

Przegląd Religioznawczy 1 (279)/2021

The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

www.journal.ptr.edu.pl

MAREK SZULAKIEWICZ

Uniwersytet Mikołaja Kopernika

Wydział Filozofii i Nauk Społecznych

e-mail: mszulak@umk.pl

ORCID: 0000-0003-4987-2603

DOI: 10.34813/ptr1.2021.12

Religia jako warunek metafizycznej otwartości? Religijne podstawy otwartego świata

Religion as a condition of metaphysical openness?
Religious foundations of the open world

Abstract. Emphasizing the thoughts of E. Cioran, who points out that only a religious man can properly grasp the nature of being, the article addresses the issue of metaphysical openness. Firstly, it considers what the metaphysical idea of openness is, and how it relates to religion. The second point of analysis is whether acceptance of the existence of God (Transcendence) can be combined with the idea of an open world? The third notion is whether man and culture, deprived of religious experiences, are actually threatened with closing the world and living only in *hic et nunc*? In the religious sense, openness must be considered twofold. On the one hand, it is looking towards another dimension of reality, on the other hand, it is openness to the depths of man himself. In reference to human life, such openness signifies that it cannot be reduced to a biological dimension demarcated by birth and death. Man is always something more. When it comes to values, it turns out that they cannot be reduced to our will and creativity, because there is something more to them. Religious openness prevents the reduction of the world to something singular and universal, and prevents us from becoming stuck in the world and in ourselves.

Keywords: religion, openness, culture, reductionism

Trzeba być człowiekiem bardzo religijnym, aby móc z przekonaniem wypowiadać słowo *być*. Trzeba wierzyć, ażeby móc zwyczajnie powiedzieć o jakimś przedmiocie czy osobie, że *jest* (Cioran, 2006, s. 62).

Trudno oczekiwać, by powyższe słowa rumuńskiego myśliciela były (w jego przypadku) jakąś apoteozą religii i religijności. Wydaje się, że w swoim myśleniu nie miał on żadnych złudzeń co do religii: z łatwością poddawał ją krytyce i włączał do źródeł nihilizmu i cynizmu. A jednak jest to sąd, który każe dostrzegać u niego resztki myślenia metafizycznego i jakąś próbę przecięcia tak często ukazywanego chaosu i beznadziei. Idąc tropem tych zdań, trzeba zapytać o to, co jest takiego w religii, że właśnie dzięki niej człowiek z przekonaniem może wypowiadać słowo „być”? Co jest w niej tak ważnego, że dzięki niej okazuje się, iż świat odzyskuje swoje „jest”? To tylko niektóre pytania wyznaczające kontekst myśli Emila Ciorana i stanowiące ważny element zrozumienia współczesnych losów religii i naszego świata. Stają się one szczególnie ważne wtedy, gdy ona sama wydaje się nie odgrywać już w społeczeństwach kultury Zachodu takiej roli, jaką dostrzegano jeszcze w niedawnej przeszłości. Można powiedzieć, że jeśli współcześnie jest ona postrzegana jako coś przypadkowego i zbędnego, to – idąc za myślą Ciorana – człowiek nie potrafi już ani wypowiadać słowa „być”, ani też rozumieć tego, co znaczy „jest”. Co prawda jest on nadal nazywany *homo religiosus* (Pannenberg, 1999, s. 15), jednak nie wykorzystuje już religii w tym metafizycznym sensie, staje się ona co najwyżej ortopraksją, zaangażowaną tylko w służbę moralności, pokoju, sprawiedliwości, ochrony słabych i świata (Ratzinger, 2004, s. 96). W sposób wyraźny religia traci w życiu człowieka i kultury charakter czegoś naturalnego i zrozumiałego, a wzmacnia się jej niepewność i konieczność obrony bądź usprawiedliwienia swego istnienia.

Rumuński myśliciel odsłania zatem dwie możliwości ujawnienia bytu, które związane są z religią: pierwszą, w której (właśnie dzięki religii) świat zostaje otwarty na wymiar transcendentny i nadprzyrodzony, i da się tu z przekonaniem wypowiadać słowa „być” i „jest”; drugą, w której – po utracie doświadczenia religijnego – nie jesteśmy już w stanie właściwie ujawnić istnienia (w jego byciu) i żyjemy tylko w ramach samowystarczalnego i immanentnego świata. Utrata religii jest tu tożsama z utratą otwartości i zamknięciem do świata *hic et nunc*. Religia wydaje się zatem spełniać ważną funkcję otwierającą, chronić przed materializacją świata i degradacją człowieka. Czy tak jednak jest? Czy te intuicje, obecne w myśli Ciorana, rzeczywiście pozwalają tak łączyć religię i świat, że jej obecność ubogaca i otwiera, a jej brak zamienia świat w Weberowską „stalową skorupę” (*stalhartes Gehäuse*) (Weber, 2016, s. 171)? Te pytania są szczególnie ważne w kulturze współczesnej. Formułując je, nie mamy

oczywiście na uwadze prawdziwości (lub fałszywości) religii bądź konkretnych doktryn religijnych, lecz jej sens, czyli to, co znaczy ona dla ludzi, którzy wierzą. Ale również to, co znaczy ona dla kultur, które nie lękają się jej obecności. Nie chodzi zatem o treści konkretnych religii, lecz o warunki i sposoby ich doświadczania. Należy zatem rozważyć, na czym polega metafizyczna idea otwartości i jej związek z religią, a także przyjrzeć się temu, czy akceptacja istnienia Boga (Transcendencji) da się połączyć z ideą otwartego świata. Na koniec należy też zwrócić uwagę na to, czy człowiek i kultura, pozbawieni doświadczenia religijnego, zostają zagrożeni zamknięciem świata i życiem tylko w *hic et nunc*. Religia jest bowiem zawsze wpisana w rzeczywistość kultury i mówiąc o niej, mówi się też o kulturze, w jakiej żyjemy.

Metafizyczna otwartość

Jacques Derrida podczas „rozmów na Capri” o religii sformułował ważne dwuczęściowe pytanie: co czyni religia i co my z nią dzisiaj czynimy? (Derrida, 1999, s. 7–8). Przyglądając się temu pytaniu i biorąc pod uwagę współczesne zainteresowanie religią, łatwo dostrzec, że z rozważań religioznawczych często umyka pierwszy człon tego pytania (co czyni ona sama?) na rzecz zaakcentowania członu drugiego (co my z nią czynimy?) albo też: co się z nią dzisiaj dzieje? Ten pierwszy problem pojawia się co najwyżej wraz z pytaniem o dobro i przekaz nauczania moralnego. Często też mówiąc o ludziach wierzących, ma się na uwadze jedynie ich związek z dobrem i moralnością¹. Religia wydaje się tu tylko pomocą w tym, aby człowiek dobrze żył: czyni ludzi dobrymi i pełni funkcję pocieszycielki w trudnych chwilach życia. Wbrew temu jednak wiara religijna pierwotnie związana jest z metafizyką, a dopiero wtórnie z moralnością. Dlatego pytanie o to, co czyni ona sama, nie powinno być ograniczane do wąskiego wymiaru troski o dobre życie. W postępowaniu takim zbyt łatwo redukuje się religię do faktu psychologicznego, socjologicznego czy kulturowego. Można powiedzieć nawet, że ograniczenie jej do tego wymiaru jest jednym z powodów jej dzisiejszej eliminacji z kultury. Łatwo bowiem wykazać (również w praktyce), że nie jest konieczne bycie religijnym, aby troszczyć się o dobro.

