasadniona<sup>99</sup>. Zatoczyliśmy kolejne koło w metodycznej spirali, co pozwoliło dookreślić przestrzeń badań potrzebną do rozpatrzenia szczególnego przypadku w opracowanym wcześniej modelu interpretacyjnym «wzajemnych oddziaływań», który ostatecznie przekształcił się w model ujęcia integralnego. Jednocześnie, od strony metodycznej, dokonaliśmy kolejnej weryfikacji tegoż modelu. Udało się sprawdzić jego otwartość na przyjęcie istniejących już koncepcji z zakresu teologii duchowości. Przyjęte zasady działań interdyscyplinarnych sprawdziły się w tworzeniu twórczej analogii: ludzka aktywność zinterpretowana jako «dzieło» a droga duchowa człowieka w interpretacji św. Ignacego Loyoli.

Interpretacja życia i twórczości Simone Weil, jako osoby pragnącej prawdy w działaniu i intelektualnej aktywności, pozwoliła na ukazanie przydatności opracowanego modelu ujęcia integralnego (rys. 26). Tym samym jej życie i twórczość – jako ukierunkowane na poszukiwanie wartości transcendentalnych, z odniesieniem do tradycji, którą niesie kultura europejska – można w pełni określić jako «dzieło» z relacją ku modelowi «dzieła otwartego», ponieważ odpowiada, u swych korzeni i w założonym programie działania, temu interpretacyjnemu modelowi. Życie i twórczość Simone Weil, rozpatrywane jako całość, posiadają swoistą wewnętrzną strukturę, która ukazuje się i będzie się dalej ukazywać w procesie odkrywania zmysłu jej twórczości. To nie musi być konkret, który da się zdefiniować, to może być ledwo uchwytna przestrzeń niedookreślonych znaczeń czy oddziaływań<sup>100</sup>, które dzięki modelowi «dzieła otwartego» mogą być w proces badawczy włączone.

Wobec wielości szkół duchowych chrześcijaństwa możemy powiedzieć, że dokonany wybór antropologii teologicznej św. Ignacego Loyoli i postawy życiowej Simone Weil<sup>101</sup>, jako biegunów analogii, wynikał również z pewnego podobieństwa ich drogi życiowej. Oboje stanęli w swoim życiu wobec zagadnienia prawdy, która nie jest czymś, ale jest procesem dochodzenia ku

<sup>99</sup> Analizując w kolejnych paragrafach dalsze odniesienia do prawd i rozeznaczonych celów, wprowadzanych w czasie rekolekcji ignacjańskich, będziemy uzyskiwali kolejne potwierdzenia tej tezy.

<sup>100</sup> Por. Andrzej Wielowieyski, *Przedmowa*, w: Simone Weil, *Zakorzenie i inne...*, s. XXX.

<sup>101</sup> Można poprzez wczytanie się w życiorysy obu postaci zobaczyć pewne charakterystyczne podobieństwa, które wiążą się z siłą woli w realizacji przyjętych postanowień. Ignacy Loyola, *Autobiografia*. Wstęp: Henryk Fros, tłum. Mieczysław Bednarz, Kraków, WAM 1993.

temu, co prawdziwe. Oboje zaczęli przekuwać swoje przemyślenia w czyny, jakkolwiek skutki ich działań są różne, mają jednak, co udało się wykazać, wspólne źródło, dążenie do poznania samego siebie i realizacja czynem tego, co się osiągnęło intelektualnie (łączenie  $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ ,  $\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$ , by dążyć ku  $\gamma\omega\tilde{\omega}\sigma\iota\varsigma$ ).

Celem człowieka, według Simone Weil, jest osiągnięcie prawdy egzystencjalnej, która jest dostępna każdemu. Właśnie tak zwaną sztuką życia, której celem jest nie tyle osiągnięcie wiedzy, co prawdy, zajmuje się teologia duchowości. Bada ona warunki i możliwości, dzięki którym człowiek może podążać ku realizacji odczytanego i zamierzonego celu i był to poważny argument, by zwrócić się w stronę osiągnięć wspomnianej dziedziny teologicznej w naszych poszukiwaniach, umożliwiony dzięki konstrukcji działań interdyscyplinarnych.

Udało się nam wykazać, iż potencjał badawczy «drogi rozpoznania», którą proponuje św. Ignacy Loyola, jest jak najbardziej adekwatnym w przestrzeni opracowywanego modelu «wzajemnych oddziaływań», który jest bazą dla tworzenia metody ujęcia integralnego (rys. 26). Pozwala na uzupełnienie proponowanego modelu kolejnym, teologicznym ujęciem ludzkiego doświadczenia w procesie poszukiwania Boga, i – co ważniejsze – pozwala na ukazanie, jak Bóg poszukuje człowieka<sup>102</sup>. Wyraźnie trzeba zaznaczyć, że zaadaptowaliśmy metodę wypracowaną w teologii duchowości i przenieśliśmy ją w obszar badań teologii fundamentalnej z czysto pragmatycznym założeniem. Potrzebowaliśmy schematu interpretacyjnego pozwalającego badać proces rozwoju człowieka w czasie, w relacji z innymi i odnoszącego swoje działania do Boga. Wydaje się, że ignacjańska wizja pozwala na odsłanianie kolejnych aspektów rozwoju człowieka, który jest *obrazem* Boga, rozwijającym się w czasie ku *podobieństwu* realizowanemu w pełni w Bogu. Wybrana analogia twórcza okazała się adekwatną do zamierzonego celu.

---

<sup>102</sup> Por. Jacek Bolewski, *Zająć się ogniem. Odkrywanie duchowości ignacjańskiej*, Kraków, WAM 2001.

### III. W aspekcie «dzieło – odbiorca dzieła»

---

---

Francuska filozofka poprzez swoje działania i twórczość nie oddziaływała na szerokie rzesze społeczne<sup>103</sup>. Jej myślą inspirowali się raczej intelektualiści, dla których zagadnienia relacji społecznych były ważnym odniesieniem przemyśleń, oraz poszukujący swojej drogi w przestrzeni szeroko rozumianej kultury europejskiej<sup>104</sup>. Trafiała swoją postawą w problemy ludzi rozdartych, stających wobec trudnych życiowych decyzji. Wśród nich można wymienić Czesława Miłosza<sup>105</sup>, Józefa Czapskiego<sup>106</sup> czy Alberta Camusa<sup>107</sup>. Pisali o niej Emil Cioran, Emanuel Lévinas, Witold Gombrowicz<sup>108</sup>, Gustaw Herling-Grudziński<sup>109</sup> oraz Thomas S. Eliot<sup>110</sup>. Z uznaniem o jej dziełach wyrażali się Angelo Giuseppe Roncalli i Giovanni Battista Montini, późniejsi papieże – Jan XXII i Paweł VI<sup>111</sup>.

<sup>103</sup> Pomijając ferment lat sześćdziesiątych XX wieku we Francji – gdy była bardzo popularną autorką wśród studentów i inteligencji.

<sup>104</sup> Por. Ewa Bieńkowska, *Śmierć Simone Weil*, w: tenże, *Spór o dziedzictwo Europejskie. Między świętym a świeckim*, Warszawa, Wydawnictwo W.A.B. 1999, s. 224–225 oraz „Znak” nr 11, 1994, s. 15–16.

<sup>105</sup> Był on również tłumaczem jej dzieł: Simone Weil, *Wybór pism*, dz. cyt.

<sup>106</sup> Por. Katarzyna Nadana, *Wobec skandalu cierpienia. Polemika Józefa Czapskiego z Simone Weil*, „Znak” nr 6, 1997, s. 69–82; Jil Silberstein, *Józef Czapski: tumult i olśnienia*, tłum. Anna Michalska, Warszawa, Noir sur Blanc 2004, s. 22–23, 27, 31, 63.

<sup>107</sup> Przyczynił się znacznie do publikacji dzieł Simone Weil, rozpoczynając wydanym w 1949 roku esejem, *L'Enracinement. prelude à une déclaration des devoirs envers l'être human*, seria „Espoir”, Paris, Gaillimard 1949; *Komentarze*, w: *Dzieła*, s. 1154–1155.

<sup>108</sup> Por. *Komentarze*, w: *Dzieła*, s. 1155–1157.

<sup>109</sup> Komentuje on w eseju *Wenecja ocalona* niedokończone dzieło Simone Weil, w: *Wenecja ocalona*, s. 9–27.

<sup>110</sup> Por. Justyna Kozłowska, *Naznaczeni świętością – Thomas S. Eliot czyta Simone Weil*, „Przegląd Powszechny”, nr 10, 2004, s. 83–98.

<sup>111</sup> Zob. Peter Hebblethwaite, Margaret Hebblethwaite, *John XXII: pope of the century*, London; New York, Continuum 2000, s. 114; Peter Hebblethwaite, *The Year of Three Popes*, London, Collins 1978, s. 2. Na wyżej wymienione dzieła powołują się: Richard H. Bell, *Simone Weil: the way of justice as compassion*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers 1998, s. XII; David McLellan, *Utopian Pessimist. The Life and Thought of Simone Weil*, New York, Poseidon Press 1990, s. 268; Marie Cabaud Meaney, *Simone Weil's Apologetic Use of literature. Her Christological*



Simone Weil jest osobowością wieloznaczną i skomplikowaną co do sposobów realizacji wyznaczonych celów, jednak, co należy stwierdzić z dużym naciskiem, jej działania cechowało odniesienie do wartości etycznych, w które po pewnym czasie włączyła odniesienia moralne wynikające z bezpośredniego nawiązania do Paschy Chrystusa<sup>112</sup>. Odbioru jej i jej dzieła w rozpatrywanym teraz aspekcie «dzieło – odbiorca dzieła» nie ułatwia fakt, iż była rozpięta pomiędzy rozeznanymi i prawdziwymi napięciami w świecie a tymi, które powstały z jej uprzedzeń, braku pogłębionej wiedzy<sup>113</sup> i nadmiernej wrażliwości<sup>114</sup>. Przystępując do omówienia w tym kontekście modelu «dzieła otwartego», jej życia i twórczości poprzez przyjęty ignacjański schemat analizy osobowości, należy dokonać koniecznych dodatkowych założeń metodycznych. Przyjmujemy charakterystyczną dla hermeneutyki perspektywę, ale nie będziemy badali twórczości Simone Weil sposobami, w których dla badacza najważniejszy jest tylko tekst jako nośnik ponadczasowych idei, jako jakiś duchowy twór żyjący swoim własnym życiem, niezależnie od jego twórcy. Raczej przyjmujemy, nie zapominając o hermeneutyce, podejście antropologiczne, metodycznie wypracowane przez historyków nowej szkoły, którego sens można opisać jako: *ucieleśnienie idei, uspołecznianie twórców, ukazywanie dzieł jako dynamicznych całości wyrastających z praktyk kulturowych, a w konsekwencji uhistorycznienie wytworów duchowych*<sup>115</sup>. Uhisto-

---

*Interpretations of Ancient Greek Texts*, Oxford University Press, 2007, s. 211; Małgorzata Felicka, *Szukając języka wolności. Simone Weil o spisku przeciwko chrześcijaństwu*, „Więź” nr 3, 2006, s. 72.

<sup>112</sup> Simone Weil odczytywała niezwerbalizowane zasady powinności etycznej i według nich działała; później dołączyła ich religijne uzasadnienie, por. Elżbieta Kotkowska, *‘Tak trzeba’ – analiza egzystencjalnego wyboru ku śmierci Dietricha Bonhoeffera i Pawła Florenskiego w perspektywie filozofii Simone Weil*, w: *Filozofia a śmierć*, red. Marek Wójtowicz, Witold Kania, Katowice, wydawnictwo FHU Kopalnia Skarbów 2007, s. 147–160; Tadeusz Sławek, *Wiewiórka w klatce. W 60. rocznicę śmierci Simone Weil*, TP, nr 35, 2003.

<sup>113</sup> Ta uwaga w szczególności odnosi się do jej stosunku do Starego Testamentu i niektórych fragmentów Nowego Testamentu. Por. Patrycja Tomczak, *Simone Weil czyta Biblię, czyli z dziejów delirium hermeneutycznego*, w: *Hermeneutyka i literatura – ku nowej koiné*, red. Katarzyna Kuczyńska-Koschany, Michał Januszkiewicz, Wydawnictwo „Poznańskie Studia Polonistyczne”, Poznań 2006, s. 193–207.

<sup>114</sup> Z tego względu jej niepokoje są bliższe współczesnej sytuacji społecznej naznaczonej brakiem wyraźnie określonych celów i znamionami dekadencji przejawiającymi się oderwaniem od fundamentów. Simone Weil może być kimś, kto w takim rozdarciu pokazuje drogę wyjścia. Por. Chantal Delsol, *Wyjść poza utopię*, w: „Tygodnik Powszechny”, nr 18, 2003, [online], [dostęp 11.01.2010], <http://www2.tygodnik.com.pl/tp/2808/kraj04.php>

<sup>115</sup> Ten sposób podejścia opisuje we wstępie książki Jacques’a Le Goffa Paweł Rodak. Wydaje się ten postulat również korzystnym w naszych badaniach. Le Goff jest przedstawicielem odnowionego podejścia do dokumentów historycznych. Uwzględnia on nie tylko opisane fakty, ale kontekst epoki oraz antropologiczne uwarunkowania twórcy dokumentu. Paweł Rodak, *Wstęp*, w: Jacques Le Goff, *Historia i pamięć*, dz. cyt., s. 11–12.

rycznienie idei będziemy rozumieć jako ich odniesienie do czasu jako miernika zmienności. Stąd, od strony działań metodycznych, bardziej będzie nam chodziło o wyznaczenie warunków dziejących się procesów, wyznaczenie ich trajektorii, natomiast niezmiennie wartości, idee przyjmujemy jako asymptotyczne odniesienia, wyznaczające metodologiczny aspekt «dzieła» Simone Weil. W tym paragrafie naczelną wartością, ku której zmierza aktywność ludzka, będzie analiza pragnienia dobra w relacjach międzyludzkich («drugi tydzień» ćwiczeń), które dla Simone Weil są tym, co konstituuje ludzkie «JA» w schemacie interpretacyjnym czasu, przeszłość – terażniejszość – przyszłość<sup>116</sup>.

## Relacyjna antropologia

*Umieszczając w jakiejś rzeczy całe nasze pragnienie dobra, czynimy z niej warunek naszego istnienia. Ale nie czynimy z niej przez to samo – dobra. Chcemy zawsze czegoś innego niż tylko istnieć<sup>117</sup>.*

Przystępując do rozpatrzenia kolejnej korelacji pomiędzy modelem interpretacyjnym «wzajemnych oddziaływań» a twórczością Simone Weil, w pierwszym najbardziej ogólnym przybliżeniu, można stwierdzić, że włączyła ona obserwowalną zmienność w podstawy swojego sposobu wyrażania prawdy o świecie, człowieku, społecznościach i transcendencji. Simone Weil nie zagłębia się w intelektualny ogląd wyizolowanego przedmiotu. Jeżeli człowiek jest, to jest w relacji z otaczającą go rzeczywistością, ponieważ jest w człowieku pragnienie zawsze czegoś więcej niż tylko samego istnienia. Chcąc rozeznaczyć wszystkie te odniesienia, francuska filozofka sądzi, że świat i człowiek w nim są trudną do odczytania tajemnicą (zagadką-«puzzle»)<sup>118</sup>, ale istnieje w niej przekonanie o możliwości objęcia tej tajemnicy całościowo jako tajemnicy, ponieważ poznawanie to pewien rodzaj oglądu, pewne wyjaśnianie, a nie konieczne wzięcie poznawanego «przedmiotu» w posiadanie<sup>119</sup>. Bycie w świecie to ciągle tropienie i rozszyfrowywanie istniejących związków w niekończącym się dążeniu do poznania

<sup>116</sup> Por. s. 86 niniejszej pracy.

<sup>117</sup> Simone Weil, *Myśli*, s. 144; *La Pesanteur et la Grâce*, dz. cyt., s. 146.

<sup>118</sup> Pozostajemy przy tej stosowanej już metaforze, by od strony metodycznej wykazać ciągłość stosowanego instrumentarium badawczego.

<sup>119</sup> W tym aspekcie wyraźnie widać wpływy filozofii Platona na refleksję Simone Weil. Jest to też praktyczny przykład myślenia modelowego, dla którego ogląd całości, nawet intuicyjny, jest na pierwszym miejscu wobec rozeznania szczegółów tej całości.

prawdy, do samookreślenia w zmieniających się dynamicznie warunkach<sup>120</sup>. To wolność realizująca się pomiędzy pragnieniem a koniecznością. Życie to ciągle proces zmian rozeznawanych w relacjach z innymi i wobec odpornej materii, jaką jest świat. Ponieważ ludzkie bycie to nie wydarzenia/fakty, ale: *sposób, w jaki minuta wiąże się z drugą, wartość wysiłku fizycznego i duchowego dokonanego przez każdego człowieka – aby móc minuta po minucie realizować to powiązanie*<sup>121</sup>. W interpretacji, *kim jest człowiek?* w aspekcie filozoficznym, Simone Weil zwraca się nie ku «materialnym» wymiarom jego istnienia, ale ku relacjom z tymi «materialnymi» wymiarami i odbiega w formułowaniu odpowiedzi na postawione pytanie od tradycji opartej na definicji osoby Boecjusza<sup>122</sup>. U podstaw możliwego do odczytania sytemu, zawartego w jej niedokończonych dziełach, nie pytała *czy coś jest?*, a raczej, *dłaczego jestem, pod jakim warunkiem istnieję?*<sup>123</sup> Dodając do tych pytań stwierdzenie: *I natychmiast odkrywam, że mój sposób istnienia określa jednocześnie pewna władza nad sobą i pewna bezsilność wobec siebie*<sup>124</sup>. Już w najbardziej pierwotnym, samo-doświadczeniu człowiek spostrzega siebie jako byt ufundowany na relacji, którego dosięgają biegunowe napięcia i nieusuwalne aporie. Jednym z nich jest aporia pomiędzy władzą a bezsilnością. Simone Weil, przyjmując zasadę Kartezjusza w metodycznym cofaniu, w dookreśleniu, *kim jest człowiek?* zatrzymuje się nie na myśleniu (możliwościach intelektu), ale na pragnieniu i to pragnieniu doznania dobra. Jest to nie tyle definicja odpowiadająca na powyższe pytanie, ile raczej określenie przestrzeni ludzkiego stawania się w wyznaczonym kierunku w przestrzeni władzy, jaką ma człowiek wobec siebie i bezsilności, której ciągle doświadcza w możliwej realizacji tego pragnienia. Pisała: *Od najwcześniejszego dzieciństwa aż do śmierci w głębi serca każdej istoty ludzkiej coś – pomimo całego doświadczenia krzywd zadanych, wycierpianych i zaobserwowanych – niezmiennie oczekuje, że uczyni się jej dobro, a nie zło. I to właśnie przede wszystkim jest święte w każdej ludzkiej istocie*<sup>125</sup>. Słowa te

<sup>120</sup> Antropologiczna wizja Simone Weil jest organicznie spójna. Człowiek jest nie tylko częścią świata, ale jest w pełnej, wzajemnej relacji z tym światem. Filozofka pozostawała pod silnym wpływem stoików i filozofii Platona.

<sup>121</sup> Simone Weil, *Dziennik fabryczny*, w: *Zakorzenie i inne...*, s. 25. Zob. *La condition ouvrière*, dz. cyt. [online], s. 111.

<sup>122</sup> Por. *Persona e impersonale: la questione antropologica in Simone Weil*, red. Giulia Paola Di Nicola; Attilio Danese, Soveria Mannelli, Rubbettino 2009; Elżbieta Kotkowska, *Podstawy sprzeciwu wobec form wykluczenia społecznego według Simone Weil*, w: *Spółczesność i Kościół. Państwo i Kościół wobec aktualnych form wykluczenia i marginalizacji ludzi*, dz. cyt., s. 204–208.

<sup>123</sup> Słowa te pochodzą z artykułu napisanego przez dwudziestoletnią Simone Weil, *Czas* w: *Dzieła*, dz. cyt., s. 85, zob. pierwodruk w: *LibresPropos*, nowa seria, nr 8, 1929, przedruk całego eseju w: *Œuvres complètes*, tom I, 1988, s. 141–147.

<sup>124</sup> Tamże.

<sup>125</sup> Simone Weil, *Osoba i świętość*, w: *Pisma londyńskie*, s. 2–3, zob. *Écrits de Londres et dernières lettres*, dz. cyt., s. 37–38.

sprecyzowała po swoich doświadczeniach związanych z niepokojami religijnymi, stąd odniesienie do świętości jako nieusuwalnej wartości bytu. Spinają one w jedną całość jej doświadczenia fabryczne i solidarność z tymi, co doznają niezasłużonej krzywdy ponad ludzką miarę, z transcendentnym horyzontem, który odnalazła pod koniec lat trzydziestych XX wieku. Tak zanalizowana egzystencja człowieka, prawda o niej, prowadzi Simone Weil do wniosku, że człowiek oczekuje w pierwszym podstawowym swoim akcie istnienia dobra. Dobra, które nie jest niemożliwą do osiągnięcia ideą, ale tego, którego się doznaje od innych, dobra jawiącego się w relacji, a nie w bycie.

Odpowiedź Simone Weil na pytanie, *dlaczego jestem?* może zostać wpisana w model interpretacyjny «przestrzeni eklezjalnej». Powstają wtedy, w ujęciu przedmiotowym, następujące analogie. Ludzkie pragnienie dobra jest wpisany w akcie stworzenia darem, który powinien być realizowany i rozwijany w relacjach społecznych, szczególnie poprzez pracę nad «oporną materią». Człowiek powinien budować siebie, nie zaprzeczając temu pragnieniu, ale rozwijając je w kierunku, nierozłącznie związanych z dobrem, wartości, którymi są prawda i piękno. Co w naszej przestrzeni interpretacyjnej prowadzi do miłości-caritas, a Simone Weil stwierdza: *Miłość jest nauczycielką bogów i ludzi, bo nikt nie uczy się, jeżeli nie pragnie się uczyć. Prawdy nie szuka się jako prawdy, ale jako dobra. Nie z wolą, ale z pragnieniem. Albo, jeszcze dokładniej, z postawą wyrażającą afirmację*<sup>126</sup>. W przytoczonym cytacie filozofka łączy w jednej śmiałej wizji swoją koncepcję antropologiczną, odniesienie do zmysłu pedagogicznego kultury helleńskiej, wprowadzając ewangeliczną miłość jako cel wszelkiego istnienia.

W swoim rozwoju intelektualnym Simone Weil zachwycała się, prawie bezkrytycznie, filozofią Platona i kulturą starożytnej Grecji<sup>127</sup>. Człowiek dla nich to ten, który jest małym kosmosem, w którym odzwierciedla się porządek całego wszechświata<sup>128</sup>. Podobnie jak oni Simone Weil jest przekonana, że jeżeli człowiek wejdzie w głąb samego siebie, to przekona się, iż posiada dokładnie to, czego pragnie<sup>129</sup>. Dlatego skupiała się i wmyślała w procesy

<sup>126</sup> *Myśli* s. 152, zob. *La Pesanteur et la Grâce*, dz. cyt., s. 120.

<sup>127</sup> To odniesienie pozwala zinterpretować Simone Weil jako «poszukiwaczkę ziaren prawdy» szczególnie w kulturze helleńskiej. Dla o. Josepha-Marii Perrin wyszukiwała i opracowywała wątki wskazujące na działanie Ducha, który jest tam, gdzie Prawda (Ireneusz z Lyonu). Por. *Intuitions pré-chrétiennes*, Paris, La Colombe 1951; w aspekcie kultury, tenże, *La source grecque*, Paris, coll. Espoir, Gallimard 1953; Marie Cabaud Meaney, *Simone Weil's Apologetic Use of literature. Her Christological Interpretations of Ancient*, dz. cyt.

<sup>128</sup> Podobnie interpretowali rolę człowieka w stworzeniu Ojcowie Kościoła, szczególnie ci, którym była bliska filozofia Platona i Plotyna.

<sup>129</sup> „Jeżeli zejść w głąb siebie samego, okazuje się, że posiadamy dokładnie to, czego pragniemy” *Świadomość nadprzyrodzona*, s. 425, zob. *La Pesanteur et la Grâce*, dz. cyt., s. 31; por. Krzysztof Rębilas, *Bóg w filozofii Simone Weil*, dz. cyt., s. 55–56.

dochodzenia ku temu, co trwałe i niezmiennie. Jako efekt przemyśleń uzyskała przekonanie, że człowiek o tyle jest, o ile poddaje się w wolności kształtującym go «siłom ciężenia» i łasce<sup>130</sup>. Procesy te mogą prowadzić do humanizacji, ale również i do degradacji. Jej celem było odnaleźć, uzasadnić, opisać te procesy, które w koniecznej zmienności prowadzą ku pełnej wolności. Można powiedzieć, iż w przesłaniu pedagogicznym kultury greckiej odnalazła siebie i swoje przekonania. Chciała kształtować człowieka, wpływać na jego rozwój intelektualny, ale tak, by sam w swej wolności podejmował decyzje. By sam rozpoznawał prawdę i fałsz. Nie oznacza to wyizolowania jednostki, ale jej możliwości i zdolności do walki z przeciwnościami<sup>131</sup>. Według przemyśleń filozofki, przeciwieństwa i konieczności obserwowane w przyrodzie są udziałem człowieka, który ma możliwość, dzięki sile woli i skupieniu uwagi, osiągnąć pełną wolność w kształtowaniu samego siebie i nie czyni tego sam z siebie, ale przy współpracy z rzeczywistością przychodzącą z zewnątrz.

Podejmując badania nad myślą społeczną Simone Weil, można zaobserwować w jej podejściu do zagadnienia stopniowe przechodzenie od agnostycyzmu (zabarwionego marksizmem) do przyłgnięcia do chrześcijaństwa, szczególnie jako dziedzictwa kulturowego. Obserwujemy tutaj swoisty rozwój w poszukiwaniu uzasadnień i opisywaniu procesów dziejowych i relacji międzyludzkich. Zauważalna jest też kontestacja instytucjonalnego wyrazu organizacji społecznych, od związków zawodowych po partie polityczne wraz z tym wymiarem Kościoła czasów jej współczesnych<sup>132</sup>, choć nigdy nie wymiaru wspólnotowego. Pytając o istotę ludzką, Simone Weil w odpowiedź włączała, szczególnie ważne dla siebie, relacje społeczne, a zwłaszcza te, które rodziły się poprzez pracę. Pragnęła zrozumieć, opisać i uzdrowić każde niszczące odniesienie pomiędzy indywidualnością a zbiorowością. Dla realizacji tego zamierzenia poświęciła całe swoje życie zarówno od strony podjętych działań, jak i wysiłku intelektualnego<sup>133</sup>.