Roli religii w kulturze (co ona czyni?) nie należy poszukiwać w poszczególnych aspektach jej doktryny, lecz w rezultatach działania. Wiara, obecna w doświadczeniu religijnym, dotyczy nie tego, co jest, lecz tego, czego się spodziewamy, i jako taka właśnie czyni coś ze światem: otwiera go ku czemuś innemu. Religia jest zatem specyficznym odczytywaniem świata przez czło-

¹ Silnie obecny jest on np. w języku niemieckim (a przez to w protestantyzmie), w którym słowo „wierzyć” (*glauben*) wywodzi się ze słowa „dobry” (*liob*).

wieka i siebie w tym świecie. Otwiera na to, co jest inaczej (niż świat), inne (niż rzeczywistość) i gdzie indziej (niż tu i teraz). W tym otwarciu tworzy i podtrzymuje takie idee, w których człowiek zasługuje na lepszy los i kiedyś te aspiracje zostaną spełnione. „Akt religijny – podkreślał Louis Dupré – nie jest prostym doświadczeniem, lecz skomplikowanym ruchem, za pomocą którego umysł odkrywa nową rzeczywistość. Chociaż leży ona poza tym, co zjawiskowe, i jest mu przeciwstawna, ostatecznie integruje wszelką rzeczywistość w wyższej syntezie” (Dupré, 2003, s. 14–15). Można oczywiście zastanawiać się nad tym, czym jest to „inaczej, inne i gdzie indziej”. I można traktować to wszystko jako jedyną prawdziwą rzeczywistość. Wszystkie te problemy znajdują – tak czy inaczej – rozwiązanie w konkretnych religiach. Istotniejsze jednak niż one jest to, co dzieje się ze światem, gdy uwzględnione zostaje owo „inne i gdzie indziej”.

Ku światu religii (w różnych postaciach) zwracają się najczęściej ludzie, którzy uświadamiają sobie zanurzenie w świecie skończonym i którzy poszukują nieskończoności. Nie może być wiary w wyższy i niewidzialny porządek, gdyby nie udało się odrzucić przekonania, że człowiek (i świat) pozostają zawsze zamknięci do tu i teraz, w tym się wypełniają i tacy powinni pozostać (James, 2011, s. 57). Człowiek religijny potrzebuje idei otwartego świata i nie jest w stanie przyjąć, że świat jest zamknięty i nie ma nic innego poza tym, co dzieje się tu i teraz. I odwrotnie: jeśli człowiek uznał, że wszystko, co nieznanne, może (teraz lub kiedyś) być sprowadzone do tego, co znane, jeśli razem z tym nie jest w stanie wykraczać ponad skończoność w nieskończoną tajemnicę, to z pewnością nie będzie on człowiekiem religijnym. To bowiem, czym w ogóle jest świat, najlepiej poznajemy nie wtedy, gdy gubimy się w *hic et nunc*, gdy absolutyzujemy siebie i swój świat, lecz wtedy, gdy uczymy się przekraczać rzeczywistość i zwracać się do doświadczeń wyższego rzędu². W rozwijającym się dzisiaj nowym paradygmacie wszechświata kreatywnego (Artigas, 2017, s. 182) jeszcze mocniej ukazuje się, że to właśnie religia może pełnić funkcję zachowania i troski o otwartość, w której świat i nasze życie przedstawiają się jako elementy większej całości. Z drugiej strony, każda próba przekonywania, że wszystko nie może być inne niż jest, gdyż jest tylko to i nic więcej, oznacza zamykanie świata. Neguje otwartość ten, kto uznaje, że wszystko już wiadomo, a zwłaszcza to, że panują tu tylko materialne determinizmy. Dlatego religia, otwierając rzeczywistość, nie pozwala jednocześnie na utknięcie w „tu i teraz”. Na pytanie zatem, co czyni ona sama, można odpowiedzieć, że otwiera rzeczywistość i troszczy się o zachowanie otwartego świata. „Religia – wskazuje Robert Spaemann – wzmacnia doświadczenie przygodności. Rzeczywistość

² Tak postępujemy np. przy tworzeniu definicji i konieczności uwzględnienia wyższego rodzaju (*genus proximum*), lecz jest tak również przy próbie rozumienia świata.

świata jako całości jest dla niej swoistą tajemnicą, przedmiotem nieustannego zadziwienia – czy to w sensie podziwu, czy to w sensie skargi” (Spaemann, 2009, s. 208). Odwołując się do terminu Ludwiga Wittgensteina „ogarniające tło” (*überkommene Hintergrund*) (Wittgenstein, 1970, s. 12), można też powiedzieć, że religia stwarza takie unikalne tło rozumienia świata, w którym należy go pozostawić otwartym i uznać, że musi być coś więcej i jakoś inaczej. Rudolf Bultmann tak właśnie określa wiarę religijną: oznacza ona konieczność otwarcia się na przyszłość („Und eben das heißt «Glaube»: sich frei der Zukunft öffnen”) (Bultmann, 1948, s. 29).

Stąd religijne sposoby myślenia i formy życia oddziałują na wszystkie elementy istnienia. Religijne otwarcie należy rozumieć podwójnie. Z jednej strony jest to skierowanie na inny wymiar rzeczywistości, z drugiej zaś – otwarcie w głąb samego człowieka. Można powiedzieć, że w tym religijnym otwarciu idea nieskończoności i „innego” nachodzi człowieka w codziennym doświadczaniu świata. Na przykład w odniesieniu do ludzkiego życia taka otwartość oznacza, że nie da się go zredukować do wymiaru biologicznego, wyznaczonego narodzinami i śmiercią. Człowiek to zawsze coś więcej. W odniesieniu do wartości okazuje się, że nie da się ich zredukować do naszej woli, twórczości i do dóbr, gdyż są one czymś więcej. Jednak najmocniej ową otwartość i anty-redukcjonizm można dostrzec w metafizyce. Religijna otwartość uniemożliwia redukcję świata do czegoś jednego i uniwersalnego oraz chroni przed tym, abyśmy nie utknęli w świecie i w sobie. I jeśli tak łatwo dokonana została symbioza między metafizyką a religią wraz z hellenizacją chrześcijaństwa (Habermas, 2003, s. 259), to przyczyn tego można poszukiwać w takim samym rozszczeniu pierwszej i drugiej. Co prawda religia nie jest metafizyką i elementy poznawczo-racjonalne nie są w niej najważniejsze. I tak samo metafizyka nie jest religią, gdyż źródła doświadczenia religijnego tkwią głębiej niż wszelkie pytania, dowody i metafizyczne rozumowania³. Zarówno jednak religia, jak i metafizyka walczą o tę samą sprawę: jest nią uniemożliwienie redukcjonizmu⁴ i zamknięcia świata do Toż-samego (Lévinas, 1994). Jeśli nie rozumie się religijnej otwartości w kategoriach metafizycznych, ale uzasadnia się jej istnienie czynnikami socjopsychologicznymi bądź moralnymi, to nie sposób zrozumieć problemów współczesnej kultury, w której idea otwartego świata przysłonięta zostaje ponownym gnostyckim jego „zaczarowaniem”. To znaczy zamiast religijnego otwierania rzeczywistości ku innym wymiarom istnienia samej tej rzeczywistości nadaje się nowy, duchowy charakter. W ten sposób za