<sup>130</sup> Są to terminy techniczne wprowadzone i opisane przez Simone Weil, por. *La Pesanteur et la Grâce*, dz. cyt.

<sup>131</sup> Por. Andrzej Wielowieyski, *Przedmowa*, w: *Zakorzenie i inne...*, s. XXX; warto też zwrócić uwagę na pewne korelacje z interpretacją ludzkiej egzystencji Paula Ricoeura, por. s. 162 nn. niniejszej pracy.

<sup>132</sup> Kościół początków XX wieku dojrzał do wielkiego wydarzenia, którym stało się zwołanie Soboru Watykańskiego II (1962–1965), można powiedzieć, że niepokoje Simone Weil w tej kwestii brały się z braku przystosowania instytucji kościelnych do wymogów czasu, by w pełni uwzględnić relację człowieka z otaczającym światem. Dokonało się to między innymi w tak zwanej teologii «rzeczywistości ziemskich». Por. KDK 36. Por. Raymond Winling, *Teologia współczesna, 1945–1980*, dz. cyt. s. 169–175.

<sup>133</sup> Jako przykład może posłużyć jej walka o prawa każdego skrzywdzonego człowieka, efektem intelektualnym jest niedokończone dzieło *Zakorzenie*; por. też: Elżbieta Kotkowska, *Podstawy sprzeciwu wobec form wykluczenia społecznego według Simone Weil*, w: *Spóeczeństwo*

Sposób interpretacji procesów społecznych Simone Weil podlegał ustawicznemu rozwojowi, ale, co ciekawe, nie ma w nim radykalnych zwrotów czy zaprzeczeń wcześniej głoszonych przekonań, raczej można zauważyć ich ewolucyjny rozwój, w którym do istniejących przekonań dodaje nowe rozeznania, dzięki bezpośrednim doświadczeniom i swoistym eksperymentom, które przeprowadzała na samej sobie. Jej przemiana w stronę odkrywania transcendencji zapewne nastąpiła w korelacji ze świadomością, iż dwa totalitaryzmy, sowiecki i hitlerowski, skazują na śmierć tysiące ludzi<sup>134</sup>. Do 1937 roku Simone Weil żyła w nurcie poglądów agnostycznych, a poszukiwała wyjaśnienia mechanizmów społecznych, które zamieniają wspólnotę w *wielkie zwierzę*<sup>135</sup>. Ostatecznie doprowadzają ją te poszukiwania do doświadczenia opisanego w liście do o. Perrin<sup>136</sup>: *W roku 1938 spędziłam dziesięć dni w Solesmes, od Niedzieli Palmowej do wielkanocnego wtorku, biorąc udział we wszystkich nabożeństwach. Miałam dotkliwie bóle głowy. Każdy dźwięk sprawiał mi ból, jak uderzenie. Niezwykłym wysiłkiem uwagi zdołałam wyjść poza to nędzne ciało, pozwolić mu cierpieć samemu, zostawić je skurczone w jego kąciku i znalazłam czystą, doskonałą radość w niezwykłym pięknie muzyki i słów. Doświadczenie to pozwoliło mi lepiej zrozumieć jak można kochać boską miłość poprzez nieszczęście. Nie potrzebuję dodawać, że myśl o męce Chrystusa przeniknęła wtedy we mnie raz na zawsze*<sup>137</sup>. Jak było możliwe takie otwarcie na przychodzącą z zewnątrz

---

*i Kościoł. Państwo i Kościół wobec aktualnych form wykluczenia i marginalizacji ludzi*, red. Józef Baniak, Poznań, WT UAM, t. 3, 2006, s. 199–211; tenże, *Nacjonalizm jako wykorzenienie, według myśli Simone Weil (1909–1943)*, w: *Kulturowe determinanty nacjonalizmu*, red. Marek Jeziński, Toruń, UMK 2008, s. 214–224; Agata Sapkowska, *Przemoc w narracji i etyce Simone Weil*, „Nowa Krytyka” 12, 2001, [online], [dostęp 11.01.2010], dostępne w WWW, <http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article75>.

<sup>134</sup> Simone Weil tuż przed dojściem Hitlera do władzy przebywała w Niemczech, obserwowała ich polityczną i społeczną przemianę. Znała też Borisa Souvarine i jego dzieło, *Staline, aperçu historique du bolchévisme*, Paris, Ed. Champ Libre 1977. Była związana od 1936 roku z kołem badawczym skupionym wokół wydawców czasopisma „Nouveaux Cahiers” (Jacques Barnaud, Auguste Detoeuf, Jean Coutrot), których celem było odrzucenie „partyjnej racji, pozbawiającej świadomość poczucia sprawiedliwości i smaku prawdy”, por. Florence de Lussy, *Wprowadzenie*, w: *Dzieła*, s. 316; Elżbieta Kotkowska, *Nacjonalizm jako wykorzenienie, według myśli Simone Weil (1909–1943)*, w: *Kulturowe determinanty nacjonalizmu*, red. Marek Jeziński, Toruń, UMK 2008, s. 214–224.

<sup>135</sup> Dla Simone Weil dwie opowieści Platona mają to samo znaczenie, opowiadanie o jaskini i wielkim zwierzęciu. Por. Platon, *Państwo*, tłum. Władysław Witwicki, Warszawa, PWN 1958, księga VI, s. 322–323; księga VII, s. 220 i n.; por. też *Świadomość nadprzyrodzona*, s. 437–438.

<sup>136</sup> Trzeba podkreślić, że było to przeżycie w jakiś nie do opisanego sposób połączone z jej wrażliwością na krzywdę ludzką. Simone Weil opisała też jedno ze swoich mistycznych przeżyć, *Prolog do świadomości nadprzyrodzonej*, w: *Dzieła*, s. 726–727; zob. *Prologue*, w: *La connaissance surnaturelle*, dz. cyt., s. 9–10.

<sup>137</sup> *Autobiografia*, w: *Dzieła*, s. 694, zob. *Attente de Dieu*, dz. cyt., s. 43; por. Florence de Lussy, *Wprowadzenie*, w: *Dzieła*, dz. cyt., s. 11, 13.

łaskę Boga? W pewnym sensie poprzez swoją twórczość i działanie na rzecz uciśnionych Simone Weil sama odpowiada na to pytanie. Jej relacyjna koncepcja osoby, osadzona na pragnieniu dobra, prowadzi ku poczuciu sprawiedliwości, jako oddaniu każdemu tego, co mu się słusznie należy. W koncepcji Simone Weil istnieje pojęcie pragnienia czystego<sup>138</sup>, które, zrealizowane w relacjach międzyludzkich, prowadzi do takich społeczeństw, które opierają się na współ-oddaniu się sobie nawzajem. Simone Weil pisze o wzajemnym przyzwoleniu, w którym człowiek, ze względu na drugiego, we własnej wolności ogranicza swoje pragnienia, by uzyskać większe dobro. Jest to najbardziej źródłowa podstawa stosunków międzyludzkich, ponieważ samo pragnienie dobra jest dobrem<sup>139</sup>. Działaczka społeczna, by ukazać tę prawdę, odwołuje się obrazowego porównania: *Podczas gdy inne pragnienia są skuteczne lub nie w zależności od przypadkowych okoliczności, to pragnienie (dobra) jest zawsze skuteczne. Ponieważ pragnienie złota nie jest złotem; natomiast pragnienie dobra jest dobrem*<sup>140</sup>. Można założyć, że oba połączone pragnienia, prawdy i dobra, ukierunkowały Simone Weil ku opisanemu wyżej doświadczeniu w Solesmes, od tego momentu jej analiza relacji «JA – WSPÓLNOSTA» otrzymuje dodatkowy i nieusuwalny wymiar, który ma się opierać na dążeniu ku miłości zapośredniczonej o tę relację. Pełną koncepcję czy wizję takiego społeczeństwa przedstawiła w *Zakorzeniu*, dodając, że jest to trudne, ale nie niemożliwe<sup>141</sup>.

Tym samym otrzymaliśmy odniesienie do drugiego religijnego pojęcia granicznego, w modelu «przestrzeni eklezjalnej», którym jest zwołanie Boże (q<sup>e</sup>hal el)<sup>142</sup>. Gromadzenie się w duchu caritas nie dzieje się samo przez się, nawet gdy wszystkie jednostki są ludźmi dobrej woli. Potrzeba takich zorganizowanych wzajemnych relacji, które zapewnią jednostce jej indywidualność, a społeczeństwu jego trwałość. Simone Weil, pamiętając o indywidualnej wolności, w odniesieniu do relacji społecznych, wprowadza pojęcie przyzwolenia: *Nadprzyrodzona sprawiedliwość, miłość i przyjaźń zawarte są*

<sup>138</sup> Por. Krzysztof Rębilas, *Bóg w filozofii Simone Weil*, dz. cyt., s. 24–29.

<sup>139</sup> W takich relacjach według Simone Weil objawia się Bóg: „Bóg jest obecny, Chrystus jest obecny wszędzie tam, gdzie pomiędzy jednym a drugim człowiekiem spełnia się akt cnoty nadprzyrodzonej”; *Świadomość nadprzyrodzona*, s. 101.

<sup>140</sup> Simone Weil, *La connaissance surnaturelle*, s. 285; tłumaczenie za: Krzysztof Rębilas, w: *Bóg w filozofii Simone Weil*, dz. cyt., s. 30.

<sup>141</sup> Interpretacje te dają się wyprowadzić z jej ostatniego dzieła najbardziej spójnego; por. *L'Enracinement. Prelude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, seria „Espoir”, Paris, Gallimard 1949, tłumaczenie polskie, *Zakorzenie*, w: *Dzieła*, s. 923–1104; w: *Zakorzenie i inne...*, s. 175–316 (częściowo ocenzone). Por. też przedstawienie głównych wątków «dzieła życia» Simone Weil opracowane przez Jacka Zychowicza recenzującego *L'Enracinement. Prelude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, dz. cyt., s. 441–447.

<sup>142</sup> Por. główne idee, które niesie to pojęcie: część pierwsza, s. 105 nn. niniejszej pracy.

w związkach międzyludzkich, w których tam, gdzie nie ma równości sił i potrzeb, występuje poszukiwanie wzajemnego przyzwolenia. Pragnienie wzajemnego przyzwolenia jest miłosierdziem. Jest to odzwierciedlenie niepojętego miłosierdzia, które skłania Boga do pozostawienia nam swobody<sup>143</sup>. Filozofka w jednej wizji łączy dwa bieguny, które rozpatrywane samodzielnie dążą do swoiście własnych celów, niszcząc drugi biegun omawianej relacji. Przyzwolenie natomiast, ufundowane na odniesieniu «JA» i «WSPÓLNOTY», pozwala tak oczyścić istniejącą aporię, by jednostka nie rozplynęła się w totalitarnym społeczeństwie a społeczeństwo nie zostało poddane władzy jednostki<sup>144</sup>. Simone Weil jednocześnie wie, że żadne nakazy czy zakazy tego nie zapewnią. Każdy człowiek musi uznać w drugim jego świętość i wtedy zasady ograniczenia pragnienia poprzez przyzwolenie będą mogły uzyskać potrzebną im przestrzeń realizacji<sup>145</sup>. Wnioski Simone Weil są wnikliwą analizą społecznych fenomenów, sięgającą ich metafizycznych podstaw i uwzględniającą indywidualne potrzeby człowieka, w jego potrzebę bycia z kimś, z tego względu warte są rozpatrzenia w przestrzeni antropologii teologicznej i katolickiej nauki społecznej, co dzięki podstawom metody integralnej (rys. 26) udało się uwypuklić.

## Filozofia pracy

Schemat rekolekcji ignacjańskich jest przykładem skondensowanej, całościowej wizji człowieka, opartej na Bożych fundamentach i skierowanej ku nieskończonej miłości. Św. Ignacy łączy ludzką pracę nad sobą ze słowami z Ewangelii: *Ojciec mój pracuje aż do tej chwili*<sup>146</sup>. Bóg działa wobec człowieka jak ktoś, kto pracuje. W tym kontekście ważna i owocna, ze względów badawczych, wydaje się analiza Simone Weil procesu indywidualnego rozwoju, w relacji ze społecznością, szczególnie poprzez wypracowaną przez nią filozofię pracy. Na tej płaszczyźnie upatrujemy jednych z najbardziej godnych uwagi przemyśleń dla współczesnej teologii ukierunkowanej na ludzkie doświadczenie i odniesienia społeczne.

Filozofia Simone Weil wyrasta z ludzkich przeżyć, a szczególnie z doświadczeń ludzi świata pracy. Sposób filozofowania Simone Weil to nie szukanie oderwanych od życia teorii i potem ich nauczanie. Sama filozofka

<sup>143</sup> Szaleństwo miłości, s. 153; *Intuitions pré-chrétiennes*, dz. cyt., s. 141.

<sup>144</sup> Por. Andrzej Wielowieyski, *Przedmowa*, w: *Zakorzenie i inne...*, s. XXIII.

<sup>145</sup> Por. Simone Weil, *Osoba i świętość*, w: *Pisma londyńskie*, s. 1–32, zob. *La personne et le sacré*, w: *Écrits de Londres et dernières lettres*, dz. cyt., s. 11 nn.

<sup>146</sup> O. Jacek Bolewski zwraca uwagę, iż Biblia Tysiąclecia używa w tym wersecie (J 5, 17) tłumaczenie «działa», według niego jednak myśl Ignacego lepiej oddaje tłumaczenie «pracuje». Por. *Zająć się ogniem*, dz. cyt., s. 41–42.



była osobą niezwykle aktywną, jeśli chodzi o sferę  $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ , jak również w tym samym stopniu odczuwała potrzebę pracy intelektualnej, która prowadziła ją w stronę kontemplacji opartej na wiedzy poprzez  $\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$  i  $\gamma\nu\acute{\omega}\sigma\iota\varsigma$ . By odnieść się do obrazu biblijnego: próbowała uzgodnić w sobie postawę zarówno Marty, jak i Marii, przyjaciółek Jezusa z Nazaretu<sup>147</sup>. Wypracowała filozoficzną koncepcję pracy, która łączy aktywność duchową z praktycznym działaniem, z przekształcaniem świata. Jej filozofia jest osadzona w czasie i w przestrzeni poprzez kategorię postrzegania/spostrzegania jako podstawy poznania oraz poprzez interpretację «prawa prac» czyli ludzkiej działalności wobec świata<sup>148</sup>. Analiza warunków społecznych i relacji międzyludzkich, nawiązywanych dzięki wspólnej pracy, wprowadziła ją na drogę poszukiwania triady metafizycznej – prawdy, dobra, piękna i na tym fundamentie odnalazła miłość/*caritas*, tę odwieczną, która powinna być realizowana poprzez solidarność społeczną. Relacje społeczne, jako konieczne, opierają się na ludzkim pragnieniu uczestnictwa i współtworzenia. Te pragnienia szczególnie realizują się poprzez pracę i w tych relacjach człowiek może być «na swoim miejscu» tak, że realizuje się postulat demokracji greckiej o «wspólnej myśli działających oddzielnie». W tym sensie praca jest celem ludzkiego bycia w świecie, ale nie jako zniewolenie, tylko jako umiejętność wyboru i działania wobec tego, co konieczne.

Simone Weil tworzy swoją koncepcję wokół przekonania, że praca oddziałuje na świadomość człowieka poprzez doświadczanie trudu nad oporną materią (rozumianą bardzo szeroko), dzięki temu rozwija się i kształtuje. To, co otacza człowieka nieustannie dotknięte jest poprzez jego pracę – fizyczną lub intelektualną<sup>149</sup>. Dlatego «świat» powinien być «odczytywany» poprzez pracę, która jako jedyna ludzka aktywność łączy intelekt z działaniem. W swoich zapiskach dotyczących doświadczenia pracy w fabryce Simone Weil rozpoczęła analizy i dała podstawy filozofii pracy, ale nie rozumianej jako abstrakcyjne pojęcie, tylko jako podstawowy czynnik kształtujący świadomość każdego człowieka. Badania te kontynuowała po wyjeździe z Francji, ale w zmienionej perspektywie, dodając do tego trudu jego transcendentny wymiar, co usensowniło każdy ludzki wysiłek<sup>150</sup>. W prze-

<sup>147</sup> Por. Łk 10, 38–42.

<sup>148</sup> W początkowej fazie działalności intelektualnej twórczy wpływ wywierał na Simone Weil jej nauczyciel filozofii, Émile Chartier zwany Alain. Por. Florence de Lussy, *Ślad Alaina*, w: *Dzieła*, s. 77–78; Krzysztof Rębilas, *Bóg w filozofii Simone Weil*, dz. cyt., s. 132–135; por. też na temat pracy i poznania, Tomek Rosiński, *Platonizm Simone Weil*, Warszawa, WFiS UW 2003, s. 74–86.

<sup>149</sup> Simone Weil nie zgadzała się na tego typu podział, który bardziej doceniał intelekt, a deprecjonował pracę fizyczną.

<sup>150</sup> Codzienne zapiski Simone Weil z okresu pracy w fabrykach (grudzień 1934 – sierpień 1935) są wstrząsającym świadectwem warunków życia robotniczej Francji, ale też dogłębną

konaniu Simone Weil trudzenie się przy tokarce, czy mozolne pochylenie się nad zadaniem z gramatyki łacińskiej, czy praca matematyka może w tym samym stopniu kształtować ludzkiego ducha, co kontemplacja mnicha. Każda praca uczy skupienia uwagi i ono, według Simone Weil, ostatecznie w swej doskonałej postaci jest modlitwą<sup>151</sup>. Simone Weil daje podstawy ku pogładowi, że człowiek przez pracę może tak samo chwalić Boga i oddać Mu cześć, jak w modlitwie. Można powiedzieć, iż jako filozofka dała teoretyczne podstawy benedyktyńskiej maksymie, która silnie oddziaływała na kształt cywilizacji europejskiej, czyli «módl się i pracuj» (*ora et labora*)<sup>152</sup>.

Filozofia pracy Simone Weil to myśl wpisująca się w egzystencjalny nurt dziejów filozofii<sup>153</sup>. Wyrasta ze sprzeciwu wobec stosunków pracy, które zawłaszczone przez kapitalizm, z ludzkiego pragnienia uczestnictwa i współudziału zrobiły narzędzie ucisku i zniewolenia. Doprowadziły do wykorzenia ludzkich relacji z przysługującego im dobra. W diagnozie sytuacji człowieka, w cywilizacji europejskiej, filozofka sięgała ku źródłom rozprze-strzeniającego się zła w stosunkach międzyludzkich zarówno w aspekcie historycznym, jak i metafizycznym. Szukała przyczyn, które uniemożliwiają odnowę ludzkiego ducha, stąd jej analizy napięcia wytworzonego przez parę pojęć zakorzenie – wykorzenie, które są główną osią jej dzieł społecznych i zapisków metafizycznych. Simone Weil była w swoich analizach bardzo śmiała i można powiedzieć, iż jest prekursorką badań społecznych w tych aspektach<sup>154</sup>. Jej analiza, przykładowo, rewolucji francuskiej całkowicie odbiega od panujących za jej czasów stereotypów i ukazuje źródła deprawacji relacji społecznych<sup>155</sup>.

Program odnowy wzajemnych relacji w życiu społecznym, kulturalnym i stosunkach pracy opisała w swoim ostatnim dziele *Zakorzenie*<sup>156</sup>. Dok-

---

analizą ludzkiej świadomości w warunkach prowadzących do dehumanizacji. Zob. *Dziennik fabryczny* (fragmenty) w: *Zakorzenie i inne...*, s. 14–26; por. też, *Z doświadczeń życia fabrycznego*, w: *Dzieła*, s. 163–178 i w: *Zakorzenie i inne...*, s. 33–53; Florence de Lussy, *Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 13; ostatecznym efektem refleksji są wnioski przedstawione w *Zakorzeniu*, dz. cyt.

<sup>151</sup> Simone Weil, *Rozważania o dobrym użytkowaniu studiów szkolnych w miłości do Boga*, dz. cyt.; drugi tytuł tego samego dzieła: *Uwagi o dobrym użytkowaniu nauki szkolnej z punktu widzenia miłości Boga*, dz. cyt.; tenże, *Attente de Dieu*, dz. cyt., s. 85–87; Jacek Bolewski, *Uwaga – radykalizm Simone Weil*, w: tenże, *Nic jak Bóg. Postacie iluminacji Wschodu i Zachodu*, dz. cyt., jest to refleksja autora nad osiągnięciami tej uwagi, jaką cechowała Simone Weil wobec otaczającego ją świata.

<sup>152</sup> Por. tekst reguły benedyktyńskiej, *Benedyktyni, reguła*, [online], [dostęp 24.08.2010], dostępne w WWW, <http://www.benedyktyni.pl/regula/prolog.htm>

<sup>153</sup> Por. Andrzej Wielowieyski, *Przedmowa*, w: *Zakorzenie i inne...*, s. XXXII.

<sup>154</sup> Tamże, s. XX–XXI.

<sup>155</sup> Por. *Zakorzenie*, s. 990–991; 1030–1031; zob. *L'Enracinement. Prelude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, dz. cyt., s. 77–79, 119–120.

<sup>156</sup> Tym dziełem przede wszystkim zachwyił się Albert Camus i przygotował jego pierwsze wydanie w 1949 roku. Por. przypis 141 na s. 255 niniejszej pracy.

tryna zakorzenia łączy się organicznie z jej filozofią pracy i dynamiczną antropologią. Simone Weil pisała: *Zakorzenie jest być może najważniejszą i równocześnie najbardziej zapoznaną potrzebą duszy ludzkiej, a przy tym jedną z najtrudniejszych do zdefiniowania. Istota ludzka zakorzenia się poprzez rzeczywisty, czynny i naturalny udział w istnieniu jakiejś wspólnoty, która zachowuje żywe skarby przeszłości i wybiega swymi przeczuciami w przyszłość*<sup>157</sup>. Cytat ten pozwala nam płynnie przejść do narzędzi badawczych wypracowanych w tej pracy.

Filozofka podkreśla, że jeżeli stosunki pracy prowadzą ku wykorzenieniu, które *jest bez wątpienia najgroźniejszą chorobą społeczeństw, ponieważ pełni się samo z siebie*<sup>158</sup>. Poprzez ucisk, czy panowanie zysku, ludzie wykorzenieni nie posiadają w sobie równowagi duchowej, nie są w stanie wejść w obszar aktywności twórczej i tworzona przez nich społeczność ulega powolnej, ale stałej degeneracji. Według filozofki prawda o tym, że materia wychodzi z fabryki uszlachetniona, a człowiek upodlony, łączy Marksa (nie marksistów) z myślą chrześcijańską<sup>159</sup>. Terapia, jaką proponuje Simone Weil, jest włączona w jej całościową wizję relacji człowieka z sobą, drugimi, światem i transcendencją. Żadnego z tych elementów nie można pominąć. Wierna przesłaniu pedagogicznemu kultury helleńskiej, program odnowy konstruuje od zasad wychowawczych<sup>160</sup>, a na stosunkach produkcji kończąc, nie zapominając o sferze sacrum, która jest dla człowieka i społeczności w tym samym stopniu konieczna<sup>161</sup>. Analizując wymiar społeczny religii, stwierdza: *Funkcja Kościoła, jako zbiorowości przechowującej dogmat, jest funkcją niezbędną. On też ma prawo i obowiązek karać pozbawianiem sakramentów każdego, kto rozmyślnie atakuje go w specyficznej dziedzinie tej funkcji*<sup>162</sup>. Według Simone Weil jednym z najważniejszych elementów jej programu organizacji społeczeństwa jest rola religii i to religii związanej z jej wymiarem instytucjonalnym, który zapewnia sprawowanie kultu, co nie oznacza u niej akceptacji współczesnej jej realizacji tych zadań, szczególnie w środowiskach mieszczkańskich<sup>163</sup>.

<sup>157</sup> *Zakorzenie*, dz. cyt., s. 953; zob. [online], *L'Enracinement. Prelude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, dz. cyt., s. 36.

<sup>158</sup> Tamże, s. 955, zob. [online], tamże, s. 39.

<sup>159</sup> Andrzej Wielowieyski, *Przedmowa*, w: *Zakorzenie i inne...*, s. XVIII.

<sup>160</sup> Opierając go na wykształcaniu w wychowankach poczucia piękna, wrażliwości na czynienie dobra i dążenie do prawdy.

<sup>161</sup> W swoich refleksjach odnosi się do stoickiej *amor fati*. Jest to koncepcja propagująca pełną akceptację, a nawet miłość ludzkiego losu, w którym konieczne jest zmierzenie się zarówno ze złem, jak i dobrem. Simone Weil przyjmowała czysto stoickie znaczenie tego pojęcia w relacji do doktryny chrześcijańskiej bez wpływów filozofii Fryderyka Nietzschego.

<sup>162</sup> *Autobiografia duchowa*, dz. cyt., s. 701; zob. *Attente de Dieu*, dz. cyt., 58.

<sup>163</sup> Por. „Życie współczesne stało się lupem nadmiaru. Nadmiar ogarnia wszystko: działanie i myśl, życie zbiorowe i prywatne. Stąd upadek sztuki. Nigdzie nie ma już równowagi.

Ostatecznie należy stwierdzić, że obraz człowieka i wspólnoty oraz ich wzajemnych relacji w filozofii Simone Weil naznaczony jest protestem przeciwko indywidualizmowi i totalitaryzmowi. Potrafiła przedstawić, w syntetycznej wizji, odniesienia pomiędzy człowiekiem, wspólnotą, światem i rzeczywistością transcendentną tak, by nie zagubić indywidualności człowieka i jego odpowiedzialności za innych. W swojej analizie uwzględniała ciągłą zmienność dziejących się procesów, czyli ich osadzenie w czasie jako mierniku zmienności.

Myśl Simone Weil jest analizą relacji, które zostały opisane jako wchodzące w skład tworzonego ujęcia integralnego (rys. 26), poprzez odniesienia do interpretacji relacji pomiędzy «JA» a «WSPÓLNOTĄ»<sup>164</sup>. Wzbogaca ona interpretację ludzkiego doświadczenia o ten aspekt, który jest związany z ludzką pracą, a który nie wybrzmiał w modelu «dzieła otwartego» czy modelu «przestrzeni eklezjalnej». Dzięki pracom Simone Weil ta najważniejsza społeczna aktywność zyskuje metafizyczny wymiar i może być pomocną w poszukiwaniu dróg przejścia pomiędzy przedmiotowym a podmiotowym ujmowaniem relacji ku Bogu.

## Weryfikacja

Przedstawione ciągi logicznych wywodów dających się wyprowadzić z opisanych myśli Simone Weil pozwalają stwierdzić, że wyjątkowa wrażliwość Simone Weil na niesprawiedliwość społeczną oraz zainteresowanie kategorią pracy, jako relacją człowieka z otaczającym światem, doprowadziły ją na próg chrześcijaństwa. Można z dużą dozą prawdopodobieństwa stwierdzić, iż dzięki tej wrażliwości na dobro (w sensie etycznym i metafizycznym) otworzyła się na doświadczenie religijne. To otwarcie zaowocowało oryginalną koncepcją społeczno-filozoficzną z nieusuwalnym odniesieniem religijnym.

W przedstawianiu myśli Simone Weil, w aspekcie «drugiego tygodnia» ćwiczeń duchowych Ignacego Loyoli, za punkt wyjścia przyjęliśmy ludzkie doświadczenie, w którym człowiek ma pragnienie dobra doznawanego od innych. Natomiast faktycznie stwierdzona sytuacja braku dobra prowadzi do pytania, *dlaczego mnie to spotyka?* W koncepcji Simone Weil prowadzi do odkrycia potrzeby sensu, co bezpośrednio prowadzi do pytań nie tyle o Bo-

---

Ruch katolicki jest po części reakcją właśnie na to: przynajmniej katolickie ceremonie religijne pozostały nietknięte zmianą. Ale też pozbawione są one związku z resztą życia", *Świadomość nadprzyrodzona*, s. 456–457; zob. *La Pesanteur et la Grâce*, dz. cyt., s. 154.

<sup>164</sup> Por. s. 183 nn. niniejszej pracy.

ga, co o relację z nim, do pytań o proces dochodzenia do prawdy i Prawdy, i o wiarygodność treści wiary w tych ludzkich doświadczeniach<sup>165</sup>.

Simone Weil wprowadziła w przestrzeń pytań o Boga pytania natury społecznej, czyli jak wobec Boga uzdrawiać relacje międzyludzkie? Odpowiedzi, które udzieliła stały się podstawą oryginalnej duchowości pracy. Ponieważ, jak przekonuje Simone Weil, w relacjach społecznych: *Trzeba tylko bezustannie czuwać, aby nigdy nie stawiać oporu temu wewnętrznemu rozrostowi dobra, aby nie dopuszczać do tego nigdy i za żadną cenę*<sup>166</sup>, w każdej ludzkiej aktywności zarówno indywidualnej, jak i wspólnotowej. Tym samym dała podstawy i wyznaczyła kierunki badań związane z pojęciem granicznym modelu «przestrzeni eklezjalnej» q<sup>e</sup>hal el<sup>167</sup>. Ono jest asymptotycznym odniesieniem przemyśleń filozofki dotyczących ludzkich pragnień budowania społeczeństwa sprawiedliwego, w którym praca jest środkiem ku podniesieniu poziomu duchowego, poprzez trud i cierpienie, które z sobą niesie, a nie narzędziem zniewolenia. Filozofka i działaczka społeczna szukała odpowiedzi, jak powinno być zorganizowane społeczeństwo, by realizowało ten ostateczny cel zgromadzenia, które ma być oddawaniem czci Bogu również przez aktywność nad «oporną materią». Nawet jeżeli nie da się pójść za wszystkimi wskazaniem Simone Weil, to jej intuicje i kierunki badań warte są rozpatrzenia w naukach teologicznych. Śmiało można powiedzieć, iż w tym aspekcie mogą być miejscem poznania teologicznego dla tworzenia opinii teologicznych. Wpisują się w pełni w warunki wyznaczone przez model «przestrzeni eklezjalnej» z jej odniesieniem do celów wyznaczonych w historiozbowczej interpretacji dziejów. Jednocześnie w pełni wpisują się w model interpretacyjny doświadczenia ludzkiego «dzieło otwarte», szczególnie w relacji z opisanymi tam trajektoriami tożsamości i inności. Relacyjna antropologia Simone Weil i oparta na niej analiza stosunków społecznych daje bardziej szczegółowe narzędzia poprzez wypracowaną filozofię pracy. Jej program działań i analiz wpisuje się w ciągle szukającą swego wyrazu teologię rzeczywistości ziemskich. Simone Weil może stać się kimś, kto daje teoretyczne podstawy interpretacji tego, co w teologii nazwano mistyką codzienności<sup>168</sup>.

Niepokoje Simone Weil, dotyczące człowieka i jego relacji społecznych oraz religijnych korelują z diagnozą czasów współczesnych, w których potrzeba wspólnoty, z jednoczesną jej kontestacją, jest obserwowalnym faktem.

<sup>165</sup> Simone Weil niejako automatycznie wchodzi w przestrzeń interpretacji dziejów w metodzie historiozbowczej.

<sup>166</sup> *Świadomość nadprzyrodzona*, s. 79; zob. *La connaissance surnaturelle*, dz. cyt., s. 277.

<sup>167</sup> Por. część pierwsza s. 105 nn. niniejszej pracy.

<sup>168</sup> Por. Zbigniew Nosowski, *Codziennosc duchowosci chrześcijańskiej*, w: *Mateusz, duchowosc*, [online], [dostęp 24.08.2010], dostępne w WWW, <http://mateusz.pl/duchowosc/zn-codziennosc.htm>

Współcześni myśliciele, a szczególnie teologowie, stają przed zadaniem przełożenia ludzkich dążeń i niepokojów oraz sprzeciwów na język możliwy do przyjęcia przez tych, którzy są na drogach poszukiwania prawdy indywidualnej, a jednocześnie kontestują wymiar wspólnotowy tych poszukiwań, odrzucają weryfikacyjną rolę wspólnoty. Intelktualna droga Simone Weil jest obrazem nieusuwalnego napięcia, które rodzi się w tych poszukiwaniach. Myśl jej aporycznie sytuuje się pomiędzy pragnieniem indywidualnego przeżywania transcendencji a nakazami społeczności religijnej. Z drugiej strony potrzeba zakorzenienia we wspólnotach jest dla niej podstawą ludzkiego istnienia. To był dla niej punkt niespójności i jest również kontekstem wiary dzisiaj, szczególnie wobec problemu prywatyzacji religii<sup>169</sup>. Ostatecznie w twórczości Simone Weil chodzi o pojednanie współczesnej wiedzy i całości doświadczenia ludzkiego, w tym szczególnie z wiarą, jaką niesie kultura europejska. Celem jej poszukiwań była refleksja nad zagadnieniem, jak stworzyć każdemu człowiekowi i wspólnotom, które tworzy, optymalne warunki do rozwoju? Jej dążenia można podsumować słowami: *Gdyby obudziło nas upokorzenie zrodzone z nieszczęścia, gdybyśmy odnaleźli tę wielką prawdę (o boskim ładzie wszechświata), moglibyśmy wymazać to, co jest zgorzeniem nowoczesnej myśli – wrogość pomiędzy religią i nauką*<sup>170</sup>. Simone Weil pokazuje, że wejście w analizę ludzkiej świadomości, w realnie zreflektowanym tu i teraz prowadzi do zharmonizowanej wizji świata. Nie oznacza to likwidacji biegunowych napięć, aporii, one są nie do zniesienia, ale ich transcendentalne usensowienie pozwala człowiekowi godnie rozwijać własną osobowość, a organizacjom nie zatracić celów, którym powinny służyć<sup>171</sup>. Jej pełna niepokojów twórczość może przybliżyć człowiekowi potrzebę poszukiwania odpowiedzi na pytanie *dlaczego mnie to spotyka?* w kierunku samodzielności działania i myślenia.

---

<sup>169</sup> Por. też Łukasz Kamykowski, Henryk Seweryniak, Tomasz Węclawski, *Teologia fundamentalna, miejsce i przedmiot dialogu*, dz. cyt., s. 207; oraz część pierwsza, s. 95 nn. niniejszej pracy.

<sup>170</sup> *Myśli*, s. 18; zob. *Oppression et Liberté*, dz. cyt., s. 220.

<sup>171</sup> Por. Antoni Piotrowski, *Znak czasu, któremu na imię Simone*, „W drodze” z. 3, 1978, s. 42-51.

## IV. W aspekcie «dzieło – badacz dzieła»

---

---

*Jest taki stopień wielkości, na którym geniusz twórczy piękna, geniusz odkrywcy prawdy oraz bohaterstwo i świętość są nie do rozróżnienia*<sup>172</sup>.

Simone Weil nie szukała utopii, pragnęła tak samo konkretnych działań, co i uzasadnień intelektualnych. Wiedziała i poprzez wyjątkową u niej możliwość wczucia w losy i stany drugiego tworzyła swoją dynamiczną koncepcję tego, co ją otaczało<sup>173</sup>. Nie pytała o to, co jest? Ale jak się to, co jest, staje? Będąc wrażliwą na piękno przyrody, szukała piękna w relacjach międzyludzkich, a szczególnie u ich podstaw, czyli w podmiotach relacji. Całą sobą odczuwała i przeżywała świadomość, że człowiek doświadcza wielu cierpień, niejednoznaczności, jest rozdarty w obliczu wielu sprzeczności w sobie samym i relacjach międzyludzkich. Filozofka w swoim skierowaniu ku religii odnalazła nie tyle dowód, co wyjaśnienie tego, co człowiek przeżywa i czego ostatecznie doświadcza. Poszukując racji (*ratio*) tego, co przeżywała<sup>174</sup>, swoistym językiem paradoksów stwierdza: *Tylko sprzeczność stanowi dowód, że nie jesteśmy wszystkim. Sprzeczność stanowi o naszej nędzy, a odczucie naszej nędzy jest odczuciem rzeczywistości. Bo my nie zmyślamy naszej nędzy. Ona jest prawdziwa. I dlatego trzeba ją kochać z całego serca. Wszystko poza nią jest grą*

<sup>172</sup> Zakorzenie, s. 1061, zob. [online] *L'Enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, dz. cyt., s. 155.

<sup>173</sup> Do analizy tego obszaru badawczego można włączyć filozoficzne ujęcia Edyty Stein, *O zagadnieniu wczucia*, tłum. Danuta Gierulanka, Jerzy F. Gierula, Kraków, Znak 1988, pewien sposób zastosowania tego teoretycznego podejścia ukazują artykuły: Elżbieta Kotkowska, *Kim jestem? Kim się staje? Od praktyki do teorii*; dz. cyt., s. 11–37; tenże, *Kim jestem? Kim się staje? W dialogicznym napięciu JA – TY. Źródła teoretyczne*, dz. cyt., s. 39–65.

<sup>174</sup> Poszukiwania Simone Weil już od najmłodszych lat mogą być opisane słowami: «Wiara paschalna szukająca zrozumienia»; to określenie pochodzi od Geralda O'Collinsa (por. Łukasz Kamykowski, Henryk Seweryniak, Tomasz Węclawski, *Teologia fundamentalna, miejsce i przedmiot dialogu*, dz. cyt., s. 192). Na taki wniosek pozwala nam jej interpretacja dochodzenia do świadomej wiary przedstawiona w: *Autobiografia*, dz. cyt.; por. też interpretację jej odniesień do zagadnienia Boga: Elżbieta Kotkowska, *Simone Weil's questions about God*, w: *Phenomena of Crisis. The Paschal Dimension of Suffering*, dz. cyt.; Krzysztof Rębilas, *Bóg w filozofii Simone Weil*, dz. cyt.

wyobraźni<sup>175</sup>. Świadomość ludzkiej nędzy prowadzi ją ku przestrzeniom, które otwiera pascha Jezusa Chrystusa, jako tego, który najpełniej przyjął ją w sobie. Patrząc na twórczość Simone Weil, z perspektywy badacza w przestrzeni teologicznej, zwraca uwagę jej całościowa wizja wpisana w relacje pomiędzy teologiczne pojęcia Stworzenie – Wcielenie – Pascha/Pasja, u źródeł której pojawia się pragnienie poznawania, doznawania i rozpoznawania piękna<sup>176</sup>.

## Wiarygodność chrześcijaństwa poprzez cierpienie

*Cierpienie: wyższość człowieka nad Bogiem. Trzeba było Wcielenia, aby ta wyższość nie była czymś gorszym<sup>177</sup>.*

Świadomość własnej, ludzkiej nędzy i niewystarczalności ludzkiego bycia doprowadza Simone Weil do włączenia w swoje przemyślenia sfery *sacrum*, ale nie jako czegoś dodanego, nie jako czegoś wyłączonego ze świata. Poprzez swoją wrażliwość na cierpienie i niesprawiedliwość oraz na piękno, Simone Weil niejako weszła w wiarę paschalną całą sobą<sup>178</sup>. Pisała: *kiedy słuchamy Bacha albo jakiejś melodii gregoriańskiej, wszystkie władze duszy natężają się i milkną, aby móc, każda na swój sposób, uchwycić jej doskonałe piękno. Między innymi i rozum: nie znajduje tu nic, co mógłby przyjąć lub odrzucić, ale znajduje dla siebie pokarm. Czy wiara nie powinna być tego rodzaju wyrażeniem zgody? Poniżamy tajemnice wiary czyniąc z nich przedmiot aprobaty lub zaprzeczenia, podczas gdy one powinny być przedmiotem kontemplacji<sup>179</sup>. Simone Weil poprzez odniesienie do wiary odnalazła przestrzeń realizacji dla swojej wrażliwości, poszukiwań prawdy, pragnienia dobra i wrażliwości na piękno. Pragnęła piękna całą sobą, a nie tylko poprzez zmysł wzroku czy słuchu<sup>180</sup>. Dlatego piękno ukazywały, według niej, relacje międzyludzkie; pisała: *Zmysł dobra reaguje na nieszczęście ludzkie i na piękno. Trzeba mu jednego i drugiego. Niewątpliwie opatrnościową prawidłowością jest, że cywilizacje pozbawione piękna, na mocy jakiegoś działającego w nich mechanizmu, popadają w nieszczęście<sup>181</sup>. Simone**

<sup>175</sup> Świadomość nadprzyrodzona, s. 299; zob. *La Pesanteur et la Grâce*, dz. cyt., s. 100.

<sup>176</sup> Takiej interpretacji myśli Simone Weil dokonał Krzysztof Rębilas w swojej dysertacji doktorskiej w dwóch paragrafach, „Śmierć Boga” i „Kreacja – Inkarnacja – Pasja”, por. *Bóg w filozofii Simone Weil*, dz. cyt., s. 71–75.

<sup>177</sup> Świadomość nadprzyrodzona, s. 287; zob. *La Pesanteur et la Grâce*, dz. cyt., s. 85.

<sup>178</sup> Pisała: „Nieszczęście zmusza do tego, by nieustannie stawiać sobie pytanie ‘dlaczego’, pytanie, które z istoty swojej pozostaje bez odpowiedzi. Toteż słyszy się w nim brak odpowiedzi. ‘Milczenie, które jest milczeniem do dna...’”, *Świadomość nadprzyrodzona*, s. 288; zob. *La connaissance surnaturelle*, dz. cyt., s. 93.

<sup>179</sup> Świadomość nadprzyrodzona, s. 54; zob. *La Pesanteur et la Grâce*, dz. cyt., s. 131.

<sup>180</sup> Por. *Myśli*, s. 200–209.

<sup>181</sup> *Myśli*, s. 200; zob. *Écrits de Londres et dernières lettres*, dz. cyt., s. 174.



Weil łączyła w swojej wizji świata w jedną, dla niej spójną całość, indywidualne ludzkie dążenia, relacje społeczne i ich odniesienie do rzeczywistości religijnej, która znosi cierpienie poprzez nadanie mu transcendentalnego sensu. Ukazuje, że dążenie do poznania w kluczu dobra, prawdy i piękna, ale i w obliczu cierpienia, stawia człowieka na progu chrześcijaństwa. Filozofka, gdy rozpatrujemy jej myśl w aspekcie «dzieło – badacz dzieła» prowadzi ku analizie ludzkiej wrażliwości na piękno jako drogi ku odnalezieniu w *profanum*, poprzez wchodzenie w głąb tego, co odnosi człowieka do *sacrum*. Nie tyle rzeczywistości *sacrum* samej w sobie, co relacji, które na tę sferę wskazują. Ponieważ to, co rozpozna człowiek jako tylko święte już nim nie jest<sup>182</sup>. *Nieobecność Boga jest najcudowniejszym świadectwem doskonałej miłości i dlatego tak jest piękna czysta konieczność, konieczność w jawny sposób różna od dobra. A ponieważ ludzkie istnienie to zadanie/próba wobec Boga, dodaje: Nieograniczoność jest próbą jedności. Czas – wieczności. Możliwość – konieczności. Zmienność – tego, co niezmiennie*<sup>183</sup>. Rozpatrywanie tego typu sprzeczności<sup>184</sup> pozwala Simone Weil uznać cierpienie za najbardziej wiarygodne środowisko docierania do istoty Boga. W nim upatrywała możliwości docierania do istoty rzeczy, która odrzuca zjawiskowość świata. O swoim doświadczeniu pisała: *Powinnam dążyć do tego, by mieć w sobie takie pojęcie Bożego miłosierdzia, które się nie rozpadnie, które się nie zmieni niezależnie od tego, co przyniesie los i które mogłoby być przekazane każdej istocie ludzkiej*<sup>185</sup>. Według Simone Weil tylko w cierpieniu, w stanach egzystencjalnie granicznych człowiek ma prawdziwy obraz Boga, wtedy nie ulega iluzjom i fałszywym pragnieniom<sup>186</sup>.

<sup>182</sup> Można powiedzieć, iż Simone Weil w radykalny sposób realizowała myśl Soboru Laterańskiego IV; por. *Dokumenty Soborów Powszechnych, Sobór Laterański IV, Konstytucja 2, 7*, dz. cyt., s. 229, por. s. 53 nn. niniejszej pracy.

<sup>183</sup> *Świadomość nadprzyrodzona*, s. 146; zob. *La Pesanteur et la Grâce*, dz. cyt., s. 109. Życie jako próba pozwala intuicyjnie połączyć koncepcję Simone Weil z teologiczną interpretacją św. Ireneusza z Lyonu, dotyczącą działania Ducha w człowieku. Szczególnie, że Simone Weil pisała: „Obecność Boga. Należy to rozumieć na dwa sposoby. Jako Stwórca Bóg jest obecny w każdej rzeczy istniejącej od momentu jej zaistnienia. Obecność, w której Bóg potrzebuje współpracy stworzenia, to obecność Boga już nie jako Stwórcy, ale jako Ducha. Pierwsza obecność to obecność stwarzania. Druga jest obecnością »od-twarzania«” („Ten, który stworzył nas bez nas, bez nas nas nie zbawi” – św. Augustyn.), *Myśli*, s. 198; zob. *La Pesanteur et la Grâce*, dz. cyt., s. 46.

<sup>184</sup> Tego typu zestawienia ukazują stworzenie jako niemożliwe do uzgodnienia biegunowe napięcia. Pojawiają się tego typu opisy u Ojców Kościoła, a filozoficznie szukał ich uzasadnienia Mikołaj z Kuzy. Por. przypis 458 na s. 190.

<sup>185</sup> Por. *Cahiers I*, dz. cyt., s. 213.

<sup>186</sup> To przekonanie Simone Weil silniej wybrzmiewa, gdy uwzględni się wszystkie odniesienia wypracowane w modelu przestrzeni wspólnej, szczególnie w trajektoriach tożsamości odniesionych do horyzontu transcendentalnego. Por. *Trajektorie a «pole» Bożego oddziaływania*, s. 189 nn. niniejszej pracy.

Simone Weil również doświadczyła bezpośredniego kontaktu z Bogiem poprzez cierpienie. W bólu fizycznym i duchowym doznała kilku mistycznych spotkań, o których napisała tylko dwóm osobom, dominikaninowi o. Josephowi Marii Perrin oraz Joë Bousquetowi<sup>187</sup>. W swoim analitycznym podejściu do cierpienia uwzględniała jego egzystencjalny wymiar; cierpi zawsze konkretna osoba, nie istnieje cierpienie samo w sobie, dlatego jego «badanie» wykracza poza schematy nauki, to jest problem egzystencjalny. Jedynie chrześcijaństwo, według niej, nie szuka usprawiedliwienia cierpienia, ale nadaje mu transcendentny wymiar. W swoich przemyśleniach zanotowała: *Najistotniejsza wielkość chrystianizmu płynie stąd, że nie szuka on na cierpienie nadprzyrodzonego lekarstwa, ale że chce je w nadprzyrodzony sposób wykorzystać*<sup>188</sup>. Miłość Boga do stworzenia nie zmniejsza goryczy, nie leczy natychmiast kalectwa, ale staje się w cierpiącym treścią jego cierpienia. Dlatego człowiek musi być wobec świata tak jak Chrystus poprzez Wcielenie (filozofia pracy) i Paschę (cierpienie). Dla Simone Weil wiarygodność chrześcijaństwa opierała się nie na utopijnym założeniu, że można zlikwidować ludzkie cierpienia, ale na pragnieniu prawdy, dobra, piękna, którego centralnym i jedynym odniesieniem jest Pascha Jezusa Chrystusa, jako najwyższy stopień piękna w cierpieniu i otchłań miłości<sup>189</sup>.

## Kreacja – Inkarnacja – Pascha

*Stwarzanie jest aktem miłości, trwa wiecznie*<sup>190</sup>.

Od strony swojego intelektu Simone szukała uzasadnienia realizującego się w niej pragnienia pełnego zatopienia w cierpieniach Chrystusa. Szukając zrozumienia, analizowała swoje życie z tej perspektywy. Doszła do wniosku, że jej skierowanie, jeszcze nieświadome, ku chrześcijaństwu zaczęło się

<sup>187</sup> Simone Weil, *List do Joë Bousqueta*, dz. cyt., s. 713–719; *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, dz. cyt., s. 73–84. Warto podkreślić, że o. J.M. Perrin i J. Bousquet są jedynymi osobami, które jeszcze za życia wiedziały o jej przeżyciach kontemplacyjno-mistycznych. Nie wiedzieli o tym brat, rodzice ani jej przyjaciółka Simone Pétrement. Nadanie sensu cierpieniu, poprzez jego graniczność, prowadzi do sakramentalnych odniesień. Por. Damian Marciniak, *The Sacramental Sense of Suffering as a Critical Moment of Human Existence*, w: *Phenomena of crisis*, dz. cyt., s. 239–247; Tomasz Stachowiak, *Il significato della Croce per la comprensione della sofferenza*, dz. cyt., s. 257–267.

<sup>188</sup> Por. *Świadomość nadprzyrodzona*, s. 289; zob. *La Pesanteur et la Grâce*, dz. cyt., s. 86.

<sup>189</sup> Jako uzasadnienie prowadzonych wywodów może posłużyć kolejny aforyzm Simone Weil: „Zostać opuszczonym w szczytowym momencie męki krzyżowej – jaka to otchłań miłości z obu stron! ‘Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?’ (Mk 15, 34; por. Mt 27, 46). W tym jest prawdziwy dowód na to, że chrystianizm jest czymś Boskim”, *Świadomość nadprzyrodzona*, s. 214; *La Pesanteur et la Grâce*, dz. cyt., s. 92.

<sup>190</sup> *Myśli*, s. 198; *La Pesanteur et la Grâce*, dz. cyt., s. 41.

już w wieku 13 lat, gdy pragnęła sprawiedliwości w stosunkach międzyludzkich. Jej intuicyjny proces odkrywania, iż to Bóg jej szuka podsumowała aforyzmem: *Wyobrażenie Boga szukającego człowieka ma w sobie niezmierny blask i głębię. W zastępującym je wyobrażeniu człowieka poszukującego Boga jest jakaś oznaka postępującego upadku*<sup>191</sup>. Simone Weil uciekała od jakiegokolwiek antropomorfizacji w opisach tego, co święte. Wynikało to z poczucia i wyczucia dystansu pomiędzy Stwórcą i jego dziełem<sup>192</sup>.

Simone Weil, ponieważ dochodzi do wiary poprzez próbę odpowiedzi na egzystencjalne pytanie, *dlaczego mnie to spotyka?*, w stworzeniu widzi akt kenotyczny. Bóg Ojciec, powołując świat do istnienia, wyzbył się siebie<sup>193</sup>. Jest to pełne miłości wyrzeczenie wobec Logosu, który jest pośrednikiem stworzenia i jednocześnie: *To słowo (wyzbycie się siebie) zamyka w sobie zarazem Stworzenie, Wcielenie i Mękę*<sup>194</sup>. Według Simone Weil najpierwotniejszym ontologicznie możliwym do rozpoznania w przestrzeni wiary jest Boże skierowanie ku człowiekowi, które jest w jej interpretacji ponadczasowym biegunowym napięciem pomiędzy stworzeniem a dziełem paschalnym. Dwa «fakty» w swej istocie niezmiennie, Stworzenie i Wcielenie/Pascha, wyznaczają ludzkie zmienne bytowanie. Ich wspólną cechą jest trwające w miłości «wyzbywanie się» na rzecz drugiego<sup>195</sup>, które ostatecznie jest alogiczne, poza intelektualnym dyskursem. Simone Weil pisze: *Stworzenie, Wcielenie i Męka tworzą razem szaleństwo właściwe Bogu*<sup>196</sup>. Tylko relacje dające się zin-

<sup>191</sup> *Świadomość nadprzyrodzona*, s. 143; zob. *Lettre à un religieux*, Paris, Gallimard 1951, s. 79; Simone Weil tego typu uwagi pisała w duchu sprzeciwu wobec wybujałego indywidualizmu.

<sup>192</sup> Poczucie to Simone Weil brała z aksjomatów kultury helleńskiej i jej filozoficznych przedstawicieli, szczególnie Platona, dla których *hiatus* pomiędzy zmiennym kosmosem a niezmiennym światem idei był nie do przebycia. Dlatego doktryna o Wcieleniu w konfrontacji z mentalnością helleńską była narażona na rozliczne herezje, na co wskazuje historia chrześcijańskiego dogmatu. W pojęciu dystansu pomiędzy Bogiem a stworzeniem można odnieść myśl Simone Weil do koncepcji Hansa Ursa von Balthasara; por. *Teologia misterium paschalnego*, Kraków, WAM 2001; por. *La Pesanteur et la Grâce*, dz. cyt., s. 108–109.

<sup>193</sup> Czesław Miłosz kojarzy te słowa z koncepcją kabalistyczną *cimcut* Izaaka Łuri, podkreślając, że Simone Weil jej nie znała (*Wstęp*, w: *Wybór pism*, s. 11–12). Natomiast Krzysztof Rębilas konstatuje, że w tym aspekcie jest u Simone Weil obecny wątek miłości i ofiary i mimo zewnętrznego podobieństwa nie ma związku z koncepcją *cincum*. Por. Krzysztof Rębilas, *Bóg w filozofii Simone Weil*, dz. cyt., s. 72.

<sup>194</sup> *Myśli*, s. 198; *Świadomość nadprzyrodzona*, s. 178; *La connaissance surnaturelle*, dz. cyt., s. 67.