³ „Dla metafizyka – pisał Max Scheler – kwestia zbawienia pozostaje wtórna; dla człowieka religii wtórne jest poznanie bytu absolutnie rzeczywistego” (Scheler, 1995, s. 61).

⁴ Słowo „redukcjonizm” pochodzi z łacińskiego *re-duco*, co oznacza: prowadzenie na powrót do punktu wyjścia, upraszczanie.

religię zaczyna uchodzić zespół przeżyć panteistycznych, skierowanych bardziej w stronę komfortu psychicznego człowieka niż otwierania rzeczywistości. Taka swoista resakralizacja świata (Knoblauch, 2009, s. 31) nie wydaje się dalszym rozwojem religii, lecz powrotem do form wcześniejszych, przedreligijnych i mitycznych, oraz akcentowaniem bezosobowej jedności człowieka ze światem.

Religia i otwarty świat

Chociaż w filozofii coraz częściej mówi się o potrzebie odnowy metafizyki, to dość powszechne wśród współczesnych filozofów jest przekonanie, że religia nie wnosi niczego nowego w kwestii myślenia bytu (Gabriel, 2015). Najczęściej jednak to „nowe” jest rozumiane jako dodatkowa wiedza, której człowiek nie może zyskać na drodze doświadczenia religijnego: religia jest poza wiedzą. Jej teoretyczna przydatność zostaje w ten sposób zanegowana, a rozum nie może z nią wiązać żadnych oczekiwań. Jednak doświadczenie religijne – jeśli nawet nie dodaje nowej wiedzy na temat bytu – ujawnia jego głębszy wymiar – możliwość źródłowej prezentacji istnienia i nowe horyzonty. Religia jest bowiem szczególnym sposobem doświadczenia świata i postępowania w nim. Można powiedzieć, że stanowi doświadczenie pierwotne i jako taka otwiera na sens rzeczywistości i na „więcej” w byciu świata. Można to dostrzec już w doświadczeniu transcendencji, czy też obecności Boga. Człowiek religijny ujmuje Boga jako dodatkowe istnienie, rzeczywistość transcendentną, to znaczy całkowicie różną od tego wszystkiego, co jest światem. „Bóg – pisał Alfred N. Whitehead – jest zwierciadłem ukazującym przed każdym stworzeniem jego wielkość” (Whitehead, 1997, s. 125). Bez względu na to, czy Boga nazwie się Ojcem, Allahem, Jahwe, Brahmaną, Pierwszą Przyczyną czy Najwyższym Bytem, wszędzie tam mówi się coś ważnego o świecie, a sam człowiek nie może zostać wobec tego neutralny czy obojętny. Jeśli bierze się pod uwagę Boga, czyli „inaczej, inne i gdzie indziej”, to człowiek, świat, kultura nie są Bogiem, nie są tym „inaczej”. W doświadczeniu Boga, czy też otwarciu na Boga, byt ujawnia swój relacyjny charakter, zawierając w sobie ukierunkowanie w stronę tego, czego tu nie ma, a co jest możliwe. Wszystko to oznacza, że rzeczywistość odczuwana jest inaczej w otwierającym doświadczeniu religijnym niż np. w doświadczeniu naukowym. To ostatnie ma skłonność do wypierania innych reakcji i innych sposobów bycia. Jest ono myśleniem redukcjonistycznym (Szulakiewicz, 2012, s. 38). Inaczej jest, gdy religia zachęca do pozostawiania świata otwartym. Wtedy zawieszają się przekonania, że wszystko musi być właśnie tak i tylko tak. Aby zatem w pełni wykorzystać ukierunkowanie ku Bogu, człowiek musi otworzyć swój świat, czyli uwolnić się od ograniczania (zamykania) go do

przedmiotowości i materialności. Może on jednak zignorować takie religijne otwarcie i poświęcić się tylko temu światu w relacji uprzedmiotowiającej rzeczywistość. Świat uprzedmiotowiony staje się wtedy światem dla mnie i nie ma w nim miejsca ani na Boga, ani na religię. Staje się on światem zamkniętym. „Im głębiej człowiek drąży badawczo świat – pisał Karl Rahner – tym częściej się natyka na świat właśnie i tylko na świat” (Rahner, 1983, s. 67). Otwarcie ku Bogu zawsze oznaczało, że człowiek baczniejszą uwagę zwraca najpierw na samego siebie, później na innego i świat, aby w końcu odkryć, że wszystko to ma swoje źródło w Innym. Jednak ten Inny nie jest ograniczeniem i zamknięciem świata, lecz odwrotnie, jest nadzieją, że wszystko to może ujawniać nowy wymiar istnienia. Takie odkrycie skończoności i słabości w świecie pobudza do jego przekroczenia i jeszcze pilniejszego szukania nieskończoności. Należy przyjrzeć się teraz temu otwarciu i relacji, która wiąże człowieka religijnego (wierzącego) z tym, co transcendentne. Czy ukierunkowanie na Boga da się jednak pogodzić z otwarciem świata?