<sup>195</sup> Religijne refleksje Simone Weil korelują z poszukiwaniami Hansa Jonasa, *Idea Boga po Auschwitz*, tłum. Grzegorz Sowiński, Kraków, Wydawnictwo Znak 2003; Agnieszka Sabor, *Czy Bóg naprawdę jest wszechmocny? – trzy eseje Hansa Jonasa. Ryzyko stworzenia*, TP, nr 20, 2003, [online], [dostęp 27.08.2010], dostępne w WWW, <http://www.tygodnik.com.pl/ksiazki/20/ksiazki06.php>

<sup>196</sup> *Myśli*, s. 179; *Świadomość nadprzyrodzona*, s. 191; *Intuitions pré-chrétiennes*, Paris, La Combe 1951, s. 144. Swoiście pojmowana interpretacja dziejów jako relacja Boga i wspólnoty

terpretować jako miłość są nieusuwalną podstawą istnienia stworzenia i dają się w pełni rozpoznać w aktach Stworzenia, Wcielenia i Paschy. Dlatego u Simone Weil Wcielenie Logosu<sup>197</sup>, prowadzące do Paschy, jest szczytowym aktem stworzenia, podobnie jak u Ireneusza z Lyonu czy Jana Dunsza Szkota<sup>198</sup>. Wszegmoc Boga najlepiej objawia się nie tyle w panowaniu nad dziełem stwórczym, co na krzyżu, co zbliża Simone Weil do koncepcji wyrażonych w dziele, również niedokończonym, którym jest życie i twórczość Dietricha Bonhoeffera<sup>199</sup>. Simone Weil przeżywa miłość Boga do stworzenia jako miłość cierpiącą, objawiającą się w pełni w Pasze Chrystusa. Pascha nie jest miłosiernym dopełnieniem aktu stworzenia, ale jego punktem centralnym. Mamy tu odniesienie do tradycji św. Ireneusza z Lyonu i myśli, które da się wydobyć z dzieł Wolfharta Pannenberg<sup>200</sup>. Nie jest to w pełni opracowana opinia czy hipoteza teologiczna, ale ma swoje źródło w biblijnych wypowiedziach o baranku ofiarowanym przed założeniem świata (1P 1, 19–20)<sup>201</sup>.

## Weryfikacja

«Trzeci tydzień» rekolekcji ignacjańskich skupiony na kulminacyjnym dziele Jezusa Chrystusa wobec stworzenia skonfrontowaliśmy z dążeniem do piękna w każdym wymiarze, ale szczególnie w relacjach prowadzących

---

ludzi może być naznaczona niepowodzeniem. Por. Teresa Stanek, *The Failure and Suffering of God*, w: *Phenomena of Crisis*, dz. cyt., s. 269–289.

<sup>197</sup> Poprzez ideę Logosu jako pośrednika stworzenia i wcielonego Logosu, który umiera na krzyżu myśl Simone Weil zbliża się do koncepcji św. Justyna Męczennika, szczególnie gdy rozpatrzy się wrażliwość ich obojga na poszukiwanie «logosu rozsianego». Por. Simone Weil, *Intuitions pré-chrétiennes*, dz. cyt.

<sup>198</sup> Por. też przypis 229 na s. 116 niniejszej pracy.

<sup>199</sup> Żyli w tym samym czasie i oboje diagnozowali sytuację społeczną, by ją uzdrowić, można też u nich znaleźć pewne podobieństwa również w myśleniu teologicznym, szczególnie w koncepcji Boga cierpiącego na krzyżu. Por. Vivienne Blackburn, *Dietrich Bonhoeffer and Simone Weil: A Study in Christian Responsiveness (Religions and Discourse)*, Oxford, New York, Peter Lang 2004.

<sup>200</sup> Por. Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie*, Band 2., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1991, s. 188–201. Tomasz Węclawski interpretował te myśli w niedokończonej koncepcji «Pascha jako miejsce stworzenia», w: *Abba. Wobec Boga Ojca*, dz. cyt., s. 114–121; Małgorzata Wiertelowska, *Tajemnica, Boga: Chrystus* (II), „Znak”, z. 4, 2004, s. 88–108. Miała ona wpływ na dzieło: Jacek Popławski, *Ontologiczne podstawy antropologii paschalnej. Studium filozoficzno-teologiczne*, Poznań, WT UAM 2003, s. 17–27.

<sup>201</sup> Por. też 1Kor 2, 7–10; Ga 6, 14–16; oraz myśli Ignacego Antiocheńskiego radykalnie łączące dzieło stworzenia i Wcielenia/Paschy zawarte w: *Do Kościoła w Efezie*, 18, 2; *Do Kościoła w Rzymie*, 6, 3, tłum. Anna Świderkówna, w: *Pierwsi świadkowie. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich*, Kraków, Znak 1988.

ku odkrywaniu przestrzeni miłości<sup>202</sup>. Przedstawiona interpretacja twórczości Simone Weil z pozycji teologa pozwala ponownie zwrócić uwagę na kategorię piękna w relacjach międzyludzkich, następnie człowieka wobec dotykającego go losu, ostatecznie w relacji Bóg – człowiek i relacji z aktem stworzenia. Uwiarygodnieniem piękna nie są tu kanony estetyczne, ale coraz głębsze wchodzenie w istotę rzeczy, w istotę relacji, które są budowane na biegunowych napięciach interpretujących rzeczywistość.

W badaniach przeprowadzonych w perspektywie «dzieło – badacz dzieła» ujawniają się aspekty metodyczne. Sama Simone Weil nie skonstruowała pełnej wizji filozoficzno-teologicznej. Jak pisał Thomas S. Eliot, trudno wymagać od zaledwie trzydziestoletniej myślicielki tego, co dają nam dzieła dojrzałych filozofów. Jej zapiski jako wyraz śmiałej, niezwerbalizowanej wizji dają pewne obrazy, logiczne ciągi rozumowania, ale wzajemne ich połączenia w koherentną całość zależą od erudycji i przed-założeń badacza. W tym aspekcie praca nad twórczością Simone Weil jest egzemplarycznym przykładem ukazującym rolę relacji «dzieło – badacz dzieła». Od strony metodycznej przykład ten został wybrany prawidłowo, tym bardziej że twórczość Simone Weil daje wiele możliwości praktycznego stosowania zasad twórczego myślenia. Już próba ogarnięcia jej śmiałych skojarzeń jest sporym wysiłkiem intelektualnym i nie ma znaczenia czy badacz zgadza się, czy nie z jej wnioskami. Jego skupienie uwagi już jest pozytywnym efektem, o czym zresztą sama przekonywała<sup>203</sup>.

Od strony metodologicznej można powiedzieć, że Simone Weil wskazuje na nowe kierunki badań, w rozumieniu ludzkiej egzystencji, ze szczególnym uwzględnieniem aktu stworzenia i Paschy Chrystusa i, co ważne, ich nierozdzielnej ontologicznej jedności<sup>204</sup>. Jej przemyślenia i krótkie aforyzmy zdają się wpisywać w teologię, której nie jest bliska koncepcja «błogosławionej winy»<sup>205</sup> opartej na teologii św. Augustyna. Raczej wpisuje się w te koncepcje, dla których interpretacja rzeczywistości przez kulturę helleńską była narzędziem na wskroś użytecznym. Można powiedzieć, że poszukiwała dróg przejścia dla interpretacji ludzkich przeżyć w duchu greckich Ojców

<sup>202</sup> Odniesienie do pełni miłości w duchu *caritas* jest przedmiotem kontemplacji w «czwartym tygodniu» ćwiczeń duchowych.

<sup>203</sup> Por. „Nigdy i wobec niczego nie jesteśmy zobowiązani do rozumowego podporządkowania się. Bo nigdy i w żadnym stopniu nie jest to rzecz uzależniona od woli. Od woli uzależnione jest tylko skupienie. Toteż tylko skupienie jest przedmiotem powinności”; *Świadomość nadprzyrodzona*, s. 63; zob. *Lettre à un religieux*, dz. cyt., s. 68.

<sup>204</sup> Potrafiła stwierdzić: „...»bądźcie doskonali jako Ojciec wasz niebieski doskonały jest«. Ale tu chodzi o to, aby naśladować Boga Ojca w jego akcie wyrzeczenia, którego pełnię stanowi Wcielenie”; *Myśli*, s. 128; *Świadomość nadprzyrodzona*, s. 121; *La connaissance surnaturelle*, dz. cyt., s. 106.

<sup>205</sup> *Exsultet – orędzie paschalne*, w: Opoka. Czytelnia, [online], [dostęp 26.08.2010], dostępne w WWW, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/M/ME/exsultet\\_pl-lat.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/M/ME/exsultet_pl-lat.html)

Kościola, gdzie dołożyła egzystencjalne ukierunkowanie. Simone Weil szukała koncepcji, które umożliwiłyby uzgodnienie stoickiej *amor fati* z potrzebami człowieka cierpiącego. Odnalazła je w odniesieniu do Paschy Chrystusa, która nie jest wyizolowanym dziełem Boga wobec ludzi, ale podstawą istnienia świata. Simone Weil daje egzystencjalne uzasadnienie cierpienia poprzez «wstawienie» go pomiędzy ludzkie pragnienie dobra a Boże wydanie się światu poprzez Wcielenie, aż po cierpienie paschalne.

Simone Weil wydaje się, iż w następujących kwestiach może stać się cennym źródłem dla budowania opinii teologicznych. Francuska myślicielka w szczególności sposób przeżywała w sobie sprzeciw wobec ludzkiego cierpienia i niesprawiedliwości społecznej z drugiej strony była wrażliwa na piękno, które jest odbłaskiem Bożego aktu stworzenia<sup>206</sup>. Oba biegunowe doznania włączyła w jedną wizję. Świat dzieje się pomiędzy przeżywanym cierpieniem a doświadczanym pięknem. Uzgodnienie czy raczej zharmonizowanie tej sprzeczności doprowadziło ją ku progowi chrześcijańskiej religii. Jej interpretacja Paschy nie rozdziela dziejących się w niej prawdy, dobra i piękna od cierpienia, ale właśnie poprzez nie do nich prowadzi. W koncepcji Simone Weil są wątki, które mogą być cenną inspiracją dla teologów poszukujących interpretacji Bożego dzieła, wobec ludzkiego cierpienia. Intuicja Simone Weil o cierpieniu jako rzeczywistości prowadzącej ku wiarygodności chrześcijaństwa może stać się przyczynkiem do sformułowania argumentu wiarygodności, który tę zdolność do nadawania cierpieniu nadprzyrodzonego sensu uwzględni.

Simone Weil miała pewną obsesję na punkcie władzy, która doprowadza relacje społeczne do wynaturzenia. W przestrzeni teologicznej szukała takiej interpretacji władzy Boga, która ukaże Jego wszechmoc właśnie poprzez dzieło paschalne. Jej interpretacja dzieła stworzenia jako zgoda Boga na to, co Nim nie jest, aż po wydanie i opuszczenie Syna, również nie jest dopracowaną teorią. Jednak pozostawione okruchy myśli pozwalają na nowe poszukiwania obrazu Boga, który jest wszechmocny poprzez cierpiącą miłość, która poprzez Wcielenie Logosu realizuje się też na krzyżu. Simone Weil przedstawiła tylko pewne skojarzenia, które ukierunkowują teologiczne myślenie, a ponieważ są fragmentaryczne, ich wykorzystanie zawsze będzie w dużym stopniu dziełem badacza. Dała przez to pewne ukierunkowanie idei, by na całość relacji Bóg – świat – człowiek spojrzeć z perspektywy historiozbowczej z Paschą jako miejscem centralnym, a nie miłosnym

---

<sup>206</sup> W jej interpretacji określonej słowami kreacja/de-kreacja odnajdujemy intuicje interpretujące Paschę jako odnowienie piękna dzieła stworzenia. Por. „We wszystkim, co budzi w nas czyste i autentyczne odczucie piękna, Bóg jest rzeczywiście obecny. Istnieje coś jak gdyby Wcielenie Boga w świat, a piękno jest jego znakiem. Piękno jest dowodem doświadczalnym, że Wcielenie jest możliwe”; *Myśli*, s. 203; *Świadomość nadprzyrodzona*, s. 232; zob. *La Pesanteur et la Grâce*, dz. cyt., s. 151.

dopowiedzeniem. Ukazuje się wtedy jedność dzieła stworzenia, dzieła odkupienia i możliwości osiągnięcia ostatecznego celu, który nie zamyka ani nie ogranicza, lecz otwiera. Trzeba jednak podkreślić, że w sposób wyraźny tym, co się w teologii określa jako zagadnienia eschatologiczne Simone Weil się nie zajmowała. Jako filozofka ludzkiej świadomości szukała przebłysków, odbłasków tego, co wieczne w teraźniejszości. Dlatego jej filozofia pracy łączy się z protologią i soteriologią, a szczególnie z jej aspektem staurologicznym. Takie połączenie ludzkiej pracy i perspektywy historiozbawczej jest czymś raczej nie spotykanym w koncepcjach teologicznych i dzięki intuicjom Simone Weil może stać się polem owocnych badań w kierunku uwspółcześnienia benedyktyńskiego zawołania *ora et labora*. Chodzi o taką interpretację, które przemówi do ludzi współczesnych, zarówno humanistów, jak i preferujących nauki ścisłe<sup>207</sup>.

Problem władzy, cierpienia, prawdy, dobra, piękna, miłości doprowadził Simone Weil do kolejnej ciekawej intuicji. Związana ona jest z interpretacją rzeczywistości w kluczu jedności Kreacja – Inkarnacja – Pascha. Simone Weil w swoich przemyśleniach włącza się w nurt teologiczny ukazujący władzę Boga nad światem jako totalnie bezsilną, a tym samym wszechwładną poprzez miłość. Simone Weil przedstawia w tej kwestii ciekawe intuicje silnie skupione na staurologicznej interpretacji podstaw istnienia wszechświata. Wszechmoc Boga w rozumieniu Simone Weil polega na wydaniu siebie w dziele stworzenia, dziele odkupienia i dziele odnowienia. Odnajduje ona w tej kwestii w każdym z tych etapów wiele istotowych podobieństw, które prowadzą do uzasadnienia, iż u podstaw bytu nie tyle jest «to co jest», ale miłość, jako relacja dwóch.

<sup>207</sup> Na pewien problem związany z obrazowaniem i wybieraniem analogii mogących przybliżyć prawdy wiary dla naukowców z dziedzin przyrodniczych wskazuje fizyk, Antoni Wójcik: *Czy w niebie będą komputery?*, w: *Prawda – Zaufanie – Wspólnota. Wokół książki „Powiedzcie prawdę” Tomasza Węclawskiego*, red. Małgorzata Wiertelwska, Elżbieta Kotkowska, seria *Maneat Quaestio*, Poznań, WT UAM 2006, s. 73–82; nie bez znaczenia jest też fakt, iż Krzysztof Rębilas, interpretator filozoficznych poszukiwań religijnych Simone Weil, również jest fizykiem.

## V. W aspekcie «dzieło – wypełnienie w Bogu»

---

---

*Nieвозмоżliwość jest bramą do nadprzyrodzonego.  
Można w nią tylko pukać. Otwiera ją kto inny*<sup>208</sup>.

Życie i twórczość Simone Weil w kontekście «czwartego tygodnia» rekolleksji ignacjańskich możemy rozpatrzeć jako *locus theologicus*, ponieważ przyjmujemy perspektywę eschatologiczną jako horyzont weryfikacyjny możliwości przyjęcia życia i twórczości filozofki<sup>209</sup>. W tym aspekcie należy rozpocząć od stwierdzenia, iż Simone Weil zbliżała się do odkrywania miłości *caritas* w relacjach międzyludzkich, ale nie sięgała myślą ku Zmartwychwstaniu i odniesieniom ku pełni radości w Bogu<sup>210</sup>.

Pragnienie sprawiedliwych stosunków społecznych, szczególnie w każdej zinstytucjonalizowanej wspólnocie, powodowało w Simone Weil niejako wyszukiwanie punktów zapalnych w organizacji Kościoła. Simone Weil szukała kontaktów i prowadziła dyskusje na tematy religijne nie tylko z o. J.-M. Perrin, ale pisała do o. Marie-Alaina Couturiera<sup>211</sup>, którego polecił jej Jacques Maritain. Napisała długi list w listopadzie 1942 roku, a był on rozwinięciem kwestii sformułowanych w marcu 1942 dla o. Vidala z Carcassonne<sup>212</sup>. Pod wpływem tej lektury Xavier Tilliette uznał, że Simone Weil czyni zbyt wiele zgiełku<sup>213</sup>. Są to pełne emocji rozważania zawierające prawdę, nad którymi nie można przejść do porządku dziennego, jak i do-

<sup>208</sup> *Świadomość nadprzyrodzona*, s. 299; zob. *La Pesanteur et la Grâce*, dz. cyt., s. 100.

<sup>209</sup> Postulat, by eschatologia przenikała każdą dziedzinę teologiczną wybrzmiał ponownie w czasie obrad Soboru Watykańskiego II. Por. też Henryk Szmulewicz, *Eschatologiczny wymiar „głębokiej wspólnoty losu” świata materialnego i człowieka*, w: *Początek świata – Biblia a nauka*, red. Michał Heller, Michał Drożdż, Tarnów, Biblos 1998.

<sup>210</sup> Pisała z typowym dla niej radykalizowaniem przeciwieństw: „Hitler mógłby pięćdziesiąt razy umierać i zmartwychwstawać, a i tak nie uznałabym go za Syna Bożego. Ale gdyby w Ewangelii opuszczono wszystkie wzmianki o Zmartwychwstaniu Chrystusa, jeszcze łatwiej byłoby mi wierzyć. Wystarcza mi sam krzyż”; *Świadomość nadprzyrodzona*, s. 162–163; zob. *Lettre à un religieux*, dz. cyt., s. 62.

<sup>211</sup> *List do pewnego zakonnika*, w: *Dzieła*, s. 889–919; *Lettre à un religieux*, dz. cyt.

<sup>212</sup> Por. komentarz Florence de Lussy, w: *Dzieła*, s. 889–890.

<sup>213</sup> *Chrystus filozofów. Prolegomena do chrystologii filozoficznej*, dz. cyt., s. 58.



mniemania oraz uprzedzenia wywołujące zakłopotanie. Wszystkie razem przedstawione zostały jednocześnie, w trudny do analitycznego rozsupłania sposób. Mimo tego, Florence de Lussy porównuje myśl Simone Weil do refleksji Martina Bubera w ich mistycznej i proroczej roli na drodze Izraela, wbrew temu, co głoszą w Torze prawodawcy i sędziowie<sup>214</sup>. Ponownie nie da się o tych myślach czy przecuciach powiedzieć nic więcej, jak tylko to, że są to intuicje, które domagają się pełniejszego rozwinięcia.

## Caritas

Wiele z aforyzmów Simone Weil dotyczy tego, co należy rozumieć pod pojęciem miłości. Są to przeważnie odniesienia do relacji międzyludzkich poprzez formułowanie zasad, w jaki sposób powinny się one odnosić do tej miłości, którą nazwała nadprzyrodzoną. Rzeczywistość, którą obserwuje się i tłumaczy jako świadectwo miłości, w interpretacji Simone Weil wydarza się nie jako coś, ale jest efektem realizacji pragnienia poprzez poszukiwanie prawdy, dobra i piękna. O miłość nie można pytać, czym ona jest?, ale na ile w ludzkim działaniu realizuje się odniesienie do Boga, który jest Miłością. Z tego względu każdy ludzki akt, w którym realizują się dążenie do prawdy, pragnienie dobra czy kontemplacja piękna, jest realizacją Bożej miłości niezależnie od tego, czy dana osoba zdaje sobie z tego sprawę, jest udziałem w tym, co wieczne<sup>215</sup>.

W twórczości Simone Weil praktycznie brak bezpośrednich odniesień do zagadnień eschatologicznych explicite sformułowanych w «czwartym tygodniu» ćwiczeń duchowych Ignacego z Loyoli. Można powiedzieć, że zatrzymuje się na progu doczesności, w której doświadcza się tego, co nadprzyrodzone. Obrazem miłości i chwały Boga nie jest uczta (Mt 22, 1-14) czy przemienienie na górze Tabor (Mk 9, 2-9), ale dystans, konieczny w prawdziwej miłości, pomiędzy Ojcem a cierpiącym na krzyżu w opuszczeniu Synem<sup>216</sup>. Pisała: *Miłość, która jednoczy Chrystusa opuszczonego na krzyżu z Jego Ojcem, przewyciężająca nieskończony dystans, zamieszkuje każdą duszę świętą. Jeden punkt tej duszy jest stale u Ojca. (...) W takiej duszy dialog, utworzony przez krzyk Chrystusa i milczenie Ojca, stale trwa w doskonałym współbrzmieniu*<sup>217</sup>.

<sup>214</sup> Komentarz Florence de Lussy, w: *Dzieła*, s. 889.

<sup>215</sup> Simone Weil, można powiedzieć, iż myślała i działała w duchu współczesnego ekumenizmu. Por. „Miłość-Caritas i wiara, będąc czymś odrębnym, są zarazem nierozdzielne. Tym bardziej dotyczy to obu form miłości. Każdy, kto jest zdolny do odruchu czystego współczucia w stosunku do nieszczęśliwego (co jest zresztą rzeczą dość rzadką), ma w sobie może nieświadomie, ale zawsze w sposób rzeczywisty, i miłość Boga, i wiarę”, w: *Świadomość nadprzyrodzona*, s. 68; zob. *Lettre à un religieux*, dz. cyt., s. 42.

<sup>216</sup> Można tu zauważyć pewne analogie z teologią dzieła paschalnego Hansa Ursa von Balthasara. Por. *Teologia misterium paschalnego*, dz. cyt.

<sup>217</sup> *Myśli*, s. 193; zob. *La connaissance surnaturelle*, dz. cyt., s. 288.

Patrząc na Simone Weil w perspektywie «czwartego tygodnia» należy podkreślić, że uwrażliwiona na ludzkie cierpienie, w odniesieniach eschatologicznych również to doświadczenie wcielonego Boga podkreśla. Jeżeli można mówić o jakiejś teologii Simone Weil, to jest ona na wskroś staurologiczna i w tej perspektywie intuicje Simone Weil mogą być pomocne w tworzeniu nowych opinii teologicznych.

## Twórczość Simone Weil a radość w Bogu

Przyjęcie optyki «czwartego tygodnia» rekolekcji ignacjańskich pozwala również na zastosowanie z całą mocą warunku św. Pawła Apostoła: *A jeżeli Chrystus nie zmartwychwstał, daremna jest wasza wiara i aż dotąd pozostajecie w swoich grzechach* (1 Kor 15, 17). Cytat ten w naszych badaniach ma zastosowanie metodologiczne, bez konotacji moralnych. Pozwala jasno stwierdzić w ocenie twórczości Simone Weil, iż zatrzymała się na progu śmierci i doznawanego przez ludzi nieszczęścia. Można powiedzieć, że nie dopuściła do siebie możliwości refleksji nad wieczną radością i szczęściem u celu ludzkiego istnienia<sup>218</sup>. Pozostała w rozdarciu i sprzeczności, które «śledziła» swoim intelektem. W ostatnim liście do Maurice'a Schumana, już z Londynu, wplotła również refleksje dotyczące swojej postawy wobec wiary<sup>219</sup>. Pisała: *Odczuwam coraz większe rozdarcie, tak w inteligencji, jak w głębi serca, przez to, że nie potrafię myśleć równocześnie i prawdziwie o nieszczęściu ludzkim, o doskonałości Boga i o związku łączącym jedno z drugim*<sup>220</sup>.

Simone Weil pozostawiła w sobie nieuzgodnione rozdarcie związane z jej nieprzeciętnymi zdolnościami wczucia a obrazem Boga, który, można powiedzieć, jakoś sakramentalnie przeczuwała i podświadomie ku niemu dążyła. Jeżeli nie chcemy wdawać się w psychologiczne analizy dotyczące stanu Simone Weil, to w tej sytuacji trzeba w pewnym sensie zamilknąć. Przyczyny jej śmierci<sup>221</sup> i jej brak przemyśleń na temat radości paschalnej można tylko przedstawić jako metaforę, odwołując się do siły argumentu, którą niesie narracja. Simone Weil opisała następujący obraz.

<sup>218</sup> Ignacy Loyola zaleca, by w czwartym tygodniu kontemplować według zasady: „Prosić o to, czego chcę. Tutaj prosić o łaskę wielkiej radości i wesela z tak wielkiej chwały i radości Chrystusa, naszego Pana”; *Ćwiczenia duchowne*, myśl 221.

<sup>219</sup> Por. *Listy do Maurice'a Schumanna*, w: *Pisma londyńskie*, dz. cyt. Maurice Schuman był bliski duchowo Simone Weil jako ten, który przyjął chrześcijaństwo, religię swej matki (1937), odchodząc od religii żydowskiego ojca. Simone Weil niejako tłumaczyła mu się, że sama tego kroku nie potrafiła podjąć.

<sup>220</sup> *Listy do Maurice'a Schumanna*, w: *Pisma londyńskie*, dz. cyt., s. 169; *Écrits de Londres et dernières lettres*, dz. cyt., s. 213.

<sup>221</sup> Ewa Bieńkowska, *Śmierć Simone Weil*, „Znak” nr 11, 1994, s. 11–17.

*Bóg i ludzkość są jak para zakochanych, która pomyliła się co do miejsca spotkania. Każde z nich przyszło przed umówioną godziną, ale każde gdzie indziej i teraz czekają, czekają, czekają. On stoi bez ruchu jak wrośnięty w ziemię przez całą wieczność czasu. Ona jest roztargniona i niecierpliwa. Biada jej, jeśli znudzi się czekaniem i odejdzie! Bo te dwa różne miejsca, na których stoją, są tym samym miejscem w czwartym wymiarze... Ukrzyżowanie Chrystusa jest obrazem tej nieruchomości Boga. Bóg jest niezmaconym niczym oczekiwaniem. Trzeba naśladować pokorę i czekanie Boga<sup>222</sup>.*

Tło analizy tego cytatu zostało niejako przedstawione powyżej. Pozostawienie go bez dalszej krytycznej analizy nie jest ucieczką przed wnioskami z niego płynącymi, ale metodycznym zabiegiem pozwalającym uwzględnić metodologiczne założenia. Kierunkiem naszych badań jest rozpatrzenie, co Simone Weil przez swoje życie i twórczość ma do powiedzenia właśnie przez owo zatrzymanie «na progu», a nie badanie hipotetycznych stanów, które wchodzą w dziedzinę psychologii poznawczej. Z tego względu, w aspekcie «czwartego tygodnia» ćwiczeń duchowych, pozostajemy na stwierdzeniu, że jest w Simone Weil pełna zgoda na cierpiącą obecność Boga w świecie, a brak w niej interpretacji nadziei na udział w przewyższającej doczesne nieszczęścia radości Boga. Simone Weil ostatecznie nie przeszła ku kontemplacji Zmartwychwstałego. Nie wyraziła wyraźnie poprzez swoją twórczość i aktywność społeczną, iż celem ludzkiego życia nie jest cierpienie i udręka, a udział w szczęściu, miłości Boga. Tej miłości zawsze pragnęła, ale nigdy nie przekroczyła progu nadziei w swojej świadomości, że ta miłość może także być jej udziałem. Jeżeli pisała o stanach eschatycznych, to o tych związanych bezpośrednio ze śmiercią. Sąd Boży w śmierci interpretowała jako znikanie egoistycznego ludzkiego «JA» na rzecz woli Bożej<sup>223</sup>. *Sąd odbędzie się tak: dusza, która właśnie przeszła przez to, co ludzie nazywają śmiercią, uzyskuje nagle nieodpartą, nie pozostawiającą miejsca na żadne wahania pewność, że wszystkie cele wszystkich czynów dokonanych w ciągu życia były złudne, w tym także Bóg. Z tą pewnością, która przenika ją absolutnie całą, w tym także jej zmysłowość, ponownie przeżywa w myśli wszystkie swoje czyny. Wówczas w większości wypadków ogarnięta strachem pragnie nicości i ginie<sup>224</sup>.* Większość interpretatorów odnosi te przemyślenia do wpływów gnostyckich, którym uległa Simone Weil zajmując się kulturą Langwedocji, a szczególnie stłumionym bun-

<sup>222</sup> *Myśli*, s. 197; *Świadomość nadprzyrodzona*, s. 181; zob. *La connaissance surnaturelle*, dz. cyt., s. 92.

<sup>223</sup> Por. Elżbieta Kotkowska, *Simone Weil's questions about God, w: Phenomena of Crisis. The Paschal Dimension of Suffering*, dz. cyt., s. 94–98; Krzysztof Rębilas, *Bóg w filozofii Simone Weil*, dz. cyt., s. 94–103.

<sup>224</sup> *Dzieła*, s. 855; zob. *La connaissance surnaturelle*, dz. cyt., s. 104.

tem katarów w XIII wieku<sup>225</sup>. Nie jest to oczywiście jedyna możliwa interpretacja.

Simone Weil w pełnym tego słowa znaczeniu pozostawiła sobie «na progę», przynajmniej na tyle, na ile jesteśmy w stanie rozeznaczyć tę sytuację z pozostawionych zapisków. Pozostaje świadkiem, który przemawia do pewnego typu katechumenów. Co pozwala sformułować twierdzenie, że jej życie i twórczość mogą urastać do rangi symbolu naszych czasów, dla których niezgodnione sprzeczności i ciągła walka wobec biegunowych przeciwności jest stałą składową egzystencji.

## Simone Weil a ujęcie integralne rzeczywistości

Wybranie jako przykładu weryfikującego życia i twórczości Simone Weil było wyborem *a priori*, który w tej części pracy uzyskuje coraz silniejsze uprawdopodobniające wyjaśnienie. Jako swoiste potwierdzenie przyjętego wyboru «przedmiotu» badawczego warto zwrócić uwagę na możliwą do przedstawienia analogię poznawczą. Teologia fundamentalna jako teologia uwzględniająca różnorakie konteksty została określona *dyscypliną dialogu i pogranicza*<sup>226</sup>. Ten obraz badacza stojącego na granicy światów można również odnieść do życia i twórczości Simone Weil. Dają się one zinterpretować jako stanie na rozdrożu, na które jako specyficzne «intelektualne miejsce» filozofka przywołuje poprzez stawianie pytań, kojarzenie obrazów i przestrzemi badawczych wcześniej nie rozpatrywanych razem<sup>227</sup>. Życie i twórczość Simone Weil, analizowane w aspekcie teologii fundamentalnej, na tym rozdrożu pozostaje, nie wybrała ostatecznie żadnej z «dróg». Co zostało najwyraźniej ukazane poprzez kontekst «czwartego tygodnia» ćwiczeń duchowych. Nie deprecjonuje to odkrycie wartości badanego «przedmiotu», jeżeli je właśnie takim pozostawimy. Wydaje się, że można powiedzieć, iż Simone Weil tak widziała cel swojego istnienia<sup>228</sup>, jako drogowskaz, ale nie mentor czy przewodnik. W aspekcie metodycznym jest to bardzo cenna pozycja pozwalająca wprowadzać działania interdyscyplinarne, uzgadniając pojawiające się w tej materii trudności. Czego żywym przykładem jest twórczość i życie Simone Weil.

<sup>225</sup> Por. Simone Weil, *Na czym polega płynące z Langwedocji natchnienie?*, w: *Dzieła*, s. 601–610; zob. przedruk w: *Écrits historiques et politiques*, dz. cyt., s. 15–84; Massimo Cacciari, *Platonisme et Gnose. Fragment sur Simone Weil*, [online], [dostęp 15.02.2010], dostępne w WWW, <http://www.lyber-eclat.net/lyber/cacciari/dran/7weil.html>

<sup>226</sup> Por. przypis 9 w pierwszej części pracy.

<sup>227</sup> Tego typu działania metodyczne Simone Weil stały się inspiracją w poszukiwaniach przedstawionych w pierwszej części pracy.

<sup>228</sup> Co nie umniejsza tragizmu związanego z ostatecznym brakiem wyboru jakiejś drogi.

W aspekcie metodycznym prawdziwe jest stwierdzenie, że prawie każdy coś swojego w twórczości Simone Weil odnajdzie<sup>229</sup>, może dzięki niej zobaczyć swoje widzenie świata w innej perspektywie. Jednak, gdy faktycznie skorzysta z jej podejścia badawczego, to dalej pójdzie sam<sup>230</sup>. Można zaryzykować określenie, że pójdzie w pewnym sprzeciwie wobec twórczości Simone Weil. Część jej śmiałych wizji będzie w stanie przyjąć, a część, by być w zgodzie ze samym sobą, będzie musiał odrzucić. Tym, co w aspekcie metodycznym zwraca uwagę, to taki sposób przekazywania myśli, który pobudza ku twórczemu myśleniu i wzmacnia chęć poszukiwań intelektualnych w trajektorii tożsamości, inności w biegunowym napięciu uznania – nieuznania, by przywołać model interpretacyjny Paula Ricoeura. Obcowanie z dziełem Simone Weil pobudza intelektualnie ku własnemu budowaniu wizji całości doznawanej rzeczywistości, co przybliży badacza ku transcendentnemu horyzontowi.

Również w aspekcie metodologicznym pozycja stojącego w progu ma swoje ważne odniesienia. Życie i twórczość Simone Weil jest miejscem realizowania się aporii czy niepokonalnego rozdarcia, które jest w człowieku czymś istotowo z nim związanym. O Simone Weil można powiedzieć, iż dawała narzędzia, nie zawsze z pełną instrukcją ich zastosowania. Wyznaczała kierunki, ale odkrycia pozostawiała swoim podopiecznym w szkołach<sup>231</sup>, na kursach dla robotników czy podczas spotkań dyskusyjnych. Wydaje się, iż osiągnęła cel, ponieważ Gustave Thibon, pisząc o wykorzystaniu twórczości Simone Weil, twierdził, iż zawsze korzystne i aktualne jest twierdzenie, iż jego dyskusantka jest kimś, kto daje dobre rady na drodze poszukiwań, ale niekoniecznie musi być towarzyszem podróży<sup>232</sup>. Ku temu zadaniu wydaje się w kontekście przeprowadzonej powyżej analizy wypracowała odpowiednie zasady, podała określone procedury badawcze (trajektorie). Simone Weil poprzez swój warsztat badawczy pokazuje nie tylko jak szukać najgłębszych fundamentów istnienia, ale też ukazuje ich wartość poznawczą. Uczy jak pytać o to, co zadziwia. Badała też skuteczność swoich osiągnięć, jakkolwiek w tej materii pozostały tylko szkice, na podstawie których można tworzyć domniemane całościowe interpretacje, co nie umniejsza w aspekcie metodologicznym wartości jej twórczości jako «dzieła», ponieważ analogia: Simone Weil i przestrzeń zadań teologii fundamentalnej daje

<sup>229</sup> Świadczy o tym również duża liczba aforyzmów jej autorstwa obecnych, przykładowo, w Internecie.

<sup>230</sup> Tę interpretację relacji «dzieło – odbiorca» formułujemy na podstawie licznych rozmów z osobami, kiedyś zafascynowanymi twórczością francuskiej działaczki i myślicielki.

<sup>231</sup> Por. Simone Weil, *Leçons de philosophie de Simone Weil (Roanne 1933-1934)*, opracowanie Anne Reynaud Paris, Plon 1959.

<sup>232</sup> Joseph-Marie Perrin, Gustave Thibon, *Simone Weil as we knew her*, London, Routledge & Kegan Paul 2003, s. 143.

się niejako streścić w stwierdzeniu, iż stojąc na rozdrożu można być zwornikiem lub przekazicielem myśli oraz idei przedstawicielom różnych stanowisk, może nawet skrajnych czy krańcowo różnych.

Pozycja analogiczna do usytuowania Simone Weil «na rozdrożu» jest pewnym *loci theologici*, które pozwala na poszukiwanie ciągle nowych miejsc poznawania prawdy, docierania do dobra czy rozeznawania piękna. Pozwala nie przywiązywać się sztywno do jednej interpretacji, by przyzwolić na zmiany pod naporem potrzeb czasu. Nie żeby zmieniać nienaruszalny depozyt wiary, ale po to, by ukazywać głębię poznania płynącą z Objawienia. Miejsce «na rozdrożu» to nieustanna gotowość przyjęcia nowej interpretacji, która odpowie adekwatnie na konkretne ludzkie poszukiwania prawdy i sensu poszukiwania dróg przejścia pomiędzy subiektywnym przeżyciem a obiektywnie rozeznaczonym Objawieniem<sup>233</sup>.

Twórczość Simone Weil, w przestrzeni podjętej problematyki, zwraca szczególną uwagę na recepcję zmienności, która dzieje się w relacjach międzyludzkich, a poprzez nie dociera do człowieka świadomość tego, co nadprzyrodzone. Sytuacje, które niepokoją, odnoszą człowieka ku powinności, która tylko dzięki łasce potrafi się zrealizować, i to zarówno w życiu naukowym, pracy, czy społecznych odniesieniach; na tym zasadza się główne przekonanie o możliwości przyjęcia życia i twórczości Simone Weil jako *locus theologicus* dla tworzenia opinii teologicznych w przestrzeni teologii fundamentalnej.

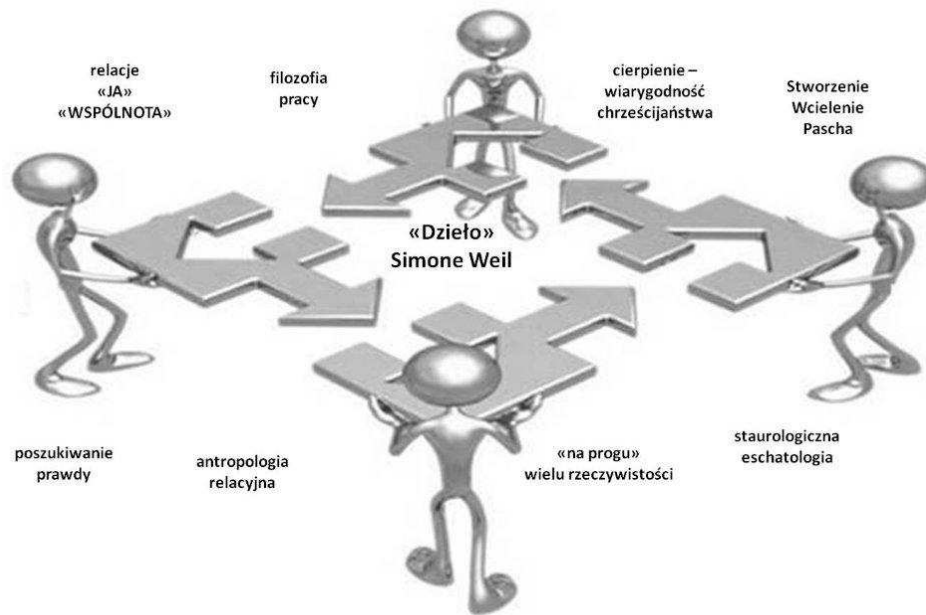
Przedstawione wątki z twórczości Simone Weil są zaledwie zarysem, szkicem, który co do treści domaga się rozszerzenia i dopracowania i takie było założenie tej części pracy. Jako swoiste podsumowanie obrazujące całość zainteresowań Simone Weil może posłużyć schemat ukazany na rys. 32.

Interpretacja życia i twórczości Simone Weil jest tak jak skonstruowane narzędzia badawcze opracowaniem granic przestrzeni, w której można podjąć dalszą analizę jej zadziwiających koncepcji w konkretnych aspektach. Ustalenie tych granic pozwala na przyjęcie, iż życie i twórczość Simone Weil da się odczytać jako spójną całość. Jej sposób myślenia jest przykładem myślenia modelowego, które niestety nie uzyskało pełnego wyrazu interpretacyjnego. Jednak to, co można stwierdzić, dzięki siatce odniesień modelu ujęcia integralnego<sup>234</sup> to fakt, iż «dzieło», któremu na imię Simone Weil, ma swój zamysł, koncepcję i metodę. Jej wizja jest spójna wewnętrznie, jakkolwiek w interpretacji w aspekcie «dzieło – odbiorca dzieła» pozostaje wieloznaczną. Pozwala to na przyjęcie, iż życie i twórczość Simone Weil spełniają warunki, by określić je jako doświadczenie w aspekcie kryteriów opracowa-

<sup>233</sup> W tym duchu interpretuje pojęcie *loci theologici* Donald Nicholl, *Czy istnieje „locus classicus” teologii*, w: „Znak”, [online], [dostęp 25.11.2009], dostępne w WWW, <http://www.miejsiecznik.znak.com.pl/nicholl577.php>

<sup>234</sup> Por. rys. 26, s. 205 niniejszej pracy.

nych przez Geralda O'Collinsa. Korelują również filozoficzną koncepcją «dróg rozpoznania» Paula Ricouera, którą zinterpretowaliśmy jako możliwe filozoficzne uzupełnienie koncepcji teologii fundamentalnej australijskiego filozofa, a jej teologiczne interpretacje mają odniesienia do zaproponowanego modelu «przestrzeni eklezjalnej».



Rys. 32. «Dzieło» Simone Weil jako *locus theologicus*

W przypadku «dzieła» Simone Weil za najbardziej obiecujące badawczo w kontekście ujęcia integralnego można uznać próbę widzenia świata jako całość, mimo że dostępne poznaniu są tak zwane *części*. Części te nie są rzeczywistością stałą, ale ciągłym procesem dziejącym się pomiędzy bieżącymi napięciami. Ponieważ filozofka oparła swoje koncepcje interpretacyjne dotyczące człowieka i społeczności na ontologicznie wpisany w człowieka pragnieniu dobra, to daje to teoretyczne podstawy badania procesów w antropologii i relacjach społecznych. Jej koncepcja filozofii pracy, jako łączącej wysiłek fizyczny i intelektualny, w relacji z ogólnie pojętym światem wraz z koncepcją modlitwy jako skupieniem uwagi jest przykładem interdyscyplinarnego łączenia wielu przestrzeni w jednym polu badawczym<sup>235</sup>. W swoich przemyśleniach stosowała to, co w tej pracy zostało

<sup>235</sup> Dla Simone Weil następujące i inne podobne wypowiedzi nie były mieszaniem porządku metodologicznego: „Nauka jest wysiłkiem zmierzającym do dojrzenia ładu świata. Na

określone jako myślenie modelowe. Simone Weil pisała, iż spoglądając na dzieło trzeba znaleźć właściwy punkt widzenia, ponieważ: *Z dziełem filozoficznym rzecz ma się tak jak z niektórymi obrazami. Są one tylko bezładnym nagromadzeniem barw, dopóki ktoś nie usadowi się w określonym miejscu, które wszystko doprowadza do porządku*<sup>236</sup>. Simone Weil daje płodną metodycznie koncepcję, że każda wizja w pewnym sensie jest jak wielowymiarowy obraz i, jak przy patrzeniu na malarstwo, nabiera on kształtów i form dopiero przy patrzeniu z odpowiedniego miejsca i w pewnym oddaleniu. Wtedy rozpoznane części łączą się w całość lub stają się możliwe teoretyczne uprawdopodobnienie tego, co zakryte.

Konstruując model ujęcia integralnego pytaliśmy, w jakich warunkach ludzkie przeżywanie świata, poprzez relacje z otaczającą rzeczywistością, sobą, innymi prowadzi ku odkrywaniu transcendencji? W konkretnym przypadku życia i twórczości Simone Weil możemy powiedzieć, iż jej poszukiwanie prawdy prowadziło ją ku odkryciu Prawdy. Pokazuje też trudności, które może napotkać ludzki intelekt w przyjęciu Prawdy ostatecznej. Nie chodzi nam teraz o konkretne i rozeznane niemożliwości, ale o fakt ich istnienia wynikający z określonej kulturowo i społecznie rzeczywistości. Mimo iż Simone Weil sama nie dała rady w ostatecznym rozwiązaniu tych konfliktów i pozostawiała siebie i swoją refleksję na «rozdrożu», to właśnie w tej pozycji można «dzieło», któremu na imię Simone Weil uznać za ważne w przestrzeni eklezjalnej dla tworzenia opinii teologicznych.

---

skutek tego jest kontaktem myśli ludzkiej z odwieczną mądrością. Jest to coś takiego jak sakrament”; *Myśli*, s. 100; zob. *Écrits de Londres et dernières lettres*, dz. cyt., s. 159.

<sup>236</sup> Kontekst tego cytatu „znaczenie ukazuje się wyłącznie dzięki całości sformułowań, przez które autor wyraża swoją myśl. Trzeba więc nie tylko znać wszystkie te sformułowania, ale postrzegać je jako całość, przypatrując się im w tym celu z punktu widzenia autora, sadowiąc się w centrum myśli autora”; Simone Weil, *Przemyslenia dotyczące pojęcia wartości*, w: *Dzieła*, s. 102; dzieło to po raz pierwszy ukazało się drukiem w języku polskim. Por. tamże, s. 6.



## Zamiast zakończenia

---

---

Zagadnienia ściśle metodyczne nie są często podejmowane i też ich recepcja budzi pewne opory. Gdy ktoś zdobywa szczyt górski, większość ludzi zapyta, czy go zdobył, a nie o cały proces prowadzący ku osiągnięciu celu<sup>1</sup>. W przypadku prac w przestrzeni metodyki jest akurat odwrotnie: najważniejsze są przygotowania, które już komuś innemu zapewnią możliwość dojścia do celu.

Przystępując do podsumowania, stajemy przed podstawową trudnością metodyczną. Praca składająca się z dwóch części powinna mieć zakończenie ukazujące konkluzje nadrzędne spinające w jedną logiczną całość podjęte badania. W przypadku zadań prowadzonych na zasadzie liniowego wynikania, tego typu wnioski prawie że formułują się same. W przypadku działań operacyjnych opartych na zasadach myślenia modelowego sytuacja się komplikuje. Jest to poważna trudność, przede wszystkim dla tych, którzy nigdy nie spotkali się świadomie z tym typem aktywności czy choćby z heurystyką. Twórcze myślenie intuicyjnie stosuje każdy, ale brak wiedzy na ten temat powoduje, że trudno się przestawić w recepcji wyników badań, prowadzonych na zasadzie liniowego wynikania, na rezultaty otrzymane w procedurach stosujących myślenie modelowe. Wymaga to pewnej praktyki i, jak pisze Bernard Lonergan, rozwoju stopnia świadomości, który musi dokonać w sobie badacz czy czytelnik sam<sup>2</sup>.

Efektom pracy w proponowanym, nowym ujęciu, nie są wnioski dające się przedstawić jako ciąg kolejnych zdań, ale schematy rysunkowe i ich

---

<sup>1</sup> Zdarzają się jednak sytuacje odwrotne. Przykładem może być historia zdobycia bieguna południowego. Roald Amundsen zdobył jako pierwszy biegun południowy, ale jest mniej znany niż ten, który przybył po nim miesiąc później, Robert Falcon Scott, a to dzięki pamiętnikowi, który można odczytać jako usprawiedliwienie źle przygotowanej wyprawy, nie tylko jako gloryfikację brytyjskiej supremacji w świecie. Ignorancja Roberta Scotta stała się przyczyną śmierci wszystkich uczestników wyprawy polarnej. Natomiast dzięki narracji zawartej w pamiętnikach wyprawa ta stała się „chwałą porażki”; por. Robert Falcon Scott, *Ostatnia wyprawa Scotta*, tłum. Ignacy Bukowski, Warszawa, Sport i Turystyka 1960.

<sup>2</sup> *Metoda w teologii*, dz. cyt., s. 34.

przykładowe interpretacje. Chcąc podać konkluzje nadrzędne, trzeba by stworzyć kolejną narrację, a nie o to chodzi. Należy stwierdzić, że przedstawione podsumowania i weryfikacje po każdym z rozdziałów zawierające rysunek i narrację ukazującą możliwe relacje są właśnie konkluzjami wynikającymi z przedstawionych przesłanek.

Sposób recepcji tej pracy powinien uwzględniać, że myślenie modelowe zapewnia ruch dwukierunkowy, od szczegółu do ogółu i od ogółu do szczegółu, bez pomijania odniesień pomiędzy tymi podejściami. Opracowując konkretną tematykę, te dwa ujęcia, siłą rzeczy, nieustannie się przeplatają. Można powiedzieć, że z tego względu czytanie takiej pracy domaga się jakby trzykrotnego wnikania w jej treść. W pierwszym należy skupić się na przedstawionych szczegółach, następnie rozeznaczyć ujęcia ogólne, by w trzecim podejściu odkrywać dynamiczne relacje pomiędzy szczegółem a ogółem i odwrotnie. Sprawa jest o tyle trudna, że cały proces edukacyjny nie przekonuje do tego typu podejścia, raczej panuje przekonanie, że książkę czyta się raz a dobrze, od deski do deski. Natomiast kreatywne czytanie, z wykorzystaniem myślenia modelowego, sprowadza się do kilkakrotnego przeglądania i wyławiania kolejnych aspektów ujęcia przedstawianej tematyki<sup>3</sup>.

Przyjęta w pracy metoda jest działaniem całkowicie oryginalnym, będącym w pewnym sensie intelektualną grą czy zabawą<sup>4</sup>, która zakłada interakcję z czytelnikiem. W tym względzie konieczna jest jeszcze jedna uwaga. Praca ta jest przedstawianiem całościowej wizji osiągniętej dzięki myśleniu modelowemu. Przenoszenie skojarzeń, obrazów z tego poziomu na poziom logicznego wywodu to jak próba przedstawienia figury przestrzennej (trzy wymiary) na kartce papieru, gdzie mamy do dyspozycji tylko dwa wymiary<sup>5</sup>. To się da zrobić, przyjmując pewne konwencje. Z tego względu niemała trudność stoi wobec odbiorcy tegoż dzieła, ponieważ konieczne jest, w takich sytuacjach, rozeznanie własnych presupozycji, które mogą nawet uniemożliwić recepcję omawianego przedłożenia<sup>6</sup>.

Praca jest dziełem oryginalnym, ale opiera się na tym, co znane, by poszukiwać tego, co nowe. Konieczna w tym względzie jest uwaga dotycząca zebranej bibliografii. Literatura przedmiotu odnosi się do tego, co w działaniu metodycznym określone jest jako znane. Jest w swej treści bazą wyjściową. Natomiast bibliografia, zamieszczona jako „Opracowania”, była

<sup>3</sup> Por. Tony Buzan, *Rusz głową*, tłum. Jerzy Morka, Ravi 2002, s. 41–42, 122–145,

<sup>4</sup> Tego typu odniesienie nie deprecjonuje podjętych działań.

<sup>5</sup> Można to zrobić odrzucając trzeci wymiar lub zastosować wysublimowane narzędzia przykładowo geometrii wykreślnej czy grafiki komputerowej.

<sup>6</sup> Problematyka wchodzi w zakres badań «dzieło – odbiorca dzieła» i od strony psychologicznej można wykazać, że każdy wobec nowej «rzeczy» szuka najpierw znanych «schematów» interpretacyjnych i dopiero świadomy wysiłek intelektualny pozwala na odkrywanie i uznanie nowych dróg myślenia.

pomocna w poszukiwaniach tego, co nowe. Nie zawsze jest to treść przedstawiana w danej pozycji książkowej, często jej układ czy rozpoznane presupozycje autora książki.

We wrześniu 2010 roku ukazała się książka Mariana Ruseckiego *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa*<sup>7</sup>; na zasadzie odniesienia ogólnego pozycja ta została w tej pracy uwzględniona<sup>8</sup>, jednak na wnikliwsze zbadanie relacji pomiędzy treścią wydanej książki a obecną pracą zabrakło czasu.

Podsumowując ostateczne wnioski należy stwierdzić, że dzięki przeprowadzonym badaniom uprawdopodobnione stały się narracje czy interpretacje w ujęciu integralnym, tak że określenie «całościowa wizja» może nabrać bardziej realnej treści i sensu.

---

<sup>7</sup> Dz. cyt.

<sup>8</sup> Pozycja ta ukazała się, gdy obecna była na etapie recenzji wydawniczej.