Najpierw należy przypomnieć myśl, którą przed laty wyraził Rahner, zastanawiając się nad tym, co się stanie, gdy człowiek podejmie kiedyś próbę eliminacji ze swego życia i swego świata „słowa Bóg”. Gdy to się stanie, podkreślał ten uczeń Heideggera, wówczas człowiek „utknie w świecie i w sobie”, zacznie zajmować się szczegółami swego świata i „powróci do poziomu pomysłowego zwierzęcia” (Rahner, 1987, s. 45). Błędem byłoby oczywiście religijną troskę o otwartość świata utożsamiać z ucieczką od rzeczywistości, niechęcią do materii i odsuwaniem się od spraw świata. Chociaż oczywiście przyjmowane tu idee mogą doprowadzić do wyraźnego konfliktu na linii immanencji (doczesności) i transcendencji (innego wymiaru świata). W sposób skrajny rezultatem takiego konfliktu może być też odrzucenie i dewaluacja doczesności. Jednak taki sens religijnego otwierania świata łatwo przeradza się w konieczność stopniowego eliminowania religii, gdyż zamiast ochrony przed zamknięciem i materializacją prowadzi ona do zawężenia horyzontów i nietolerancji (Taylor, 2003, s. 24). W otwieraniu rzeczywistości chodzi bowiem o przekształcenie świata, czy też uformowanie go na nowo, a nie o odrzucenie. Dzieje się to przez ujawnienie (umożliwienie) myślenia alternatywnego, będącego poszukiwaniem innych rozwiązań niż te, które prezentuje świat ograniczony do tu i teraz. Trzeba podkreślić jednak, że ani transcendencji, ani też immanencji nie należy utożsamiać z terminami wskazującymi na położenie (gdzieś), lecz raczej z kierunkami życia i działania, w których człowiek może się poruszać. Uznanie transcendencji oznacza, że oprócz kierunku „w stronę immanencji, czyli świata tu i teraz” możliwy jest jeszcze inny kierunek – „w stronę transcendencji, czyli ku czemuś innemu”. Nie istnieje religia, w której nie byłoby poczucia transcendencji, czyli przekonania, że jest coś więcej niż tylko

mierzalny świat, poddany badaniu naukowemu (Dawkins, 2014, s. 58). Karl Jaspers wyraźnie ukazywał, że transcendencja uobecnia się wtedy, gdy świat przestaje się jawić jako to, co istnieje samo z siebie, co bytuje w sobie, co jest wieczne, lecz odbiera się go jako będący czymś jeszcze (Jaspers, 1991, s. 108). W tym sensie religia żyje z obecności tego, co nieobecne, i nie ma w sobie nic z zabójczego dla człowieka zamknięcia. Więcej nawet, otwiera ona człowieka na siebie i jego świat. Jednak samo uznanie transcendencji jako czegoś (kogoś), co wykracza poza rzeczywisty świat i codzienne doświadczenie, lub też jako tego, co skrywa się w świecie, oznacza nie tyle informację o niej samej, ile ważniejszą nawet informację o samym świecie. Ujawnia się bowiem wtedy, że doświadczalny świat wcale nie jest wszystkim i musi pozostawać otwarty „na coś innego”. Religia ukazuje, że nie jesteśmy w stanie zrozumieć naszej (i świata) skończoności, jeśli nie byłoby w nas nieskończoności. Można powiedzieć, że religia chroni nas przed tym, abyśmy nie utknęli w świecie.

Należy zatem podkreślić, że skierowanie ku Bogu oznacza metafizyczne otwieranie świata. I dzieje się to zarówno wtedy, gdy człowiek zwraca się ku Bogu-Początku (Stwórcy), jak i ku Bogu-Końca (Zbawienie). Ujawniająca się tu tajemnica, jako miejsce zapytywania, zawiesza możliwość zamknięcia świata, gdyż nigdy nie uzyskuje się odpowiedzi przez wskazanie na coś należącego do świata. Przekraczanie tego, co skończone, nie pozwala ograniczyć skończoności do tego, co tu i teraz. „Jeśli bowiem doświadczać oznacza obcować z pewną obecnością – stwierdza Karol Tarnowski – to doświadczenie religijne jest spotkaniem z nieobecnością: jest to, trzeba by powiedzieć, „obecność Nieobecności”, czyli tego, co w sposób radykalny przekracza wszystko, co może być dla nas obecne, ale także – przez zwykłe zaprzeczenie – nieobecne” (Tarnowski, 1994, s. 66).

Gdy zabraknie religijnej otwartości

Religia tworzy porządek, w którym człowiek zostaje postawiony wobec czegoś, czego nie może ująć i zrationalizować. Martin Heidegger podkreślał, że Dasein w nastroju otwiera się na świat, doświadczając w tym, „że” świat istnieje (Heidegger, 1994, s. 192). Inaczej jednak dzieje się w otwartości religijnej: tu nie chodzi o to, „że” świat w ogóle istnieje, lecz o „inne” świata, o to zatem, że świat jest jeszcze inny niż to wszystko, co jawi się w uprzedmiotowiającym oglądzie. W takiej postawie ujawnia się, że istnienie, byt, świat nie jest wcale przeszłością, lecz przyszłością. Powtórzyć trzeba: byt (i my również) jest zawsze bardziej tym, czym będzie, niż tym wszystkim, czym już zdarzyło mu się być i czym jest. Nie jest jednak dla nikogo zaskakujące, że stan współ-

czesnej kultury jest również rezultatem osłabienia skutków takiej religijnej otwartości, która wyznaczała ważną barierę przed redukcją świata. I mimo tego, że wiele wartości humanistycznych przy bliższym spojrzeniu okazuje się wartościami religijnymi, chrześcijańskimi, jedynie zlaicyzowanymi, znaturalizowanymi, zeświecczonymi (Löwith, 2002, s. 108), to raczej zapomina się o religijnym przekraczaniu rzeczywistości ku czemuś innemu. Efektem tego jest redukcjonizm metafizyczny i uznawanie istnienia tylko za to, czym jest w naszym postrzeżeniu. Zupełne odrzucenie takiej otwartości prowadzi w sposób logiczny nie tylko do całkowitej zgody na immanencję, lecz także do zamknięcia świata do tu i teraz. Często z lęku przed religijnym fundamentalizmem z centrum kultury słychać nawoływanie do tego, że religia, która otwiera świat, ma zamilknąć, zniknąć i zatrzeć nawet ślad swego istnienia. Otwieranie świata wydaje się niebezpieczne, korzystne zaś jest prowadzenie poszukiwań w obrębie ustalonych granic codzienności. Jednak niemożność otwarcia świata staje się antropologiczną i metafizyczną katastrofą. Bez religii nie może pojawić się afirmacja dla tego, co niewidzialne, świat zaczyna się zamykać, a sam człowiek próbuje wyeliminować wymiary duchowe i etyczne swego istnienia. Książkę Myszkin w *Idiocie* Fiodora Dostojewskiego wskazuje, że spotkał swego czasu uczonego ateistę i ucieszył się, że dowie się od niego czegoś istotnego. Tymczasem – mówi Dostojewski słowami Myszkina – „jakby wcale nie o tym mówił cały czas, i dlatego mnie właśnie uderzyło to, co i dawniej, ilekroć rozmawiałem z niewierzącymi albo czytałem takie książki; wciąż mi się wydawało, że i oni mówią, i w książkach piszą zupełnie jakby nie o tym, chociaż z pozoru wygląda, że o tym” (Dostojewski, 1961, s. 247).