## Bibliografia

---

---

### Dokumenty Kościoła

- Benedyktyni, reguła, [online], [dostęp 24.08.2010], dostępne w WWW, <http://www.benedyktyni.pl/regula/prolog.htm>
- Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich, [online], [dostęp 12.02.2010], dostępne w WWW, <http://archidiecezja.lodz.pl/czytelni/sobor/drn.html>
- Dokumenty Soborów Powszechnych, Sobór Laterański IV, Konstytucja 2, 7, red. Arkadiusz Baron, Henryk Pietras, Kraków, WAM 2003.
- Exsultet – orędzie paschalne*, w: Opoka. Czytelnia, [online], [dostęp 26.08.2010], dostępne w WWW, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/M/ME/exsultet\\_pl-lat.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/M/ME/exsultet_pl-lat.html)
- Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharistia*, w: Opoka. Czytelnia, [online], [dostęp 16.01.2010], dostępne w WWW, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/encykliki/eucharistia\\_17042003.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/eucharistia_17042003.html)
- Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona podczas Mszy Św. na Placu Zwycięstwa, Warszawa 2 czerwca 1979 r.* [online], [dostęp 08.08.2010], dostępne w Internecie, <http://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x537/homilia-jana-pawla-ii-wygloszona-podczas-mszy-sw-na-placu-zwyciestwa/?print=1>
- Jan Paweł II, *Fides et ratio*, w: Opoka. Czytelnia, [online], [dostęp 11.02.2010], dostępne w WWW, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/encykliki/fides\\_ratio\\_0.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/fides_ratio_0.html)
- Jan Paweł II, *Encyklika Redemptor Hominis*, w: Opoka. Czytelnia, [online], [dostęp 08.08.2010], dostępne w WWW, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/encykliki/r\\_hominis.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/r_hominis.html)
- Jan Paweł II, *Duch Boży a »ziarna prawdy« obecne w religiach niechrześcijańskich*. Audiencja generalna 9 września 1998 [online], [dostęp 12.02.2010], dostępne w WWW, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/audiencje/ag\\_09091998.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/audiencje/ag_09091998.html)
- Jan Paweł II, *Duch a »ziarna prawdy« w ludzkiej myśli*. Audiencja generalna 16 września 1998 [online], [dostęp 12.02.2010], dostępne w WWW, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/audiencje/ag\\_16091998.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/audiencje/ag_16091998.html)

- Jan Paweł II, *Kto miłuje, zna Boga, bo Bóg jest Miłością*, Audycja generalna 6 października 1999, w: Opoka. Czytelnia, [online], [dostęp 10.08.2010], dostępne w WWW, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/audiencje/ag\\_06101999.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/audiencje/ag_06101999.html)
- Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań, Pallottinum, 2002, [online], wydanie 1994, wraz z wprowadzonymi zmianami [dostęp 16.01.2010], dostępny w WWW, <http://www.katechizm.opoka.org.pl/>
- Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach kościoła pojętego jako komunია*, [online], [dostęp 05.01.2010], dostępne w Internecie, <http://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x123/list-o-niektorych-aspektach-kosciola-pojetego-jako-komunia-unionis-notio/>
- Kongregacja Nauki Wiary, *Odpowiedzi na pytania dotyczące niektórych aspektów nauki o Kościele – dokumentacja z komentarzem*, w: Radio Watykańskie, Watykan 2007, [online], [dostęp 2008-02-19], dostępne w WWW <http://www.radiovaticana.org/pol/Articolo.asp?c=143924>
- Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja Dominus Iesus. O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, [online], [dostęp 12.02.2010], dostępne w WWW, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/dominus\\_iesus.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/dominus_iesus.html)
- Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele. [Donum veritatis, AAS 82 (1990) 1550-1570]* [online], [dostęp 05.01.2010], dostępne w WWW, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/zbior/t\\_2\\_25.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/zbior/t_2_25.html)
- Paweł VI, *Kościół zgromadzeniem wezwanych przez Boga. Przemówienie podczas Audycji generalnej – 2 VI 1964*, w: tenże, *Trwajcie mocni w wierze*, t. 1, Kraków 1970, [online], [dostęp: 07.07.2009] dostępne w WWW: [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel\\_vi/audiencje/ag\\_02061964.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/audiencje/ag_02061964.html)
- Pismo Święte, Starego i Nowego Testamentu, tłum. zespół tłumaczy, wyd. 3, Poznań, Pallottinum 1980.
- Ratzinger Joseph, *Pytania o Kościół (cz. I), Eklezjologia Konstytucji dogmatycznej o Kościele Lumen gentium*; [online], [dostęp 05.01.2010], dostępne w WWW, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TD/eklezjologia\\_lg.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TD/eklezjologia_lg.html) oraz cz. II, [online], [dostęp 05.01.2010], dostępne w WWW, <http://www.apologetyka.katolik.pl/odnowa-kosciola/forum-teologiczne/91/836-pytanie-o-kocio-cz-ii?format=pdf>
- Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje, nowe tłumaczenie, Poznań, Pallottinum 2002.
- Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje, wydanie 3, Poznań, Pallottinum, 1967; [online], [dostęp: 07.07.05] dostępne w WWW, <http://www.archidiecezja.lodz.pl/new/mainframe2.php?ref=8&item=1,1>
- Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich, *Nostra aetate*, DRN
  - Dekret o misyjnej działalności Kościoła, *Ad gentes divinitus*, DM
  - Konstytucja dogmatyczna o Kościele, *Lumen Gentium*, KK
  - Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym, KO
  - Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, *Gaudium et spes*, KDK

## Słowniki, leksykony, encyklopedie

- Encyklopedia chrześcijaństwa. Historia, współczesność, 2000 lat nadziei*, Kielce, Jedność 2000.
- Encyklopedia katolicka*, t. 1-13, praca zbiorowa, Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL 1995 –...
- Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, tłum. Remigiusz Popowski, Michał Wojciechowski, Warszawa, Oficyna Wydawnicza „Vocatio” 1994.
- Kopaliński Władysław, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Warszawa, PWN 1967, [online], [dostęp 08.01.2010] dostępny w WWW, <http://www.sloownik-online.pl/index.php>
- Leksykon teologii fundamentalnej*, red. Marian Rusecki, Krzysztof Kaucha, Ireneusz S. Ledwoń, Jacenty Mastej, Lublin, Kraków, Wydawnictwo „M” 2002.
- Nowy słownik języka polskiego*, red. Elżbieta Sobol, Warszawa, PWN 2002.
- O’Collins Gerald, Farrugia Edward G., *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych: z indeksem angielsko-polskim*, tłum. Jan Ożóg, Barbara Żak, Kraków, Wydawnictwo WAM 2002.
- Rahner Karl, Vorgrimler Herbert, *Mały słownik teologiczny*, tłum. Tadeusz Mieszkowski, Paweł Pachciarek, Warszawa, PAX 1987.
- Słownik grecko-polski*, t. 1, 2, opr. Oktawiusz Jurewicz, Warszawa, Wydawnictwo Szkolne PWN 2000.
- Słownik łacińsko-polski*, red. Józef Korpanty, Warszawa, PWN 2003.
- Słownik teologii biblijnej*, red. Xavier Leon-Dufour i inni, tłum. Kazimierz Romaniuk, Poznań, Pallotinum 1990.
- Słownik wyrazów obcych PWN*, red. Elżbieta Sobol, Warszawa, PWN 2002.

## Słowniki, encyklopedie internetowe

- Biblical Archaeology*, [online], [dostęp 02.01.2010], dostępne w WWW, <http://www.bibarch.com/glossary/MI/ekkesia%20tou%20Theou.htm>
- Dictionary, Encyclopedia and Thesaurus – The Free Dictionary* [online] podaje za *Collins English Dictionary, Complete and Unabridged*, Glasgow, HarperCollins Publishers 6<sup>th</sup> Edition 2003 [dostęp 17.12.2009], dostępne w WWW, <http://www.thefreedictionary.com/puzzle>
- Dictionary, Encyclopedia and Thesaurus – The Free Dictionary* [online] podaje za *Collins Thesaurus of the English Language – Complete and Unabridged*, 2<sup>nd</sup> Edition, Glasgow, HarperCollins Publishers 2002, [dostęp 17.12.2009], dostępne w WWW, <http://www.thefreedictionary.com/puzzle>
- Encyclopedia of Science and Religion*, red. Ray Abruzzi and Michael J. McGandy, wydawnictwo Macmillan-Thomson Gale, 2003, eNotes.com. 2006, [online], [dostępne 05.01.2010], dostępne w WWW, <http://www.enotes.com/science-religion-encyclopedia>
- Genesis 1, Greek OT: Septuagint with Diacritics*, w: *Biblos* [online], [dostęp 02.01.2010], dostępne w Internecie, <http://sepd.biblos.com/genesis/1.htm>
- Genesis 1, Hebrew Study Bible*, w: *Biblos* [online], [dostęp 02.01.2010], dostępne w Internecie, <http://study.interlinearbible.org/genesis/1.htm>

*King James Version – New Testament Greek Lexicon* [online], [dostęp 02.01.2010], dostępne w WWW, <http://www.biblestudytools.com/lexicons/greek/kjv/>

*King James Version – Old Testament Hebrew Lexicon* [online], [dostęp 02.01.2010], dostępne w WWW, <http://www.biblestudytools.com/lexicons/hebrew/kjv/>

*New World Encyclopedia*, [online], [dostęp 15.01.2010], dostępne w WWW, [http://www.newworldencyclopedia.org/entry/Info:Main\\_Page](http://www.newworldencyclopedia.org/entry/Info:Main_Page)

Portal Wiedzy PWN, *Encyklopedia*, Wydawnictwo Naukowe PWN [online], [dostępne 05.01.2010], dostępne w WWW, <http://encyklopedia.pwn.pl/>

Portal Wiedzy PWN, *Słownik języka polskiego*, Wydawnictwo Naukowe PWN [online], [dostępne 23.05.2010], dostępne w WWW, <http://sjp.pwn.pl/>

*Powszechna Encyklopedia Filozofii*, internetowa wersja encyklopedii, Lublin, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu [online], [dostęp 15.01.2010], dostępne w Internecie, [http://ptta.pl/pef/index.php?id=hasla\\_a&lang=pl](http://ptta.pl/pef/index.php?id=hasla_a&lang=pl)

*Słownik języka polskiego PWN*, Warszawa, PWN 1997–2010, [online], [dostęp 10.01.2010], dostępne w Internecie, <http://sjp.pwn.pl/>

*Visual Thesaurus, Think Map*, [online], [dostęp 09.01.2010], dostępne w WWW, <http://www.visualthesaurus.com/?vt>

Władysław Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Warszawa, PWN 1967, [online], [dostęp 08.01.2010] dostępny w WWW, <http://www.sownik-online.pl/index.php>

*YourDictionary.com*. [online] *Dictionary Home, Webster's New World Roget's A-Z Thesaurus*, [dostęp 16.12.2009], dostępne w WWW, <http://www.yourdictionary.com/synonyms/puzzle>

## Literatura przedmiotu

### Teologia, metodyka, metodologia

Ajdukiewicz Kazimierz, *Dowód i wyjaśnianie*, w: tenże, *Język i poznanie*, t. 2, Warszawa, PWN 2006, s. 401–408.

Ajdukiewicz Kazimierz, *Klasyfikacja rozumowań*, w: tenże, *Język i poznanie*, t. 2, Warszawa, PWN 2006, s. 206–225 oraz „*Studia Logika*” nr 2, 1955, s. 278–299.

Ajdukiewicz Kazimierz, *Logika pragmatyczna*, Warszawa, PWN 1974.

Antoszkiewicz Jan, *Metody heurystyczne*, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Ekonomiczne 1982.

Barbour Ian G., *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, Kraków, Znak 1984; wersja angielska [online], [dostęp 29.03.2010], dostępne w WWW, <http://www.religion-online.org/showbook.asp?title=2238>

Bartnik Czesław, *Osoba indywidualna i „osoba” społeczna*, w: *Ja – Wspólnota. Perspektywa teologii fundamentalnej*, red. Elżbieta Kotkowska, Jarosław Moskałyk, Poznań, Wydawnictwo Naukowe UAM 2009, s. 13–21.

Bolewski Jacek, *Zająć się ogniem. Odkrywanie duchowości ignacjańskiej*, Kraków, WAM 2001.

*Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym*, red. Walerian Słomka, Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL 1986.



- Bronk Andrzej, Majdański Stanisław, *Kłopoty z porządkowaniem nauk: perspektywa naukoznawcza*, „Nauka” nr 1, 2009, s. 47–66.
- Bronk Andrzej, Majdański Stanisław, *Teologia. Próba metodologiczno-epistemologicznej charakterystyki*, „Nauka”, nr 2, 2006, s. 81–110.
- Buczek Anna, *Heurystyka*, w: EK, t. 6, kol. 824–825.
- Chlewiski Zdzisław, *Heurystyka, w psychologii*, w: EK, t. 6, kol. 825–826.
- Cuda Jerzy, *Wiary godna antropologia. Hermeneutyczny zarys teologii fundamentalnej*, Katowice, Księgarnia św. Jacka 2002.
- Dola Tadeusz, *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych*, Opole, Wydawnictwo św. Krzyża 1995.
- Doświadczam i wierzę*, red. Stanisław C. Napiórkowski, Krzysztof Kowalik, Lublin, Redakcja Wydawnictw KUL 1999.
- Drączkowski Franciszek, *Metoda wykresograficzna w katechezie*, Pelplin, Bernardinum 2001.
- Dzidek Tadeusz, *Funkcje sztuki w poznaniu teologicznym*, wykład na WT UAM w ramach „Wykładów otwartych” – plik mp3 dostępny [online], [dostęp 07.12.2009] dostępne w Internecie, <http://150.254.193.77/thfac/w/lib/wyklady/ztfie/ztfid0910.html>
- Eco Umberto, *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, tłum. Jadwiga Gałuszka i inni, Warszawa, Czytelnik 1994.
- Eco Umberto, *Jak napisać pracę dyplomową. Poradnik dla humanistów*, tłum. Grażyna Jurkowlaniec, Warszawa, Wydawnictwo WUW 2007.
- Gadamer Hans-Georg, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. Bogdan Baran, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PAN 2007.
- Głaz Stanisław, *Analiza doświadczenia mistycznego i jego wpływ na osobowość*, w: *Doświadczam i wierzę*, red. Stanisław C. Napiórkowski, Krzysztof Kowalik, Lublin, Redakcja Wydawnictw KUL 1999.
- Głaz Stanisław, *Doświadczenie religijne*, Kraków, WAM 1998.
- Głaz Stanisław, *Doświadczenie religijne a osobowość*, Kraków, WAM 2003.
- Granat Wincenty, *Dogmatyka katolicka. Tom wstępny*, Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL 1965.
- Grobler Adam, *Metodologia nauk*, Kraków, Aureus-Znak 2006.
- Hartman Jan, *Heurystyka filozoficzna*, Seria Monografie Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej, Wrocław, Wydawnictwo Leopoldinum 1997.
- Kamiński Artur, *Szybka nauka. Zapamiętywanie*, z. 1, Poznań 2003.
- Kamiński Stanisław, *Epistemologiczno-metodologiczne uwagi o teologii*, w: *Teologia nauką o Bogu*, IV Kongres Teologów Polskich, Kraków–Mogiła 14–16 LX 1976, red. Marian Jaworski, Adam Kubiś, Kraków, PTT 1977, s. 36–51.
- Kamiński Stanisław, *Metoda w teologii*, w: Wincenty Granat, *Dogmatyka katolicka. Tom wstępny*, Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL 1965, s. 147–162.
- Kamiński Stanisław, *Nauka i metoda. Pojęcie nauki, klasyfikacja nauk*, Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL 1992.
- Kamiński Stanisław, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL 1970.
- Kamiński Stanisław, *Światopogląd, religia, teologia: zagadnienia filozoficzne i metodologiczne*, do druku przygotowali: Monika Walczak, Andrzej Bronk, Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL 1998.

- Kamykowski Łukasz, Seweryniak Henryk, Węclawski Tomasz, *Teologia fundamentalna, miejsce i przedmiot dialogu*, Collegium Polonorum, r. 6, 1982, s. 187–211.
- Kaucha Krzysztof, *Agapetologiczny argument*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. Marian Rusecki, Krzysztof Kaucha, Ireneusz S. Ledwoń, Jacenty Mastej, Lublin, Kraków, Wydawnictwo „M” 2002, s. 32–35.
- Kaucha Krzysztof, *Kaloniczny argument*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. Marian Rusecki, Krzysztof Kaucha, Ireneusz S. Ledwoń, Jacenty Mastej, Lublin, Kraków, Wydawnictwo „M” 2002, s. 600–601.
- Kaucha Krzysztof, Kędzierski Jacek, *Werytatywny argument*, w: *Leksykon*, s. 1316–1318.
- Kiermacz Maja, *Koncepcja doświadczenia w pismach Gerarda O’Collinsa*, w: *Doświadczam i wierzę*, red. Stanisław C. Napiórkowski, Krzysztof Kowalik, Lublin, Redakcja Wydawnictw KUL 1999, s. 57–76.
- Kijas Zdzisław, *Wprowadzenia do myślenia teologicznego*, Kraków, WAM 2005.
- Kotkowska Elżbieta, *Co jest co? – Kilka porad praktycznych*, w: *Wstęp do teologii. Materiały do ćwiczeń*, red. tenże, Poznań, WT UAM 2007, s. 209–231.
- Kotkowska Elżbieta, *Kim jestem? Kim się staję? Od praktyki do teorii*, w: *Ja – wspólnota – w teorii i praktyce*, red. Elżbieta Kotkowska, Jarosław Moskałyk, Poznań, WT UAM 2010, s. 11–37.
- Kotkowska Elżbieta, *Kim jestem? Kim się staję? W dialogicznym napięciu JA – TY. Źródła teoretyczne*, w: *Ja – Wspólnota – w teorii i praktyce*, red. Elżbieta Kotkowska, Jarosław Moskałyk, Poznań, WT UAM 2010, s. 39–66.
- Kotkowska Elżbieta, *Pamięć jako miejsce rozpoznawania doświadczanych relacji pomiędzy Bogiem a człowiekiem*, w: *Religia wobec historii, historia wobec religii*, red. Elżbieta Przybył, Kraków, Zakład Wydawniczy „NOMOS” 2006, s. 143–150.
- Kotkowska Elżbieta, *The research potential of the notion of logos spermatikos in relation to the Church understood as assembly of God (qahal el)*, w: *Believing in Community. Ecumenical Reflections on the Church*, red. Peter De Mey, Leuven, Peeters (w druku).
- Kotkowska Elżbieta, *Warunki interpretacji pojęcia „doświadczenie poza-eklezjane” w świetle dokumentów Soboru Watykańskiego II*, w: *Doświadczenie religijne jako problem filozofii religii i teologii*, red. Józef Baniak, seria „Filozofia religii”, Poznań WT UAM 2008, s. 129–139.
- Kotkowska Elżbieta, *Warunki wstępne interpretacji doświadczenia religijnego. Pomiedzy logos spermatikos (λόγος σπερματικός) a q’hal el (קהל אל) w: Ja – wspólnota, wspólnota – ja. Próba ujęcia interdyscyplinarnego*, red. Elżbieta Kotkowska, Jarosław Moskałyk, Małgorzata Wiertelwska, Poznań, WT UAM 2008, s. 263–275.
- Kowalik Krzysztof, *Funkcja doświadczenia w teologii. Próba oceny teologiczno-metodologicznej dyskusji we współczesnej literaturze niemieckojęzycznej*, Lublin, KUL 2003.
- Krąpiec Mieczysław, *Dowodzenie faktyczne i wyjaśniające*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii* (wersja dla WWW), [online], [dostęp 08.05.2010], dostępne w Internecie, <http://ppta.pl/pef/pdf/d/dowodzenief.pdf>
- Latourelle René, *Apologétique et fondamentale. Problèmes de nature et de méthode*, w: *Le deuxième „symposium” international de théologie dogmatique fondamentale*, red. H. Bouillard i inni, Torino, Societa Editrice Internazionale 1965, s. 9–27.
- Les lieux de mémoire*, red. Pierre Nora i inni, Paris, seria Quarto, Gallimard 1984–1992.

- Lonergan Bernard J.F., *Metoda w teologii*, tłum. Andrzej Bronk, Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX 1976.
- Loyola Ignacy, *Ćwiczenia duchowne*, tłum. Jan Ożóg, Kraków, WAM 1996.
- Mały teolog. Minipodręcznik dla początkujących autorów teologicznych dzieł*, red. Mariusz Bilski i inni, Katowice – Lublin, Księgarnia św. Jacka 2003.
- Mastalska Danuta, *Doświadczenie jako „miejsce teologiczne”*, „Salvatoris Mater” nr 3, 1999, s. 253–267.
- Myśków Józef, *Elementy metodyki pracy naukowej*, „Studia Theologica Varsaviensia”, nr 1, 1983, s. 221–259.
- Nicholl Donald, *Czy istnieje „locus classicus” teologii*, w: „Znak”, [online], [dostęp 25.11.2009], dostępne w WWW, <http://www miesiecznik.znak.com.pl/nicholl577.php>
- Nowak Leszek, *Metodologiczne kryterium demarkacji i problem statusu teologii*, „Nauka” nr 3, 2004, s. 121–136.
- O’Collins Gerald, *Fundamental Theology*, New York, Paulist Press 1981.
- O’Collins Gerald, *Retrieving Fundamental Theology: the Three Styles of Contemporary Theology*, New York, Paulist Press 1993.
- Perzyński Andrzej, *Metoda teologiczna, według szkoły mediolańskiej. Studium historyczno-dogmatyczne*, Warszawa, Wydawnictwo UKSW 2006.
- Problems and Perspectives of Fundamental Theology*, red. Gerald O’Collins, René Latourelle, New York, Paulist Press 1982.
- Proctor Tony, *Twórcze rozwiązywanie problemów. Podręcznik dla menedżerów*, Gdańsk, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne 2003.
- Puszkina Beniamin, *Heurystyka*, Warszawa, Książka i Wiedza 1970.
- Ricoeur Paul, *Drogi rozpoznania*, tłum. Janusz Margański, Kraków, Znak 2004.
- Rusecki Marian, *Argumentacja w teologii fundamentalnej*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. Marian Rusecki, Krzysztof Kaucha, Ireneusz S. Ledwoń, Jacenty Mastej, Lublin, Kraków, Wydawnictwo „M” 2002, s. 109–110.
- Rusecki Marian, *Bonatywny argument*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. Marian Rusecki, Krzysztof Kaucha, Ireneusz S. Ledwoń, Jacenty Mastej, Lublin, Kraków, Wydawnictwo „M” 2002, s. 152–155.
- Rusecki Marian, *Fundamentalna teologia*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. Marian Rusecki, Krzysztof Kaucha, Ireneusz S. Ledwoń, Jacenty Mastej, Lublin, Kraków, Wydawnictwo „M” 2002, s. 415–422.
- Rusecki Marian, *Metoda historiozbauczna w teologii fundamentalnej*, „Roczniki Teologiczne” z. 2, 1997, s. 101–112.
- Rusecki Marian, *Wiarygodność chrześcijaństwa. Z teorii teologii fundamentalnej*, t. 1, Lublin Wydawnictwo Naukowe KUL 1994.
- Rusecki Marian, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa*, Lublin, TN KUL, KUL JP II 2010.
- Scheffczyk Leo, *Struktury myślowe współczesnej teologii*, „Zeszyty Naukowe KUL”, nr 1, Lublin 1978, s. 17–23.
- Senge Peter M., *Piąta dyscyplina, teoria i praktyka organizacji uczących się*, tłum. Helena Korołewska-Mróż, Kraków, Oficyna Ekonomiczna Wolters Kluwer Polska 2006.
- Seweryniak Henryk, *Metodyka pisania prac magisterskich i dyplomowych z teologii*, Płock, Płocki Instytut Wydawniczy 1997.

- Seweryniak Henryk, *Metodyka uczenia się i pisanie prac dyplomowych*, Płock, Płocki Instytut Wydawniczy 2000.
- Seweryniak Henryk, *Prorok i błazen: szkice z teologii narracji*, Poznań, WT UAM 2005.
- Seweryniak Henryk, *Teologia fundamentalna i doświadczenie*, CollP r. 7, 1983/1984, s. 209–225.
- Seweryniak Henryk, *Teologia fundamentalna jako teologia pogranicza*, w: *Teologia i ...*, red. tenże, Płock, Płocki Instytut Wydawniczy 2007, s. 25–38.
- Seweryniak Henryk, *W stronę teologii poetyckiej*, CollP r. 6, 1982, s. 110–119.
- Seweryniak Henryk, *Współczesna teologia fundamentalna. Stan aktualny, wezwania, perspektywa rozwoju*, w: *Kongres Teologów Polskich. Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań*, t. 3, red. Krzysztof Góźdz i inni, Lublin, Wydawnictwo KUL 2004, s. 131–158.
- Skierkowski Marek, *Jezus historii i wiary. Chrystologia fundamentalna Geralda O'Collinsa*, Warszawa, Wydawnictwo UKSW 2002.
- Skierkowski Marek, *Teologia fundamentalna w dokumentach Kościoła*, CT, nr 1, 2000, s. 124–131.
- Skierkowski Marek, *Wykład teologii fundamentalnej w „Katechizmie Kościoła Katolickiego”*, CT nr 3, 2000, s. 147–153.
- Słomka Walerian, *Doświadczenie chrześcijańskie i jego rola w poznaniu Boga. Studium w świetle fenomenologicznej metody Husserla*, Lublin, KUL 1972.
- Solecka Katarzyna, *Katedra na pustkowiu. Kategoria „praeparatio evangelica” w świetle twórczości Zbigniewa Herberta*, Katowice, Wydawnictwo Księgarnia św. Jacka 2007.
- Studia nauk teologicznych PAN*, red. Marian Rusecki, t. 2, Lublin, Wydawnictwo KUL 2007.
- Szulakiewicz Marek, *Od chrześcijaństwa metafizycznego do dialogicznego*, „Więź” nr 3, 2006, s. 34–45.
- Szulakiewicz Marek, *Przestrzenne i czasowe warunki doświadczenia religijnego*, w: *Dylematy współczesnej filozofii religii. Filozofia religii*, t. 3, Poznań WT UAM 2007, s. 133–148.
- Szulakiewicz Marek, *Religia i czas*, Toruń, Wydawnictwo Naukowe UMK 2008.
- Szymik Jerzy, *Problem teologicznego wymiaru dzieła literackiego Czesława Miłosza. Teologia literatury*, Katowice, Wydawnictwo Księgarnia św. Jacka, 1996.
- Szymik Jerzy, *Teologia na początek wieku*, Katowice–Żąbki, Księgarnia św. Jacka, Apostolicum, 2001.
- Szymik Jerzy, *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako „locus theologicus”*, Katowice, Wydawnictwo Księgarnia św. Jacka 1994.
- Śnieżyński Krzysztof, *Metafizyka w teologii. Metafizyczne instrumentarium w myśli teologicznej D. Bonhoeffera, K. Rahnera, E. Jüngela*, t. 1, Poznań, WT UAM 2008.
- Śnieżyński Krzysztof, *Metafizyka w teologii. Materiały bibliograficzno-eksplanacyjne*, t. 2, Poznań, WT UAM 2008.
- Teologia fundamentalna. Poznanie teologiczne*, t. 5, red. Tadeusz Dzidek, Łukasz Kamykowski, Andrzej Napiórkowski, Kraków, Wydawnictwo Naukowe PAT 2006.
- Vagaggini Cipriano, *Teologia. Pluralizm teologiczny*, tłum. Jacek Partyka, Kraków, Homini 2005.
- Welte Bernhard, *Czas i tajemnica*, tłum. Krystyna Świącicka Warszawa, PAX 2000.
- Węclawski Tomasz, *Co rozstrzyga o naukowej/metodologicznej odrębności teologii?*, „Nauka” nr 3, 2006, s. 95–109.

- Węcławski Tomasz, *Język teologii: słowo i doświadczenie*, w: *Miasto języka*, cz. 1, red. Michał Staniszewski, seria „Pojęcia Podstawowe”, Poznań, Wydawnictwo Forum Naukowe 2005, s. 189–201.
- Węcławski Tomasz, *Metodologia teologii*, „Nauka” nr 3, 2004, s. 101–120.
- Węcławski Tomasz, *Sententia Consonans Eucharistiae. Opis fundamentalnej teologii zorientowanej ku Eucharystii*, Poznań, WT UAM 1999.
- Wheeler John, *Der Name der Kirche im Alten und Neuen Testament*, „Living Church of God”, Juli 2007 [online], [dostępne 25.12.2009], dostępne w WWW, <http://www.weltvonmorgen.org/artikel/ndk.htm>
- Witczyk Henryk, *Czytelnik jako współ-kreator postaci*, w: *Język Biblii. Od słuchania do rozumienia*, red. Wojciech Pikor, *Studia Biblica*, t. 11, Kielce, Verbum 2005, s. 70–89.
- Zdybicka Zofia, *Doświadczenie religijne*, w: *EK*, t. 4, s. 156–159.
- Ziemiński Zygmunt, *Logika praktyczna*, Warszawa, PWN 2009, s. 194 i n.
- Ziomek Jerzy, *Retoryka opisowa*, Wrocław, Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1990.

### **Główne dzieła Simone Weil (fr.)**

- Attente de Dieu*, Paris, Fayard 1967, wydanie internetowe w: Collection „Les auteur(e)s classiques”, [online], [dostęp 02.10.1010], dostępne w Internecie, [http://classiques.uqac.ca/classiques/weil\\_simone/weil\\_simone.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/weil_simone/weil_simone.html)
- Cahiers*, t. I, II, III, Paris, Plon 1951, 1953, 1956.
- La condition ouvrière*, seria „Espoir”, Paris, Gallimard 1951, wydanie internetowe w: Collection „Les auteur(e)s classiques”, [online], [dostęp 02.10.1010], dostępne w Internecie, [http://classiques.uqac.ca/classiques/weil\\_simone/weil\\_simone.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/weil_simone/weil_simone.html)
- La connaissance surnaturelle*, seria „Espoir”, Paris, Gallimard 1950.
- Écrits de Londres et dernières lettres*, seria „Espoir”, Paris, Gallimard 1957.
- Écrits historiques et politiques*, seria „Espoir”, Paris, Gallimard 1960, wydanie internetowe w: Collection „Les auteur(e)s classiques”, [online], [dostęp 02.10.1010], dostępne w Internecie, [http://classiques.uqac.ca/classiques/weil\\_simone/weil\\_simone.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/weil_simone/weil_simone.html)
- L'Enracinement. Prelude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, seria „Espoir”, Paris, Gallimard 1949, wydanie internetowe w: Collection „Les auteur(e)s classiques”, [online], [dostęp 02.10.1010], dostępne w Internecie, [http://classiques.uqac.ca/classiques/weil\\_simone/weil\\_simone.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/weil_simone/weil_simone.html)
- Intuitions pré-chrétiennes*, Paris, Fayard 1951.
- Leçons de philosophie de Simone Weil (Roanne 1933–1934)*, opracowanie Anne Reynaud, Paris, Plon 1959.
- Lettre à un religieux*, seria „Espoir”, Paris, Gallimard 1951.
- Oppression et Liberté*, seria „Espoir”, Paris, Gallimard 1955, wydanie internetowe w: Collection „Les auteur(e)s classiques”, [online], [dostęp 02.10.1010], dostępne w Internecie, [http://classiques.uqac.ca/classiques/weil\\_simone/weil\\_simone.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/weil_simone/weil_simone.html)
- Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, seria „Espoir”, Paris, Gallimard 1962.
- La Pesanteur et la Grâce*, Paris, Union Générale d'Éditions 1966.
- Poèmes et Venise sauvée, Lettre de Paul Valéry*, seria „Espoir”, Paris, Gallimard 1968.

*Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression*, Paris, Gallimard 1955, wydanie internetowe w: Collection „Les auteur(e)s classiques”, [online], [dostęp 02.10.1010], dostępne w Internecie, [http://classiques.uqac.ca/classiques/weil\\_simone/weil\\_simone.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/weil_simone/weil_simone.html)

*La source grecque*, Paris, seria „Espoir”, Gallimard 1953.

*Sur la science*, seria „Espoir”, Paris, Gallimard 1966, wydanie internetowe w: Collection „Les auteur(e)s classiques”, [online], [dostęp 02.10.1010], dostępne w Internecie, [http://classiques.uqac.ca/classiques/weil\\_simone/weil\\_simone.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/weil_simone/weil_simone.html)

### **Dzieła zebrane**

*Œuvres* (sélection), édition établie sous la direction de Florence de Lussy, coll. „Quarto”, Paris, Gallimard 1999.

*Œuvres complètes*, édition publiée sous la direction d'André A. Devaux et de Florence de Lussy, Paris, NRF, Gallimard 1988 (planowanych jest 17 woluminów, wydano 10).

### **Tłumaczenia polskie**

*Dzieła*, tłum. Małgorzata Frankiewicz i inni, red. Florence de Lussy, Poznań, Brama – Książnica Włoczęgów i Uczonych 2004.

*Myśli*, tłum. Aleksandra Olędzka-Frybesowa, Warszawa, PAX 1985.

*Pisma londyńskie i ostatnie listy*, tłum. Maria i Jacek Plecińscy, Poznań, Brama – Książnica Włoczęgów i Uczonych 1994.

*Szaleństwo miłości. Intuicje przedchrześcijańskie*, tłum. Maria E. Plecińska, Poznań, Brama – Książnica Włoczęgów i Uczonych 1993.

*Świadomość nadprzyrodzona, wybór myśli*, tłum. Aleksandra Olędzka-Frybesowa, Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX 1996.

*Wenecja ocalona. Tragedia w trzech aktach*, tłum. Adam Wodnicki, red. Agnieszka Sabor, Kraków, Wydawnictwo Austeria 2007.

*Wybór pism*, tłum. i red. Czesław Miłosz, Kraków, Znak 1991.

*Zakorzenie i inne fragmenty. Wybór pism*, red. Andrzej Wielowieyski, Kraków, Znak 1961.

### **Poszczególne dzieła wykorzystane w tekście**

*Autobiografia duchowa* znana jako:

*Autobiografia duchowa*, w: *Zakorzenie i inne...*, s. 69–86;

*List do o. Perrin. Autobiografia duchowa wraz z ostatnimi myślami*, w: *Dzieła*, s. 689–703;

*List pożegnalny do ojca J.M. Perrin, Dominikanina*, 1942, w: *Wybór pism*, s. 29–47;

*Drugi list. Ostatnie myśli, Casablanka*, 26 maja 1942, w: *Dzieła*, s. 704–710.

*Dziennik fabryczny* (fragmenty), w: *Zakorzenie i inne...*, s. 14–26.

*Kilka przemyśleń dotyczących pojęcia wartości*, w: *Dzieła*, s. 97–103.

*List do Jeana Wahla, październik* 1942, w: *Dzieła*, s. 881–886.

*Listy do Maurice'a Schumana*, w: *Pisma londyńskie* s. 150–171.

*Rozważania o dobrym użytkowaniu studiów szkolnych w miłości do Boga*, w: *Wybór pism*, s. 48–56.

*Uwagi o dobrym użytkowaniu nauki szkolnej z punktu widzenia miłości Boga*, w: *Zakorzenie i inne ...*, s. 87–95.

*Zakorzenie, niepełne tłumaczenie*, w: *Zakorzenie i inne ...*, s. 176–315.

*Zakorzenie*, w: *Dzieła*, s. 929–1103.

*Z doświadczeń życia fabrycznego*, w: *Dzieła*, s. 163–178.

*Z doświadczeń życia fabrycznego*, w: *Zakorzenie i inne ...*, s. 33–53.

## Opracowania

Andic Martin, *Introduction*, w: Henry Le Roy Finch, *Simone Weil and the intellect of grace* New York, Continuum 1999, s. 1–10.

Bell Richard H., *Simone Weil: the way of justice as compassion*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers 1998.

Bieńkowska Ewa, *Spór o dziedzictwo europejskie. Między świętym a świeckim*, Warszawa, Wydawnictwo W.A.B. 1999; pierwodruk „Znak” nr 11, 1994, s. 11–17.

Bolewski Jacek, *Uwaga – radykalizm Simone Weil*, w: tenże, *Nic jak Bóg. Postacie iluminacji Wschodu i Zachodu*, Warszawa, Wydawnictwo Pusty Obłok 1993, s. 134–148.

Cabaud Meaney Marie, *Simone Weil's Apologetic Use of literature. Her Christological Interpretations of Ancient Greek Texts*, Oxford University Press 2007.

Cacciari Massimo, *Platonisme et Gnose. Fragment sur Simone Weil*, [online], [dostęp 15.02.2010], dostępne w WWW, <http://www.lyber-eclat.net/lyber/cacciari/dran/7weil.html>

Eliot Thomas S., „Przedmowa” do „Zakorzenia” Simone Weil, „Przegląd Powszechny”, nr 10, 2004, s. 76–82.

Felicka Małgorzata, *Szukając języka wolności. Simone Weil o spisku przeciwko chrześcijaństwu*, „Więź” nr 3, 2006.

Finch Henry Leroy, *Simone Weil and the intellect of grace*, New York, Continuum 1999.

Fiori Gabriella, *Kobieta absolutna*, tłum. Monika Szewc, Poznań, W drodze 2008.

Kotkowska Elżbieta, *Nacjonalizm jako wykorzenie, według myśli Simone Weil (1909–1943)*, w: *Kulturowe determinanty nacjonalizmu*, red. Marek Jeziński, Toruń UMK 2008, s. 214–224.

Kotkowska Elżbieta, *Podstawy sprzeciwu wobec form wykluczenia społecznego według Simone Weil*, w: *Spoleczeństwo i Kościół. Państwo i Kościół wobec aktualnych form wykluczenia i marginalizacji ludzi*, red. Józef Baniak, Poznań, WT UAM, t. 3, 2006, s. 199–211.

Kotkowska Elżbieta, *Simone Weil's questions about God*, w: *Phenomena of Crisis. The Paschal Dimension of Suffering*, red. tenże i inni, seria Maneat Quaestio, Poznań, WT UAM 2006, s. 85–102.

Kotkowska Elżbieta, „Tak trzeba” – analiza egzystencjalnego wyboru ku śmierci Dietricha Bonhoeffera i Pawła Florenskiego w perspektywie filozofii Simone Weil, w: *Filozofia a śmierć*, red. Marek Wójtowicz, Witold Kania, Katowice, wydawnictwo FHU Kopalnia Skarbów 2007, s. 147–160.

Kozłowska Justyna, *Naznaczeni świętością – Thomas S. Eliot czyta Simone Weil*, „Przegląd Powszechny”, nr 10, 2004, s. 83–98.

Lussy Florence de, *Wprowadzenie*, w: Simone Weil, *Dzieła*, tłum. Małgorzata Frankiewicz, Poznań, Brama – Książnica Włoczęgów i Uczonych 2004.

- Miłosz Czesław, *Wyznania tłumacza*, w: *Simone Weil. Wybór pism*, Kraków, Znak 1991.
- Miszak Andrzej, *Czy rzeczywistość chodzi nam o prawdę? Krytyka nowożytnej nauki i poznania w „Zakorzeniu” Simone Weil*, w: *Tezeusz*, [online], [dostęp 25.11.2009], dostępne w WWW, <http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=1414>
- Nadana Katarzyna, *Wobec skandalu cierpienia. Polemika Józefa Czapskiego z Simone Weil*, „Znak” nr 6, 1997, s. 69–82.
- Naud André, *Les dogmes et le respect de l’intelligence: plaidoyer inspiré par Simone Weil*, Québec, Saint-Laurent, Fides 2002.
- Perrin Joseph-Marie, *Odpowiedź ojca Perrin na pożegnalny list Simone Weil*, tłum. Paweł Lisicki, „Znak”, nr 8 1992, s. 86–100.
- Perrin Joseph-Marie, Thibon Gustave, *Simone Weil as we knew her*, London, Routledge & Kegan Paul 2003.
- Persona e impersonale: la questione antropologica in Simone Weil*, red. Giulia Paola Di Nicola; Attilio Danese, Soveria Mannelli, Rubbettino 2009.
- Pétrément Simone, *La vie de Simone Weil*, t. 1 i 2, Paris, Fayard 1973.
- Piccard Eulalie, *Simone Weil: essai biographique et critique*, Paris, Presses Universitaires de France 1960.
- Piotrowski Antoni, *Znak czasu, któremu na imię Simone Weil*, „W drodze”, nr 3, 1978, s. 42–51.
- Przybylska Nelli, *L’ascèse de la parole dans les écrits de Simone Weil*, Poznań, Instytut Filologii Romańskiej UAM 2009, na prawach maszynopisu.
- Rębilas Krzysztof, *Bóg w filozofii Simone Weil*, Kraków, Wydział Filozoficzny UJ 1997, na prawach maszynopisu.
- Rosiński Tomek, *Platonizm Simone Weil*, Warszawa, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego 2003.
- Sławek Tadeusz, *Wiewiórka w klatce. W 60. rocznicę śmierci Simone Weil*, „Tygodnik Powszechny”, nr 35, 2003, s. 8–9.
- Tomczak Patrycja, *Le paradoxe du mystère, le mystère du paradoxe. Sur le discours religieux de Simone Weil*, Poznań, Instytut Filologii Romańskiej UAM 1999, na prawach maszynopisu.
- Tomczak Patrycja, *Na progu Kościoła. Simone Weil i chrześcijaństwo*, w: „Piwnica duchowa”, z cyklu *Wielcy Mistycy: Simone Weil; wprowadzenie, wybór tekstów i opracowanie kalendarium*, Poznań, OO. Karmelici Bosi 2006, s. 2–6, 26–28.
- Tomczak Patrycja, *Simone Weil czyta Biblię, czyli z dziejów delirium hermeneutycznego*, w: *Hermeneutyka i literatura – ku nowej koiné*, red. Katarzyna Kuczyńska-Koschany, Michał Januszkiewicz, Poznań, Wydawnictwo „Poznańskie Studia Polonistyczne” 2006, s. 193–207.

## Literatura pomocnicza

### Teologia

- Afanasjew Mikołaj, *Kościół Ducha Świętego*, tłum. Henryk Paprocki, Białystok, Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Polsce 2002.
- Anderwald Andrzej, *Teolog a scientific community. Wzajemne odniesienia, przyczyny*, w: *Ja – wspólnota. Perspektywa teologii fundamentalnej*, red. Elżbieta Kotkowska, Jarosław Moskałyk, Poznań, Wydawnictwo Naukowe UAM 2009, s. 131–149.



- Arnobiusz Starszy, *Adversus Gentes*, II, 4, PL 5; [online], [dostęp 30.08.2010], dostępne w WWW, [http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z\\_0200-0300\\_\\_Arnobius\\_Afrus\\_Disputationum\\_Adversus\\_Gentes\\_LT.doc.html](http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0200-0300__Arnobius_Afrus_Disputationum_Adversus_Gentes_LT.doc.html)
- Augustyn Józef, *Ćwiczenia duchowne szkołą życia wewnętrznego* [online], [dostęp 22.01.2009], dostępne w Internecie, <http://rekolekcje.zycie-duchowe.pl/index.php/cwiczenia-duchowne-szkola-zycia-wewnetrznego.html>
- Balthasar Hans Urs von, *Teologia misterium paschalnego*, Kraków, WAM 2001.
- Balthasar Hans Urs von, *Teologia*, t. 1, *Prawda świata*, Kraków, WAM 2005.
- Bartnik Czesław, *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej 1982.
- Berger Klaus, *Po co Jezus umarł na krzyżu*, tłum. Eliza Pieciul, Poznań, W drodze 2004.
- Bober Andrzej, *Antologia patrystyczna*, Kraków, WAM 1965.
- Bolewski Jacek, „Atom–mistyka” Wenera Heisenberga, w: tenże, *Nic jak Bóg. Postacie iluminacji Wschodu i Zachodu*, Warszawa, Wydawnictwo Pusty Obłok 1993, s. 149–160.
- Bolewski Jacek, *Nie bać się nieba. Intuicje maryjne – do przemyślenia*, Kraków, WAM 1994.
- Barreau Hervé, *O zasadzie antropicznej. Kosmos i człowiek*, Communio Kolekcja, t. 4, Poznań – Warszawa 1989, s. 129–131.
- Charpentier Étienne, *Czytając Nowy Testament*, Włocławek, Włocławskie Wydawnictwo Diecezjalne 1992.
- Chrześcijaństwo jutra: materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej, Lublin 18–21 września 2001*, red. Marian Rusecki i inni, Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL 2001.
- Crouzel Henri, *Orygenes*, tłum. Janusz Margański, Kraków, Homini 2004.
- Częsz Bogdan, *Związek Ducha Świętego z Kościołem w ujęciu świętego Ireneusza i w interpretacji montanistycznej*, Poznań, WT UAM 1991
- Daniélou Jean, *Origène*, Paris, Palatine/La Table ronde 1948.
- Daniélou Jean, *Platonisme et théologie mystique; essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Paris, Aubier, Éditions Montaigne 1944.
- Daniélou Jean, *Teologia judeochrześcijańska. Historia doktryn chrześcijańskich przed Soborem Nicejskim*, Kraków, WAM 2002.
- Daniel-Rops, *Kościół pierwszych wieków*, Warszawa, PAX 1968.
- Dekert Tomasz, *Teoria rekapitulacji Ireneusza z Lyonu w świetle starożytnych koncepcji na temat Adama*, Kraków WAM 2007.
- Dupuis Jacques, *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, tłum. Stanisław Obirek, Kraków 2003, WAM 2003.
- Dzidek Tadeusz, *Mistrzowie teologii. Prezentacja – antologia tekstów – dyskusja*, współpraca: Ewa Hop OSC, Aleksander Horowski OFM Cap, Marek Kita, Piotr Sikora, Kraków, Wydawnictwo M 1998; (frag.); materiał wybrany dla Opoki jest częścią większej całości, obejmującej autorów aż do współczesności, [online], [dostępne 31.12.2009], dostępne w WWW, <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TD/mistrzowie/mistrzowie.html>
- Dzidek Tadeusz, *Teologia jako estetyka w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, w: *Świadek Chrystusowych cierpień* (1 P 5, 1), *prace dedykowane profesorowi Adamowi Kubisiowi*, red. Józef Morawa, Kraków WN PAT 2004.

- Euzebiusz z Cezarei, *Praeparationis Evangelicae* vol. 1, libri I-X, vol. 2, libri XI-XV, red. Wilhelm Dindorf, Lipsiae, B.G. Teubner 1867.
- Fłorenski Paweł, *Filar i podpora prawdy. Próba teodycei prawosławnej w dwunastu listach*, tłum. Jacek Chmielewski, Warszawa, Wydawnictwo KR 2009.
- Gerken Aleksander, *Teologia Eucharystii*, tłum. Stanisław Szczyborski, Warszawa, PAX 1977.
- Grzegorz z Nyssy, *Alegoryczne objaśnienie żywota Mojżesza*, w: *Św. Grzegorz z Nyssy. Wybór pism*, tłum. Tadeusz Sinko, Warszawa, PAX 1963, s. 36-46;
- Grzegorz z Nyssy, *Życie Mojżesza*, tłum. Stanisław Kalinkowski, seria Źródła Myśli Teologicznej, Kraków, WAM 2009.
- Hebblethwaite Peter, *The Year of Three Popes*, London, Collins 1978.
- Hebblethwaite Peter, Hebblethwaite Margaret, *John XXII: pope of the century*, London, New York, Continuum 2000.
- Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* 4.37, w: *Ojcowie dzisiaj czytani (rozdział: Stare prawo wolności człowieka)*, wstęp i tłum. J. Słomka, Łódź 1995.
- Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, t. 7, PG, Paris, Migne 1882.
- Ireneusz z Lyonu, *Bóg w Ciele i Krwi*, tłum. Wincenty Myszor, wybór tekstów Hans Urs von Balthasar, Kraków 2001
- Ireneusz z Lyonu, *Chwałą Boga żyjący człowiek*, tłum. Wincenty Myszor, wybór i oprac. Jean Comby, Donna Singels, „Żywa Wiara”, Paryż, Kijów, Kraków, Cerf - Kairos, Wydawnictwo M - Znak 1999.
- Ireneusz z Lyonu, *Epideixis*, t. 62, SCh, Paris, Éditions du Cerf 1959.
- Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostoelskiej*, tłum. Wincenty Myszor, ŹMT Kraków, WAM 1997.
- Jan Paweł II, *Kościół. Katechezy Ojca świętego Jana Pawła II*, Kraków-Ząbki, Wydawnictwo M - Apostolicum 1999, s. 336-338.
- Ja - wspólnota. Perspektywa teologii fundamentalnej*, red. Elżbieta Kotkowska, Jarosław Moskałyk, Poznań, Wydawnictwo Naukowe UAM 2009.
- Jüngel Eberhard, *Gott als Geheimnis der Welt: zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen, Mohr Siebeck 2001.
- Justyn Męczennik, *Apologia I; II*, w: *Pierwsi apologety greccy* (Kwadratus; Arystydes z Aten; Aryston z Pella; Justyn Męczennik; Tacjan Syryjczyk; Milicjades; Apolinary z Hierapolis; Teofil z Antiochii; Hermiasz), tłum., wstęp i komentarz: Leszek Misiarczyk, opracowanie: Józef Naumowicz, Kraków, Wydawnictwo „M”, BOK 24 2004, s. 207-284.
- Justyn Męczennik, *Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. Arkadiusz Lisiecki, POK 4, Poznań, Księgarnia Uniwersytecka 1926.
- Kamykowski Łukasz, *Dialog według Biblii. Wstęp do poszukiwań*, Kraków, Wydawnictwo Naukowe PAT 2008.
- Kasper Walter, *Bóg Jezusa Chrystusa*, tłum. Jan Tyrawa, Wrocław, Wrocławska Księgarnia Archidiecezjalna TUM 1996.
- Kasper Walter, *Jezus Chrystus*, tłum. Bernard Białecki, Warszawa, PAX 1983.
- Kelly John N.D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. Julia Mrukówna, Warszawa, PAX 1988, s. 86-89.
- Kiermacz Maja, *Koncepcja Objawienia w pismach Geralda O'Collinsa*, Lublin 1995, na prawach maszynopisu.

- Kotkowska Elżbieta, *Całość i τέλος pamięci Kościoła*, w: *Dialog u progu Auschwitz*, t. 2, *Perspektywy teologii po Auschwitz*, red. Manfred Deselaers, Biblioteka Centrum Dialogu i Modlitwy w Oświęcimiu, t. 9, Biblioteka Teologii Fundamentalnej, t. 4, Centrum Dialogu i Modlitwy, Kraków – Oświęcim, Wydawnictwo UNUM 2010, s. 131–146.
- Kotkowska Elżbieta, *Dostrzegać niestworzoną miłość poprzez Prawdę, Dobro i Piękno w rozproszonym świecie, według Pawła Florenskiego*, „Poznańskie Studia Teologiczne”, t. 23, Poznań, WT UAM 2009, s. 125–143.
- Elżbieta Kotkowska, *Kościół jako zwołanie Boże* (קהל el -לא להק, ἐκκλησία τοῦ Θεου), „Studia Bydgoskie” nr 1, 2007, s. 193–206.
- Kotkowska Elżbieta, *Logos jako zasada wszechświata*, w: *Logos i mythos w kulturze XX wieku*, pod red. Seweryny Wysłouch, Bogumiły Kaniewskiej, Moniki Brzostowicz-Klajn, seria: Biblioteka Literacka „Poznańskich Studiów Polonistycznych”, t. 35, Wydawnictwo Poznańskie Studia Polonistyczne, Poznań 2003, s. 11–21.
- Kotkowska Elżbieta, *Nauczanie św. Grzegorza z Nyssy o Wszchemocy Bożej na podstawie IN ILLUD: TUNC IPSE FILIUS*, „Vox Patrum”, t. 47, nr 24, 2004, Lublin 2005, s. 511–525.
- Kotkowska Elżbieta, *Przemiany w rozumieniu przymiotu Bożej sprawiedliwości w czasie chrystianizacji plemion germańskich – materiał dyskusyjny*, w: *Czy piekło jest puste? Apokatastaza – Biblia, filozofia, teologia*, Theologica Wratislaviensia t. 4, red. Jacek T. Zieliński, Wrocław, Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna 2009, s. 61–72.
- Kotkowska Elżbieta, *Teologia łaski i wolności w nauczaniu św. Grzegorza z Nyssy*, w: *Teologia Patrystyczna*, t. 3, red. Bogdan Czesz, WT UAM, Poznań 2006, s. 143–160.
- Kotkowska Elżbieta, *Teologia pomiędzy wiedzą a mądrością*, w: *Wstęp do teologii. Materiały do ćwiczeń*, red. tenże, Poznań, WT UAM 2007, s. 51–59.
- Kotkowska Elżbieta, *Wolność, postuszeństwo, odpowiedzialność wobec radykalnej deinstytucjonalizacji pierwiastka religijnego*, w: *Wolność w epoce poszukiwań*, red. Marek Szulakiewicz, Zbigniew Karpus, Toruń, Wydawnictwo UMK 2007, s. 277–292.
- Kotkowska Elżbieta, *Zwrot ku doświadczeniu w teologii XX w.*, w: *Wstęp do teologii. Materiały do ćwiczeń*, red. tenże, Poznań, WT UAM 2007, s. 11–22.
- Kowalczyk Marian, *Traktat o stworzeniu*, t. 6, Warszawa, Biblioteka „Więzi” 2007.
- Księga Początku*, rozmowa na temat żydowskiego tłumaczenia Księgi Bereszit z udziałem: Andrzeja Borowskiego, Janusza Daneckiego, Ireneusza Kani, o. Jana A. Kłoczowskiego, Czesława Miłosza, rabina Sachy Pecarica i Jana Woleńskiego, „Znak” z. 6, 2002, s. 109–123.
- Ladaria Luis F., *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, tłum. Arkadiusz Baron, seria „Myśl teologiczna”, t. 16, Kraków, WAM 1997.
- Ledwoń Ireneusz S., „... i nie ma w żadnym innym zbawienia”. *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*, Lublin, WT KUL JP II 2006.
- Leśniewski Krzysztof, *Adam – Christ Typology in St. Irenaeus of Lyons*, „Roczniki Teologiczne” z. 7/41, 1994, s. 63–75.
- Liszka Piotr, *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną*, Warszawa, Wydawnictwo Misjonarzy Klaretynów 1992.
- Lohfink Gerhard, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła?*, tłum. Eliza Pieciul-Karmińska, Poznań, W drodze 2005.
- Lohfink Gerhard, *Ostatni dzień Jezusa, co się stało w Wielki Piątek*, tłum. Eliza Pieciul-Karmińska, Poznań 2006.