Życie w świecie zamkniętym, który kieruje się tylko zasadami rozumu instrumentalnego, czyli uprzedmiotowienia i panowania, prowadzi do niezwykłego zubożenia rzeczywistości, kultury i istnienia człowieka. Zamknięty świat doprowadza do zafałszowania naszych dotychczasowych wartości, które stanowiły o istocie kultury. W zamkniętym świecie godność człowieka szybko przemienia się w egoizm, wolność w samowolę, równość w dominację mniejszości, demokracja w konformizm, prawda w ideologię, sprawiedliwość w układy, a solidarność w produktywność. Zaczyna dominować relatywizm i regresywne tworzenie potrzeb, w którym wyższe wypierane są przez niższe. To zerwanie z religią zaczynało się jako marzenie o całkowitej niezależności i emancypacji, jako wyniosłe, rewolucyjne zerwanie ze wszystkim, co otwiera człowieka na inny wymiar istnienia. Kończy się zaś uniżonym poddaniem się temu światu, jego metafizyczną dewaluacją i – jak mówił Abraham Joshua Heschel – „brakiem wrażliwości wobec tajemnicy” (Heschel, 2007, s. 194). W tym wszystkim okazuje się, że nie ma możliwości zbliżenia się do rzeczywistości w żaden inny sposób poza tym jedynym: instrumentalnym.

Od pewnego czasu człowiek wyraźnie dokonuje naturalistycznego zwrotu w rozumieniu siebie i świata. Polega on na tym, że świat i nasze zdolności poznawcze dostrzegamy tylko jako własności naturalne, które zamykają się w tej jednej materialnej, zreifikowanej rzeczywistości. Nie ma już ani innego wymiaru świata, ani tym samym konieczności ukazywania różnych wymiarów istnienia. Gdy zabrakło takiego myślenia – co dzieje się nawet wbrew fizyce kwantowej – a człowiek nie ma odwagi choćby na to, aby uchylić drzwi na coś innego, i pozostało tylko to, co ziemskie, przyrodzone, realne, wydawało się, że czeka nas idealny świat wyrastający z naszych działań. Było to jednak pierwsze zamknięcie, w którym zapragnęliśmy „pozostać tutaj” i niczym Faust ćwiczyć się w wołaniu: „chwilo, trwaj”, „niech tak będzie na zawsze”. Człowiek stał się całkowicie ziemski i skończony, stał się istotą zamkniętą w świecie i próbującą nad nim zapanować, zgodnie z zasadą, którą wyraził kiedyś Feliks Koneczny: gdy człowiek przestanie patrzeć w górę, bo nie ma na co, przestaje też iść pod górę (Koneczny, 2001, s. 14.). Zostaje tutaj, gdzie jest, i czyni to dla własnej wygody. W takim zamkniętym świecie zapragnął też stworzyć rzeczywistość zgodną ze swoimi pragnieniami. Jednak nie trzeba wielkich badań, aby dostrzec, że w metafizycznym zamknięciu nie poczuliśmy się wcale bardziej szczęśliwi. Religia troszczyła się o ważną ludzką potrzebę ucieczki przed skończonością i otwierała na inny, nieskończony wymiar istnienia. Potrafiła z jednej strony rozpoznać możliwość nieskończoności naszego istnienia, z drugiej zaś – uczyła pojednać się ze skończonością. Dalszym ciągiem religii jest duchowość, której nie da się bez niej osiągnąć. Zamknięcie się przed nią w klatce instrumentalnej racjonalności i w „tu i teraz” i wykluczanie jej z życia człowieka nie oznaczało wcale usunięcia tej potrzeby z naszego bytu. Wirus racjonalizacji wszystkiego, zanegowanie metafizycznej tajemnicy i zamknięcie do jedynego świata natury powoduje już stany chorobowe. Mówiąc metafizycznie, można wskazać, że zamiast uwolnienia duchowości zamykamy siebie w materialności i zatrzymujemy świat w rozwoju. Świat taki jest co prawda w ruchu, podlega zmianom, pojawiają się nowoczesne techniki, lecz w tym wszystkim nie ma rozwoju „dalej”, tylko unowocześnienie tego, co jest. Trzeba zapytać jednak o przyczynę. Dlaczego tak się dzieje, że okaleczamy siebie, stwarzając jednocześnie pozór pełni, bogactwa i spełnienia? Dlaczego wolimy świat zamknięty niż otwarty? Dlaczego, wreszcie, tak bardzo uczymy się wrastać w terażniejszość, ukrywając inne wymiary czasu?

Kultura, w której żyjemy, znalazła się w stanie choroby nie z powodu jakiegoś wroga zewnętrznego, lecz z powodu ułomności swoich własnych zalet: rzecz można, z powodu wewnętrznej infekcji. Wśród nich najważniejszy jest redukcjonizm jako takie stanowisko metafizyczne, w którym podejmuje się próby wyjaśnienia świata (istnienia, człowieka, samej kultury...) umniejszając

samo istnienie i nasze myślenie. W tym pierwszym (umniejszaniu istnienia) jest to redukcja świata do rzeczywistości fizycznej, człowieka tylko do cząstki świata przyrody, kultury tylko do sztuki opanowania teraźniejszości. W tym drugim (umniejszaniu myślenia) redukcjonizm uczy stosowania naszego myślenia tylko do świata zmysłowego. Oba kierunki redukcjonizmu bezpośrednio godzą w religijną otwartość. Wraz z takim myśleniem mamy do czynienia jednak nie tylko z umniejszaniem istnienia, ale także z zanegowaniem jego otwartości na to, co „więcej i dalej”; i redukowaniem do tego, co „tu i teraz”. Redukcjonizm przekreśla możliwość uznawania istnienia za otwarte ku czemuś innemu, zatrzymuje je w stanie statycznym i zamkniętym oraz neguje dalszy jego rozwój. Takie fałszywe myślenie metafizyczne oddziałuje na wszystkie wymiary naszego bytu, tworząc pozór izolowanej samowystarczalności i negując konieczność otwartości i wykraczania poza siebie. Jednak jeśli kultura rezygnuje z tego „więcej, dalej, inaczej” i – dodatkowo – nie pozwala na afirmację istnienia, to osłabia swoje moce i wcześniej czy później ulega poważnej infekcji. Wtargnięcie do naszego istnienia zamykającego redukcjonizmu prowadzi do infekcji w wielu obszarach, wywołując choroby. Nie są to tylko zakażenia miejscowe, lecz dotyczące – rzecz można – całego ustroju. „Projekt ludzkiego istnienia z właściwą mu przyswajającą interpretacją jest i pozostaje projektem otwartym – pisał niemiecki filozof Bernhard Welte – Od ludzi, których życie nie stanowi projektu otwartego, lecz raczej zamknięty, nie można oczekiwać, że zdobędą doświadczenie w poważnym i istotnym sensie” (Welte, 2000, s. 34). Taki redukcjonizm nie prowadzi dalej, lecz tylko powiększa zakres tego, co i tak już jest nasze, zdobyte i osiągnięte: można powiedzieć, że ta współczesna płatanina dróg zatrzymuje nas tu i teraz. Możemy stawać się już tylko bogatsi, lecz nie możemy stać się inni i nowi. Wielu ludzi czuje się spełnionymi, zrealizowanymi i oczekuje już tylko siódmego dnia wypoczynku: nie ma dla nich żadnego „dalej”; tracą swą otwartość nie tylko na drugiego człowieka, ale także na inny wymiar istnienia. Umacnia się w ten sposób swego rodzaju normatywne żądanie rezygnacji z poszukiwań i pójścia dalej na rzecz wielopostaciowej rozmaitości i zatrzymania tutaj.

Jednak eliminacja religijnej otwartości nie poprzestaje na umniejszeniu człowieka i ograniczeniu go do „tu i teraz”. Zmierza ona również do umniejszenia świata, redukując go do fizycznej rzeczywistości, gdyż tylko ona może być postrzegana przez zmysły i ujęta przez instrumentalny rozum. Coraz częściej uważa się, że jest tylko taki jeden świat, który jest zespołem nietrwałych, pozbawionych sensu faktów. Da on się też wyrazić przy pomocy jednego języka, jednego sposobu badań. Jedyne kompetencje do jego tłumaczenia mają zaś przyrodnicy. Taka materialistyczna strukturalizacja świata jest ograniczeniem jego wielopoziomowości i przede wszystkim zubożeniem. Jednowymiarowość

świata jest jednak nie tylko propagowana (czy nawet reklamowana) w granicach nauki, lecz wkracza także w codzienność życia naszej kultury. Dzieje się tak przez niedopuszczenie do poszerzania źródeł poznania i redukowanie ich do manipulowania rzeczami w świecie fizycznym. Można powiedzieć, że zamknęliśmy świat i straciliśmy orientację razem z usunięciem najważniejszej metafizycznej otwartości, jaka ujawniała się w religii. Wielu wydaje się, że gdy jest tylko *hic et nunc*, wszystko to tylko ludzkie, arcyłudzkie i wystarczy zadbać o dobre urządzenie się w świecie, bowiem taki jest sens naszego bytowania. Ale przede wszystkim zaczęliśmy postrzegać siebie wyłącznie z własnego miejsca, miejsca człowieka dzisiejszego, które sami sobie stworzyliśmy. Zredukowanie świata, usunięcie transcendencji zaowocowało (!) tym, że utknęliśmy w świecie, zastygliśmy w materialności przedmiotów, ogniskując uwagę na „tu i teraz” i sami sobie wyznaczając granice naszego bytu i naszych możliwości. Miotamy się w tym jak w klatce i trudno nam te granice przekroczyć, utraciliśmy świadomość naszej niesamowystarczalności, lecz wcale nie zyskaliśmy świadomości naszej wszechmocy (bo też i nie mogliśmy jej uzyskać). Religia była gwarancją tej niesamowystarczalności i metafizycznej otwartości nas i świata, mogliśmy dzięki temu nie tylko być w ruchu, ale także iść dalej. Dziś nie ma już żadnego dalej. Jest tylko „teraz i tutaj”. Poetycko wyraził to Tomáš Halik, stwierdzając, że Bóg uwalniał nas na trwale z tego, że to my/ja mógłbym być Bogiem” (Halik, 2007, s. 98).

Kultura stawia nas teraz w rzędzie świata uprzedmiotowionego lub sytuuje na jego peryferiach i nie może spełnić tej nadziei, którą chcielibyśmy w niej pokładać. Kultura, która zwraca (zawraca?) człowieka do siebie samego i do świata immanencji, która nadaje nam boski charakter albo/i która uprzedmiotowia i depersonalizuje, również w sposób fałszywy ukierunkowuje nasze życie i działanie. Zamiast orientacji otrzymujemy od niej dezorientację i z trudem już rozpoznajemy zwodnicze iluzje, w których zło pojawia się w postaci dobra, egoizm przybiera maski altruizmu, a uznawane kierunki życia przynoszą złudne zadowolenie. Słusznie stwierdzał Mikołaj Bierdajew: „Wszystko to, co jest względne i zostało przekształcone w to, co jest absolutne, wszystko to, co jest skończone i zostało przekształcone w to, co jest nieskończone, wszystko to, co należy do *profanum* i zostało przekształcone w *sacrum*, nabiera charakteru demonicznego” (Bierdajew, 2003, s. 179). W ten sposób zamiast przynosić pomoc w poszukiwaniu orientacji taka zdepersonalizowana i zamknięta kultura tworzy własne lęki, zmuszając człowieka do ciągłej ostrożności i walk z iluzjami. Trzeba podkreślić, że w tych zamknięciach i redukcjach we wskazanych tu obszarach istnienia nie chodzi wcale o to, aby usunąć to, co inne, lecz aby wszystko sprowadzić do jakiegoś jednego wymiaru: człowiek jest tym tutaj i niczym więcej, świat jest tylko materialny i nic więcej, kultura jest miejscem

przyjemności i nic więcej. Zwycięstwo tych działań zamknięcia (postawy redukcjonistycznej) osiąga się zatem wtedy, gdy zawęża się nasz horyzont poznawczy i sądzi, że świat, człowiek, kultura rzeczywiście są tylko „tym” i niczym więcej nie są i być nie mogą. My sami zaś (co najwyżej) możemy w tym zamkniętym (ograniczonym) świecie poprawiać, ulepszać to, co jest, lecz oczekiwanie czegoś innego nie ma sensu. Jak łatwo dostrzec, redukcjonizm sprzyja postępowi, doskonaleniu, poprawianiu, upiększaniu tego świata i nic więcej. Z kolei wszędzie tam, gdzie jesteśmy w stanie odkryć (i ocalić) inny wymiar istnienia, jego „jeszcze-nie” (Ernst Bloch), redukcjonizm ten zostaje umniejszony. Można powiedzieć, że w tej pierwszej postawie redukcjonizmu zafałszowuje się (ogranicza i zamyka) świat, człowieka i kulturę, w tej drugiej zaś – przywraca światu transcendencję, człowiekowi duchowość, a kulturze dążenie ku wartościom. Pierwsza jest postawą zatrzymującą w „tu i teraz”, i utrzymującą, że „to już wszystko”, druga zaś postawą otwierającą na transcendencję, podkreślającą obecność nieznanego i wskazującą, że zawsze jest więcej i inaczej. Należy podkreślić, że coraz częściej również z samej nauki płyną roszczenia o konieczności wyzwolenia jej z tego zamknięcia i narosłych od wieków dogmatycznych założeń (Sheldrake, 2015, s. 14).