- Loyola Ignacy, *Autobiografia. Wstęp*, Henryk Fros, tłum. Mieczysław Bednarz, Kraków, WAM 1993.
- Łącki Paweł, *Ecclesiae in et ex Ecclesia. Waltera Kaspera i Josepha Ratzingera dyskusja o Kościele*, w: *Prawda – Zaufanie – Wspólnota*, red. Elżbieta Kotkowska, Małgorzata Wiertlewska, Poznań, WT UAM 2006, s. 197–240.
- Łoski Władimir, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, tłum. Maria Sczaniecka, Warszawa, PAX 1989.
- Maloney George A., *Chrystus kosmiczny, od Pawła do Teilharda*, tłum. Tadeusz Mieszkowski, Warszawa, PAX 1986.
- Michalski Marian, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, z. 1, Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej 1969.
- Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, tłum. Ireneusz Kania, Kraków, Znak 1997.
- Misiarczyk Leszek, *Wstęp*, w: *Pierwsi apologety greccy* (Kwadratus; Arystydes z Aten; Aryston z Pella; Justyn Męczennik; Tacjan Syryjczyk; Milicjades; Apolinary z Hierapolis; Teofil z Antiochii; Hermiasz); tłum., wstęp i komentarz: tenże, opracowanie: Józef Naumowicz, Kraków, Wydawnictwo „M”, BOK 24 2004, s. 161–206.
- Moskal Piotr, *Doświadczenie religijne*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu [online], [dostęp 15.01.2010], dostępne w Internecie, <http://ptta.pl/pef/pdf/d/doswiadczeniereligijne.pdf>
- Muratore Saturnino, *Prawda*, w: *Encyklopedia chrześcijaństwa. Historia, współczesność, 2000 lat nadziei*, Kielce, Jedność 2000, s. 590–591.
- Myszor Wincenty, *Wprowadzenie*, w: Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostoelskiej*, ŻMT Kraków, WAM 1997.
- Myśków Józef, *Zagadnienia apologetyczne*, Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej 1986.
- Naumowicz Józef, *Wcielenie Boga i zbawienie człowieka*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, nr 13, 2000, s. 17–30.
- Orbe Antonio, *Antropología de San Ireneo*, Madrit, Editorial católica 1969.
- Pannenberg Wolfhart, *The Doctrine of Creation and Modern Science*, „Zygon” vol. 23, issue 1, 1988, s. 3–21.
- Phenomena of Crisis. The Paschal Dimension of Suffering*, red. Elżbieta Kotkowska, Grażyna Piskorz, Krystyna Retecka, Tomasz Węclawski, Małgorzata Wiertlewska, seria *Ma-neat Quaestio*, Poznań, WT UAM 2006.
- Pietras Henryk, *By nie milczeć o Bogu. Zarys teologii Ojców Kościoła*, Kraków, WAM 1991.
- Pietras Henryk, *Pierwszy grzech ludzi według św. Ireneusza, (AdvHaer V, 23, 1–2)*, w: *Grzech pierwotny*, red. tenże, Kraków, WAM 1999, s. 25–39.
- Pietras Henryk, *Początki teologii Kościoła*, Kraków, WAM 2000.
- Pietras Henryk, *Wprowadzenie. Początki teologii Ducha Świętego*, w: Św. Atanazy Wielki, *Listy do Serapiona*, Kraków, WAM 1996, s. 35–46.
- Piórkowski Dariusz, *Głos czasu głosem Boga*, [online], [dostęp 14.02.2010], dostępne w WWW, <http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=870>
- Podstawy wiary. Teologia*, Communio–kolekcja, tłum. zbiorowe, red. Lucjan Balter i inni, Poznań, Pallotinum 1991.
- Popławski Jacek, *Ontologiczne podstawy ontologii paschalnej. Studium filozoficzno-teologiczne*, Poznań, WT UAM 2003.

- Prawda – Zaufanie – Wspólnota. Wokół książki „Powiedzcie prawdę” Tomasza Węclawskiego*, red. Małgorzata Wiertelwska, Elżbieta Kotkowska, seria *Maneat Quaestio*, Poznań, WT UAM 2006.
- Quasten Johannes, *The Golden Age of Greek Patristic Literature from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon*, t. III, Utrecht – Antwerpia 1960.
- Rahner Karl, *Doświadczenia katolickiego teologa*, w: *Praeceptores. Teologia i teologowie języka niemieckiego*, red. Eligiusz Piotrowski, Tomasz Węclawski, Poznań, Wydawnictwo Poznańskie 2005, s. 222–233; publikowany również w: „Znak” nr 2, 1992, s. 72–82.
- Rahner Karl, *Pisma wybrane*, tłum. Grzegorz. Bubel, t. 1, Kraków, WAM 2005.
- Rahner Karl, *Podstawowy wykład wiary*, tłum. Tadeusz Mieszkowski, Warszawa, PAX 1987.
- Ricoeur Paul, *Czas i opowieść*, t. 5, *Czas opowiadany*, Kraków, Wydawnictwo UJ 2008.
- Ritschl Dietrich, *Zur Logik der Theologie: kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*, München, Chr. Kaiser 1984.
- Rusecki Marian, *Traktat o Objawieniu*, Kraków, Dehon 2007.
- Rusecki Marian, *Traktat o religii*, Warszawa, Verbinum 2007.
- Sabor Agnieszka, *Ryzyko stworzenia. Czy Bóg naprawdę jest wszechmocny? – trzy eseje Hansa Jonasa*. TP, nr 20, 2003, [online], [dostęp 27.08.2010], dostępne w WWW, <http://www.tygodnik.com.pl/ksiazki/20/ksiazki06.php>
- Schwarz Hans, *Holy Spirit*, w: *Encyclopedia of Science and Religion*, red. Ray Abruzzi and Michael J. McGandy, wydawnictwo Macmillan-Thomson Gale, 2003, eNotes.com. 2006. [online], [dostępne 05.01.2010], dostępne w WWW, <http://www.enotes.com/science-religion-encyclopedia/holy-spirit>
- Scola Angelo, *Osoba ludzka, antropologia teologiczna*, tłum. Lucjan Balter, t. 15, seria AMATEKA, Poznań, Pallottinum 2005.
- Sesboüé Bernard, *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Historia formuły i problemy interpretacyjne*, tłum. Agnieszka Kuryś, Poznań, W drodze 2007.
- Seweryniak Henryk, *Apologia pokolenia JP II*, Płock, Płocki Instytut Wydawniczy 2006.
- Solarz Franciszek, *Sobór Watykański II a religie niechrześcijańskie. Rozwój refleksji teologicznej nad stosunkiem Kościoła do religii niechrześcijańskich w dokumentach Soboru Watykańskiego II*, Kraków, „DRUKMAR” 2005.
- Stanek Teresa, *Dzieje jako teofania. Wewnątrzbiblijna interpretacja i jej teologiczne konsekwencje*, Poznań, WT UAM 2005.
- Stanek Teresa, *Pamiętać, aby mieć przyszłość*, TP, nr 20, 2006, [online], [dostęp 31.07.2010], dostępne w WWW, <http://tygodnik2003-2007.onet.pl/1546,1333900,dzial.html>
- Stanek Teresa, *Rytuał – pamięć – wspólnota*, w: *Wstęp do teologii. Materiały do ćwiczeń*, red. Elżbieta Kotkowska, Poznań, WT UAM 2007, s. 23–34.
- Stanek Teresa, *The Failure and Suffering of God*, w: *Phenomena of Crisis. The Paschal Dimension of Suffering*, red. Elżbieta Kotkowska i inni, seria *Maneat Quaestio*, Poznań, WT UAM 2006, s. 269–289.
- Stein Edyta, *O zagadnieniu wczucia*, tłum. Danuta Gierulanka, Jerzy F. Gierula, Kraków, Znak 1988.
- Szmulewicz Henryk, *Eschatologiczny wymiar „głębokiej wspólnoty losu” świata materialnego i człowieka*, w: *Początek świata – Biblia a nauka*, red. Michał Heller, Michał Drożdż, Tarnów, Biblos 1998.

- Szulc Franciszek, *Struktura teologii judeochrześcijańskiej*, Kraków, WAM 2005.
- Teologia fundamentalna. Objawienie i Chrystus*, t. 3, red. Tadeusz Dzidek, Łukasz Kamykowski, Adam Kubiś, Kraków, WN PAT 1999.
- Teologia znaków czasu. Dogmatycy wobec polskiego „dziś” Kościoła*, red. Krzysztof Gózdź, Krzysztof Michalczak, Poznań, WT UAM 2008.
- Tora Pardes Lauder, Księga pierwsza, Bereszit*, red. Sacha Pecaric, Kraków, Fundacja Ronald S. Laudera 2001.
- Veuthey Leon, *Jan Duns Szkot. Myśl teologiczna*, tłum. Mieczysław Kaczyński, Niepokalanów, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów 1988.
- Waldenfels Hans, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, tłum. Antoni Paciorek, Katowice, Księgarnia św. Jacka 1993.
- Wencel Korneliusz T., *Traktat o człowieku*, t. 5, Warszawa, Biblioteka „Więzi” 2007.
- Węclawski Tomasz, *Gdzie jest Bóg? Małe wprowadzenie do teologii dla tych, którzy nie boją się myśleć*, Poznań, WT UAM 2002.
- Węclawski Tomasz, *Królowanie Boga. Dwa objaśnienia wyznania wiary Kościoła*, Poznań, WT UAM 2003.
- Węclawski Tomasz, *Królowanie Boga. Trzy objaśnienia wyznania wiary Kościoła*, Poznań, WT UAM 2004.
- Węclawski Tomasz, *Teologia łaski i wolności. W poszukiwaniu zasady dziejów zbawienia*, „Tygodnik Powszechny”, nr 21, 2003, [online], [dostęp 31.07.2010], dostępne w WWW, <http://www2.tygodnik.com.pl/wydarzenia/dni-tischner/dni03.php>
- Winling Raymond, *Teologia współczesna, 1945–1980*, tłum. Krystyna Kisielewska-Sławińska, Kraków, Znak 1990.

#### Inne nauki

- Barker Eileen, *Nowe ruchy religijne*, tłum. Tomasz Kunz, Kraków, Zakład Wydawniczy „NOMOS” 2002.
- Beckett Samuel, *Czekając na Godota*, tłum. Waleria Szydłowska, Warszawa, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne 2000.
- Berger Peter, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, tłum. Włodzimierz Kurdziel, Kraków, Zakład Wydawniczy „NOMOS” 2005.
- Białynicki-Birula Andrzej S., *Bourbaki a sprawa Polska*, „Wiadomości matematyczne” nr 11, 2004, [online], [dostęp 22.11.2009], dostępne w Internecie, [http://main3.amu.edu.pl/~wiadmat/169-174\\_abb\\_wm40.pdf](http://main3.amu.edu.pl/~wiadmat/169-174_abb_wm40.pdf)
- Borges Jorge Luis, *Alef*, tłum. Zofia Chądzyńska, Andrzej Sobol-Jurczykowski, Warszawa, Czytelnik 1972.
- Boruta Tadeusz, *Szkota patrzenia. Obrazowanie święt kościelnych w dziełach wielkich mistrzów*, Kielce, Jedność 2003.
- Butt Trevor, *George Kelly: The Psychology of Personal Constructs*, Basingstoke, [England], New York, Palgrave Macmillan 2008.
- Carter Rita, *Tajemniczy świat umysłu*, tłum. Bogdan Kamiński, Poznań, Oficyna Wydawnicza „Atena” 1999.

- Casanova José, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. Tomasz Kunz, Kraków, Zakład Wydawniczy „NOMOS” 2005.
- Charles Taylor, *Oblicza religii dzisiaj*, tłum. Andrzej Lipszyc, Łukasz Tischner, Kraków, Znak 2002.
- Guitton Jean, *Sens czasu ludzkiego*, tłum. Wanda Sukiennicka, Warszawa, PAX 1999.
- Heller Michał, *Filozofia przyrody. Zarys historyczny*, Kraków, Znak 2004.
- Hervieu-Léger Danièle, *Religia jako pamięć*, tłum. Magdalena Bielawska, Kraków, Zakład Wydawniczy „NOMOS” 1999.
- Jonas Hans, *Idea Boga po Auschwitz*, tłum. Grzegorz Sowiński, Kraków, Wydawnictwo Znak 2003.
- Kelly George, *A Theory of Personality; the Psychology of Personal Constructs*, New York, Norton 1963.
- Lederman Leon, Teresi Dick, *Boska Cząstka. Jeśli Wszechświat jest odpowiedzią, jak brzmi pytanie?*, Warszawa, Prószyński i S-ka 1996.
- Le Goff Jacques, *Historia i pamięć*, tłum. Anna Gronowska, Joanna Stryczyk, Warszawa, Wydawnictwo UW 2007.
- Lewis Clive S., *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*, tłum. Witold Ostrowski, Warszawa, PAX 1986.
- Luckmann Thomas, *Niewidzialna religia, problem religii we współczesnym społeczeństwie*, tłum. Łucjan Bluszcz, wstęp Hubert Knoblauch, Kraków 1996.
- Maruszewski Tomasz, *Psychologia poznania. Sposoby rozumienia siebie i świata*, Gdańsk, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne 2001.
- Nauka polska, badania naukowe* (SYNABA), [online], [dostęp 02.12.2009], dostępne w Internecie, [http://nauka-polska.pl/shtml/raporty/raporty\\_badania.shtml](http://nauka-polska.pl/shtml/raporty/raporty_badania.shtml)
- Novalis, [Georg Philipp Friedrich Freiherr von Hardenberg], *Blüthenstaub* 1, w: *Athenaeum* 1, Berlin 1798, s. 70; [online], [dostęp 18.02.2010], dostępne w WWW, <http://www.lyrik.ch/lyrik/spur3/novalis/novalis3.htm>
- Pareto Vilfredo, *Uczucia i działania: fragmenty socjologiczne*, tłum. Monika Dobrowolska, Magdalena Rozpędowska i Anna Zinserling, wybór, wstęp i red. naukowa Andrzej Kojder, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 1994.
- Pascal Blaise, *Myśli*, tłum. Tadeusz Żeleński [Boy], Warszawa, PAX 1968.
- Patočka Jan, *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, tłum. Andrzej Piotrowski i inni, Warszawa, Fundacja Aletheia 1998.
- Pawelec Andrzej, *Zarys czołoci*, „Znak” z. 3, 2005, wersja [online], [dostęp 25.07.2010], dostępne w WWW, <http://www.miesiecznik.znak.com.pl/archiwum/2005.html>
- Platon, *Państwo*, księga VI-VII, tłum. Władysław Witwicki, Warszawa, PWN 1958.
- Plotyn, *Enneady*, tłum. pol. Adam Krokiewicz, t. 1, 2, Warszawa, PWN 1959.
- Pomian Krzysztof, *Historia, nauka wobec pamięci*, Lublin, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej 2006.
- Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, red. Barbara Skarga i inni, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 1994.
- Reale Giovanni, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, *Platon i Arystoteles*, tłum. Edward Iwo Zieliński, Lublin 1996.
- Rentgenografia strukturalna*, w: *Wikipedia*, [online], [dostęp 26.12.2009], dostępne w Internecie, [http://pl.wikipedia.org/wiki/Rentgenografia\\_strukturalna](http://pl.wikipedia.org/wiki/Rentgenografia_strukturalna)

- Ricoeur Paul, *O sobie samym jako o innym*, Warszawa, PWN 2005.
- Scott Robert Falcon, *Ostatnia wyprawa Scotta*, tłum. Ignacy Bukowski, Warszawa, Sport i Turystyka 1960.
- Silberstein Jil, *Józef Czapski: tumult i olśnienia*, tłum. Anna Kominiak-Michalska, Warszawa, Noir sur Blanc 2004.
- Souvarine Boris, *Staline, aperçu historique du bolchévisme*, Paris, Ed. Champ Libre 1977.
- Sparty Andrzej, *Dzieje filozofii starożytności chrześcijańskiej i średniowiecza*, Poznań, WT UAM 1992.
- Spear-Swerling Louise, Sternberg Robert J., *Jak nauczyć dzieci myślenia*, tłum. Olga i Wojciech Kubiński, Gdańsk, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne 2003.
- Stocki Ryszard, *Współczesne techniki zarządzania. Podręcznik dla organizacji służebnych*, Kraków, Stowarzyszenie Chrześcijańskich Dzieł Wychowania 1995.
- Stocki Ryszard, *Zarządzanie dobrami*, Kraków, WAM 2003.
- Stróżewski Władysław, *Ontologia*, Kraków, Wydawnictwa Areus-Znak 2004.
- Tatarkiewicz Władysław, *Historia filozofii. Filozofia starożytna i średniowieczna*, t. 1, Warszawa, PWN 1968.
- Tilliette Xavier, *Chrystus filozofów. Prolegomena do chrystologii filozoficznej*, tłum. Arkadiusz Ziernicki, Kraków, Znak 1996.
- Utajone poznanie. Poznawcza psychologia nieświadomości*, red. Geoffrey Underwood, tłum. Robert Balas, Aleksandra Słabosz, Gdańsk, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne 2004.
- William James, *The varieties of religious experience: a study in human nature*, 1902 [online], [dostęp 2007-11-19] dostępne w WWW, <http://www.des.emory.edu/mfp/james.html>. <http://human-nature.com/reason/>
- Wojtkowski Łukasz, *Futbol – tożsamość i nacjonalizm*, w: *Kulturowe determinanty nacjonalizmu*, red. Marek Jeziński, Toruń UMK 2008, s. 112-129.
- Wójcik Antoni, *Czy w niebie będą komputery?* w: *Prawda – Zaufanie – Wspólnota. Wokół książki „Powiedźcie prawdę” Tomasza Węclawskiego*, red. Małgorzata Wiertlewska, Elżbieta Kotkowska, seria Maneat Quaestio, Poznań, WT UAM 2006, s. 73-82.
- Wójtowicz Krzysztof, *Dowód matematyczny z punktu widzenia formalizmu matematycznego*, cz. 1 i 2, „Roczniki Filozoficzne”, nr 2, 2007, s. 123-138, 139-153.
- Wróblewski Andrzej Kajetan, *Historia fizyki*, Warszawa, PWN 2006.
- Zadanie, metoda, rozwiązanie. Techniki twórczego myślenia*, zbiór 1, 2, 3, red. Andrzej Góralski, Warszawa, PWN 1977, 1978, 1980.
- Żmudziński Wojciech, *Metodologia uczenia się. Materiały dla nauczycieli szkół średnich*, cz. 1, Poznań, Księgarnia św. Wojciecha 2001.

## Dodatek

### Dzieła Simone Weil tłumaczone na język polski dostępne w Internecie

- Dzieła Simone Weil zamieszczone w: *Tezeusz* [online], [dostępne 29.12.2009], dostępne w WWW, <http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=3279>, lub dostępne jako link w dziale *Religia*, w: dz. cyt., <http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=105> – *Autobiografia duchowa*, <http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=742>



- *Baśń Grimma o sześciu łabędziach*, <http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=4735>
- *Brama*, <http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=4734>
- *Czas 1929*, <http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=3645>
- *Czy Europa ma bić się za Czechosłowację?*,  
<http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=4745>
- *Formy nieświadomionej miłości Boga (I)*  
<http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=3324>
- *Formy nieświadomionej miłości Boga (II)*  
<http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=3327>
- *Formy nieświadomionej miłości Boga (III)*  
<http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=3376>
- *Formy nieświadomionej miłości Boga (IV)*  
<http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=3405>
- *Formy nieświadomionej miłości Boga (V)*  
<http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=3468>
- *Iliada, czyli poematy siły*, <http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=4743>
- *Kilka przemyśleń dotyczących pojęcia wartości*,  
<http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=4764>
- *Korespondencja Simone i Andrego Weilów*,  
<http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=4740>
- *List do Antonia Atarsa*, <http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=4737>
- *List do Georges'a Bernanosa*, <http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=3581>
- *List do Huguette Baur*, <http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=4727>
- *List do Jeana Wahla*, <http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=4725>
- *List do Joë Bousqueta*, <http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=4736>
- *List do pewnego inżyniera, dyrektora fabryki*,  
<http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=4762>
- *List do pewnego zakonnika*, <http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=4723>
- *List do Xaviera Vallata*, <http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=4726>
- *Listy do Augustea Detoefu i Renego Belina*,  
<http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=4760>
- *Listy do Jeana Posternaka*, <http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=4739>
- *Na czym polega płynące z Langwedocji natchnienie?*,  
<http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=3275>
- *Nie rozpoczynamy znowu Wojny Trojańskiej*,  
<http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=4747>
- *Nowe dane dotyczące problemu koloni we Francuskim Imperium*,  
<http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=4756>
- *O próbie kształcenia proletariatu*, <http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=4763>
- *O sprzecznościach marksizmu*, <http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=3481>
- *Odpowiedź na pytanie Alaina*, <http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=4748>
- *Przemyślenia dotyczące pojęcia wartości*,  
<http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=4764>
- *Przemyślenia na temat przyczyn wolności i ucisku w społeczeństwie (I)*  
<http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=3506>

- *Przemyślenia na temat przyczyn wolności i ucisku w społeczeństwie (II)*  
<http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=3516>
- *Przemyślenia na temat przyczyn wolności i ucisku w społeczeństwie (III)*  
<http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=3534>
- *Przemyślenia na temat przyczyn wolności i ucisku w społeczeństwie (IV)*  
<http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=3548>
- *Przemyślenia na temat wojny*, <http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=4749>
- *Przemyślenia podsumowujące*, <http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=4744>
- *Przemyślenia w związku z teorią kwantów*,  
<http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=3617>
- *Rozważania na temat posłuszeństwa i wolności*,  
<http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=4746>
- *Rozważania o dobrym użytku studiów szkolnych w miłości do Boga*,  
<http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=359>
- *W sprawie „Jednego, Obowiązkowego, Apolitycznego” Ruchu Związkowego*,  
<http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=4759>
- *W sprawie kwestii kolonialnej i jej związku z przeznaczeniem francuskiego narodu*,  
<http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=4759>
- *Wprowadzenie do „Wiedzy i spostrzegania u Kartezjusza”*,  
<http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=3665>
- *Wybór greckich tekstów przeznaczony dla Joë Bousqueta*,  
<http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=4738>
- *Wybór myśli*, <http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=744>
- *Życie i strajk hutników*, <http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=4761>

#### **Opracowania dostępne w Internecie (pl.)**

- Komentarze*, [online], [dostępne 29.12.2009], dostępne w WWW <http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=4721>
- Levinas Emmanuel, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie* [online], [dostępne 27.12.2009], dostępne w WWW, <http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=743>
- Lussy Florence de, *Wprowadzenie*, w: *Tezeusz*, [online], [dostęp 22.11.2009], dostępne w WWW, <http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=4765>
- Miłosz Czesław, *Simone Weil, jej życie*, [fragmenty], [online], [dostępne 27.12.2009], dostępne w WWW, <http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=1924>
- Portrety*, [online], [dostępne 29.12.2009], dostępne w WWW <http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=4722>

# **Towards the Integral Method in Fundamental Theology**

## **Procedures of Constructing Interdisciplinary Activities**

### **in the Search of *locorum theologicorum*.**

#### **Application and Verification on the Example of Life and Works of Simone Weil**

---

---

#### Summary

This work was created to address the recognized need of projecting new cognitive formulations in theology, which contain reference to theological fields and other sciences in the same degree. An attempt was undertaken to construct investigative procedures which can be the starting point towards the creation of a full integral method in fundamental theology. Hence the title of the work: *Towards the Integral Method in Fundamental Theology*. Building new principles of the investigative activity is always connected with the constructional stage and verifying stage of prepared tools which is articulated in the subtitles: *Procedures of Constructing Interdisciplinary Actions in the Search of locorum theologicorum. Application and Verification on the Example of Life and Works of Simone Weil*. By this fact itself the work consists of two parts. The aim of the first part is to explain how to construct the investigations in search of new *locorum theologicorum*. The second part is of a verifying character. The developed research tools were applied to answer the question: Can the life and work of the French thinker, Simone Weil become a source for theological opinions created today?

In the presented work the construction of an integral approach to the exploration of new research or reinterpretation of already identified common theological topics are quite closely linked. The main aim of the work is connected with describing the works which raise the probability of obtaining new contents and conclusions. That is why the focus is on explaining the procedures for exploration, verification and possible research applications to recognizing the contemporary *locorum theologicorum*. What is most important in this work is the way of arriving at definite results and the outcome of these activities is recognized only at the stage of verification of designed research tools.

Part one of this work focuses on the development of general principles of thinking in the framework of fundamental theology. Construction of the research tools began through the recognizing and presentation of the deepest foundations and roots which are applied to the description of the principles of developing and preparing operational activities in our investigations. The definition of these principles is related to the introduction of new way of depiction of the research problems through the so-called

system thinking. It also allows for the inclusion into the process of justification of the obtained results, the so-called explanation besides the argumentation and translation. Thanks to this we get the bold hypothesis, which takes into account in the same degree the revelation of God and the addressee thereof, with full relation to earthly realities. A holistic formulation of the problems allowed us also to portray continuously new aspects of the created integral method in this model. The construction of the model of an integral method of fundamental theology began by developing the principles of depicting the reality of the Revelation in the objective aspect. The historical-salvific method and the theological doctrines of Saint Irenaeus of Lugdunum and Saint Justin the Martyr were included in model under construction, named «ecclesial space». In the next step, the subjective aspect of recognizing the Revelation was undertaken, connecting the conceptions of Umberto Eco, Gerald O'Collins and Paul Ricoeur. The model of a theological interpretation of human experience described as «open work» was thus developed. The models are in mutual relations and constitute a new model of an integral approach to God's revelation. The model allows for a precise qualification of the conditions of recognizing some human activity as *locus theologicus*, retaining appropriate relationship to the Revelation, interpreted in the community of the Church and achieving the currently possible degree of objectivization. The second part of the dissertation contains verifications of the developed research tools, in accordance with the requirements of any scientific inquiry. The life and work of Simone Weil is presented in four research perspectives. The first is formulated from the point of view of «the work-author of the work» relationship, the next introduces additional references connected with «the work-audience of the work» relationships. The third aspect concentrates on possible readings of the theological contents of Simone Weil's works on the basis of «the work-researcher of the work» relationship.

The concluding part presents the conditions of verification of established criteria for recognizing the thinking and concepts of Simone Weil, as a *locus theologicus*. The orientation of her life and works towards the eschatological dimension of theology appears to be the basic verifying criterion.

*Elżbieta Kotkowska*