Zakończenie

Religia nie jest ideologią, lecz aspektem ludzkiego doświadczenia, w którym uniemożliwiane są jego zamknięcia i ograniczenia. Na pytanie Derridy: „Co czyni religia?” można udzielić wielu odpowiedzi. Z równą łatwością takich odpowiedzi udzielają ludzie religijni, co niereligijni. Różnicą jest tylko kierunek: ci pierwsi wzorem Pascala wskazują wiele jej praktycznych funkcji, ci drudzy nie dostrzegają ani jednej takiej funkcji. Dla pierwszych jest ona przydatna (dla jednostek, społeczeństw, kultur), dla drugich odwrotnie: wszystko to byłoby lepsze bez religii. W obu jednak dostrzega się, że nie jest ona obojętna dla kultur i człowieka. Nie jest również obojętna pod względem metafizycznym. W przeszłości religia dokonała w kulturze czegoś niezwykle ważnego – pozbawiła mit iluzji, broniąc tego, że świat ma swój niemityczny wymiar. Dzisiaj – strzegąc otwartości świata – takiej iluzji pozbawia ona myślenie naukowe, które chce dokonać redukcji świata, ograniczyć go do jednego wymiaru i doprowadzić do niebezpiecznego opanowania rzeczywistości. I jak tam (w konfrontacji z mitem) religia pomagała przekroczyć złudne myślenie mityczne, nie niszcząc jego piękna, tak tu (w konfrontacji z naukowym redukcjonizmem) pomaga ocalić inny wymiar istnienia, nie negując prawdziwości poznania naukowego. Walka religii o otwartość świata i doświadczenia pomaga nauce w ujawnieniu jej ogra-

niczeń oraz pomaga uznać, że mierzalny świat fizyczny to nie wszystko. „Nie możemy zgłębić tajemnicy i obrócić jej w wiedzę – pisał Leszek Kołakowski – lecz ważne wiedzieć, że mamy z nią do czynienia” (Kołakowski, 1990, s. 16).

Taka postawa otwierająca jest również niezbędna do pełnego rozwoju człowieczeństwa. Chyba nigdy bardziej niż obecnie nie doświadczaliśmy tego, że człowiek definiowany jedynie przez efektywność, produktywność, rentowność nie zadowala. Wszystko to za mało i oczekuje się czegoś więcej. Jesteśmy nie tylko potrzebującymi, lecz także pragnącymi, oczekującymi i marzącymi. Komfort życia materialnego, obfitość dóbr konsumpcyjnych, nowoczesna technika nie potrafią usunąć pragnienia czegoś jeszcze, pozostawiając otwartą przestrzeń na coś innego. I właśnie w trosce o otwartą rzeczywistość i zachęcanie do refleksji nad tym, co jest inne, wracza religia wraz ze swoją funkcją otwierania świata. Trzeba jednak przypomnieć, że – oprócz religii – w wielu obszarach naszej kultury taką funkcję ochronną przed zamknięciem i ograniczeniem świata do „tu i teraz” spełniała zawsze metafizyka, ale także sztuka. W nich wszystkich rozbijane były granice i ujawniała się tęsknota za światem, którego jeszcze nie ma lub który jest jakoś inaczej. Metafizyka wyposażała świat w dodatkowy sens, odkrywała dodatkowy wymiar świata, który decydował o strukturze codziennego doświadczenia, bez którego było ono niepełne i fałszywe. Sztuka zaś stwarzała „inny świat” obok świata codziennego życia, pomagając w przetrwaniu ludzkiego ducha i budząc „nienasycone pragnienie wszystkiego, co jest ponad nami” (Baudelaire, 1971, s. 121). Religia natomiast troszczyła się o transcendencję, stając się nośnikiem sensu i odsyłając do mocy nadprzyrodzonych ponad lub obok świata. W naszej kulturze była ona zawsze świadomością braku (Habermas, 2008, s. 27), ten brak uświadamiała i nie pozwalała o nim zapomnieć. Również Bóg zawsze był gwarantem nowości i otwartości, a nie kustoszem skostniałych struktur. Oczywiście od konkretnego człowieka zależało, jak radził sobie z tą świadomością, ale w niej właśnie odkrywał, że to nie jest wszystko. Wszędzie tam zdzierane były maski redukcjonizmu i wskazywana była nieskończoność oraz niewyczerpalność istnienia. W nich wszystkich istnienie, a razem z nim człowiek i jego świat, otrzymywało charakter otwarty, niegotowy, procesualny. Cechą ukazywanego w nich świata była jego otwartość, bycie w możliwości, odkrywane właśnie w refleksji metafizycznej, kontemplacji dzieła sztuki i wszechmocy transcendencji. Wszędzie tam przełamywana była postawa subiektywistyczna i wyłączne skierowanie ku człowiekowi. Wszystko to się jednak zmienia, gdy rezygnujemy z metafizyki, odrzucamy religię i degradujemy sztukę. Człowiek pozbawiony metafizyki, religii i sztuki ubożeje w swym istnieniu, ztraca się w „tu i teraz” i gubi siebie samego. W sposób nieuchronny musi wtedy dokonać redukcji, zamyka istnienie i zakreśla jego granice. Istnienie traci „moż-

nościowy” charakter: świat jest teraz tylko tym, czym jest; człowiek jest tylko świadomością; kultura tylko miejscem użycia i zabawy. Ale przede wszystkim my sami stajemy się więźniami swojego świata, stając wobec realnej groźby samozniszczenia. Bez metafizyki, religii i sztuki zostajemy przepelnieni złudną samowystarczalnością, świat zaś zostaje zagrożony nihilistyczną destrukcją.

We współczesnej kulturze można dostrzec wyraźnie, że konsekwencje kulturowe braku metafizyki, załamania się religii i degradacji sztuki są wręcz przerażające, redukcjonizm zaś z tym związany staje się cechą kulturową. Jeden z największych antropologów niemieckich Otto Friedrich Bollnow w jednej ze swoich prac w połowie XX wieku podkreślał, że w związku z tym człowiek stał się tułaczem, nigdzie nie może zamieszkać i poczuć się jak w domu (Bollnow, 1962, s. 19). Dzisiaj powiedzielibyśmy, że tułaczem już nie jest, zamieszkał w tu i teraz i chce w tym sztucznym domu pozostać na zawsze, określając siebie tylko ze względu na ten świat. Taki człowiek, zamknięty do swego świata, rozkoszuje się wątpliwym szczęściem chwili i sądzi, że jest to jego domostwo. Nie znajduje w tym jednak ani osłaniającej przystani, ani możliwości rozwoju. Traci też pewne fundamentalne prawdy i wartości o sobie i świecie. Trzeba jednak zapytać: Czy to znaczy, że nie ma nadziei i jesteśmy skazani na bogate życie w zamkniętym świecie, który szybko zmienia się, jest w ruchu, lecz pozostaje ograniczony w tym samym? Czy jest to los nieodwracalny? Czy skrajna mentalność pozytywistyczna, zakorzeniona głównie w naukach szczegółowych i technice, wystarczy do naszego istotnego bycia? Czy nie ma szans na jego ponowne metafizyczne otwarcie?

Pewną nadzieję można widzieć w coraz mocniejszej, trwałej i czynnej niezgodzie na świat taki, jaki jest. Zdając sobie sprawę z naszego uwikłania w świat, czas i historię, trzeba – jak mówił Max Scheler – „przeciwwstawić takiej rzeczywistości mocne «nie»” („dieser Art Wirklichkeit ein kräftiges Nein entgegenschleudern”) (Scheler, 1947, s. 49). Nie chodzi zatem o to, aby religię dostosować do bieżących upodobań i mody świata. Gdyby tak się stało, to jej otwierający charakter zostałby bezpowrotnie utracony. Chodzi o to, aby człowiek uczył się żyć tak, jakby Bóg istniał, *Veluti si Deus daretur*, co nie jest zgodą na kategorię wiary, lecz na pewien sposób życia, w którym uznaje się, że jest uzasadniony powód poważnego traktowania religii. I przede wszystkim niewłaściwe są decyzje w sprawie pozostawiania tego wszystkiego przypadkowi, bezkrytycznym emocjom lub niejasnym uprzedzeniom. Trzeba mieć nadzieję, że w tej postawie ujrzymy nie tylko przywrócenie wartości duchowych od dawna uznawanych, lecz także rodzenie się nowych. I w tym procesie religia odegra swoją tradycyjną rolę, coraz lepiej ukazując, jak bardzo potrzebujemy otwartego świata, a wszelkie zamykanie ideologiczne, kulturowe, polityczne i fundamentalistyczne zagraża naszemu istnieniu. Jednocześnie bezreligijność

współczesnego człowieka i zamknięcie w świecie stworzonym przez siebie jest czasem oczyszczenia z nadmiaru bożków. Lecz ten czas kiedyś się skończy i ponownie wykorzystamy religię do otwarcia naszego świata. „Jestem przekonany – pisał Kołakowski – że jeśli nasza cywilizacja dopuści do wyschnięcia swoich religijnych korzeni, obumrze razem z nimi; to dziedzictwo jest nam koniecznie potrzebne do wyraźnego uświadomienia sobie naszych przewin i obowiązków, nie zaś do tego, byśmy kodyfikowali religijne nasze pretensje, roszczenia czy prawa odwetu” (Kołakowski, 2014, s. 111). Religia jest w stanie przemienić nie tylko nasze myślenie, lecz także wartościowanie, kierunek naszej woli i postępowania. Przede wszystkim jednak – obok filozofii i sztuki – jest w stanie wyleczyć człowieka z niebezpiecznej ideologii „nicwężyzmu” (Życiński) i pomóc odkryć, że wszystko to jest czymś więcej niż mierzalnym światem przedmiotów, którym możemy dowolnie dysponować.

Literatura

- Artigas M. (2017). *Umysł wszechświata*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Bierdiajew M. (2003). *Niewola i wolność człowieka. Zarys filozofii personalistycznej*. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Baudelaire Ch. (1971). *Sztuka romantyczna. Dzienniki poufne*. Warszawa: Czytelnik.
- Bollnow O.F. (1962). *Die Vernunft und die Mächte des Irrationalen*. W: O.F. Bollnow, *Mass und Vermessenheit des Menschen. Philosophische Aufsätze* (s. 9–32). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bultmann R. (1948). *Neues Testament und Mythologie*. W: H.-W. Bartsch (red.). *Kerygma und Mythos*. T. I: *Ein theologisches Gespräch* (s. 15–53). Hamburg: Reich.
- Cioran E. (2006). *Wyznania i anatemy*. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Dawkins R. (2014). *Bóg urojony*. Stare Groszki: Wydawnictwo CiS.
- Derrida J. (1999). *Wiara i wiedza. Dwa źródła religii w obrębie samego rozumu*. W: *Seminarium na Capri prowadzone przez Jacques'a Derridę i Giannię Vattimo* (s. 7–98). Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Dostojewski F. (1961). *Idiota*. Warszawa: PIW.
- Dupré L. (2003). *Inny wymiar. Filozofia religii*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Frankl V.E. (1984). *Homo patiens*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Gabriel M., Högrefe W., Speer A. (red.) (2015). *Das neue Bedürfnis nach Metaphysik*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Habermas J. (2003). *Glauben und Wissen. Friedenspreisrede 2001*. W: J. Habermas, *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays 1980–2001* (s. 249–262). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Habermas J. (2008). *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt*. W: M. Rederund, J. Schmidt (red.). *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas* (s. 26–37). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

- Halik T. (2007). *Noc spowiednika. Paradoksy małej wiary w epoce postoptymistycznej*. Katowice: Księgarnia Św. Jacka.
- Heidegger M. (1994). *Bycie i czas*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heschel A.J. (2007). *Bóg szukający człowieka*. Kraków: Wydawnictwo Esprit.
- James W. (2011). *Odmiany doświadczenia religijnego*. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Jaspers K. (1991). *Von der Wahrheit*. München: R. Piper Verlag.
- Knoblauch H. (2009). *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Kołodziejczyk L. (1990). *Horror metaphysicus*. Warszawa: Res Publica.
- Kołodziejczyk L. (2014). Czy ludzkość może jeszcze ocalić swoje człowieczeństwo? W: L. Kołodziejczyk, *Niepewność epoki demokracji* (s. 106–110). Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Koneczny F. (2001). *Państwo i prawo w cywilizacji łacińskiej*. Warszawa: Wydawnictwo Antyk.
- Lévinas E. (1994). *O Bogu, który nawiedza myśl*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Löwith K. (2002). *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Pannenberg W. (1999). *Das Heilige in der modernen Kultur*. W: W. Pannenberg, *Philosophie, Theologie, Offenbarung. Beiträge zur systematischen Theologie* (s. 11–26). Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht Verlag.
- Rahner K. (1983). *O możliwości wiary dzisiaj*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Rahner K. (1987). *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Ratzinger J. (2004). *Wielość religii i jedno Przymierze*. Poznań: Wydawnictwo W drodze.
- Scheler M. (1947). *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. München: Nymphenburger Verlagshandlung.
- Scheler M. (1995). *Problemy religii*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Sheldrake R. (2015). *Nauka wyzwolona z dogmatów*. Wrocław: Wydawnictwo Manendra.
- Spaemann R. (2009). *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Szulakiewicz M. (2012). *O człowieku w czasach trudnych*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Tarnowski K. (1994). Źródła poznania Boga. *Znak*, 4, 56–69.
- Taylor Ch. (2003). Katolicka nowoczesność? *Znak*, 12, 17–46.
- Weber M. (2016). *Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus. Neuausgabe der ersten Fassung von 1904–05 mit einem Verzeichnis der wichtigsten Zusätze und Veränderungen aus der zweiten Fassung von 1920*. Wiesbaden: Springer VS.
- Welte B. (2000). *Czas i tajemnica*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Whitehead A.N. (1997). *Religia w tworzeniu*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Wittgenstein L. (1970). *Über Gewißheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.