

*r o z p r a w y*

**PIOTR KLIMOWSKI**

# **Filozofia modlitwy**

*Homo orans* – analiza w kontekście  
biegunowości aktu religijnego



© Copyright by Flos Carmeli 2020 – wydanie I

© Copyright by P. Klimowski 2020

*Praca doktorska napisana i obroniona na*

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, 2017

Wydział Filozoficzny

*Promotor*

prof. dr hab. Jan Andrzej Kłoczowski OP

*Tytuł i temat pracy*

Homo orans – analiza w kontekście biegunowości aktu religijnego

*Recenzenci*

ks. prof. dr hab. Maciej Bała (UKSW)

prof. Paweł Taranczewski (AIG)

*Redakcja*

Aleksander Szczukiecki OCD

*Korekta polonistyczna*

s. Ewa Kardas

*Imprimi potest*

Jan Piotr Malicki OCD, Prowincjał

Warszawa, dnia 09.01.2020, L. dz. 23/P/2020

*Nihil obstat*

Paweł Placyd Ogórek OCD, Cenzor

*Imprimatur*

bp Damian Bryl, Wikariusz Generalny

Poznań, dnia 10.01.2020, N. 118/2020

*Wydawca:*

FLOS CARMELI Sp. z o.o.

Wydawnictwo Warszawskiej Prowincji Karmelitów Bosych

ul. Działowa 25; 61-747 Poznań; tel.: 61 856 08 34;

e-mail: [wydawnictwo@floscarmeli.pl](mailto:wydawnictwo@floscarmeli.pl); [www.floscarmeli.pl](http://www.floscarmeli.pl)

ISBN 978-83-66504-07-3

*Žonie Emilii*



# SPIS TREŚCI

Wstęp .....	11
-------------	----

## ROZDZIAŁ I

MOWA – MILCZENIE .....	15
------------------------	----

1.1. Modlitwa jako relacja dialogiczna .....	16
1.2. Milczenie w funkcji skupienia ( <i>nepsis</i> ) .....	22
1.3. Kontemplacyjny aspekt milczenia .....	24
1.4. Milczenie wobec <i>tego, co niewysłowione</i> .....	26
1.5. Milczenie Boga .....	28
1.6. Osoba i słowo w kontekście modlitwy .....	30
1.7. Filozoficzna analiza języka modlitwy .....	34
1.7.1. Język religijny jako taki .....	35
1.7.2. Język modlitwy .....	38
1.7.3. Filozofia języka modlitwy w ujęciu Richarda Schaefflera .....	40
1.7.4. Funkcja <i>acclamatio nominis</i> w modlitwie .....	42
1.7.5. Sekwencje opowieściowe w modlitwie .....	43
1.7.6. Cechy treściowe rozumienia Boga na modlitwie .....	45

## ROZDZIAŁ II

PROŚBA – DZIĘKCZYNIENIE .....	47
-------------------------------	----

2.1. Podwójny wymiar prośby: <i>prière humaine, prière divine</i> .....	47
2.2. Ontologiczne uzasadnienie aktu prośby modlitewnej – <i>to, dłączego prosimy</i> .....	49
2.3. Prośba <i>o to, co najwyższe</i> – <i>troska ostateczna</i> .....	54
2.4. <i>Treść materialna</i> aktu modlitwy – <i>to, o co prosimy</i> .....	56
2.5. Potrzeby jako subiektywne warunki prośby modlitewnej .....	60
2.6. <i>Homo orans</i> – <i>ten, który prosi</i> .....	66

2.7. Dar – odpowiedź Boga .....	67
2.8. Wdzięczność jako fundamentalna kategoria religii .....	73
2.9. Dziękczynienie – odpowiedź <i>homo orans</i> . .....	75

## ROZDZIAŁ III

SAMOTNOŚĆ – WSPÓLNOTA .....	79
-----------------------------	----

3.1. Samotność jako sytuacja egzystencjalna .....	80
3.2. Samotność jako sytuacja religijna .....	82
3.3. Modlitwa indywidualna .....	85
3.4. Samotność <i>homo orans</i> . .....	87
3.5. Wspólnota religijna .....	90
3.6. Modlitwa wspólnotowa – wspólnota modlitwy .....	93
3.7. Komplementarność modlitwy indywidualnej i wspólnotowej .....	95

## ROZDZIAŁ IV

OBECNOŚĆ – SKRYTOŚĆ .....	101
---------------------------	-----

4.1. Obecność jako <i>bycie dla</i> .....	102
4.2. Obecność Boga .....	104
4.3. <i>Deus absconditus</i> – Bóg ukryty. ....	108
4.4. <i>Capax Dei</i> .....	113
4.5. Człowiek szukający Boga – <i>quaerere Deum</i> . ....	116
4.6. Modlitwa jako poszukiwanie obecności Boga .....	118
4.7. <i>Homo orans</i> jako <i>człowiek szukający Boga</i> . ....	125
4.8. Skrytość Boga jako próba dla świadomości modlitewnej. ....	126
4.9. Prymat obecności względem istnienia i istoty .....	127
4.10. Sposób rozumienia kategorii obecności w kontekście aktu modlitwy .....	128
4.11. Modlitwa jako <i>obecność wobec Obecności</i> .....	131
4.12. Heschelowska definicja modlitwy .....	134

## ROZDZIAŁ V

### TEOLOGICZNE UWARUNKOWANIA

#### AKTU MODLITWY .....

5.1. Prymat wysławiania .....	139
5.2. Bóg modlitwy .....	143
5.3. Bóg modlitwy jest Osobą .....	145
5.4. Bóg modlitwy posiada Imię .....	146
5.5. Bóg modlitwy posiada <i>Oblicze</i> .....	149
5.6. Bóg modlitwy jest <i>Bogiem żywym</i> .....	150
5.7. Bóg modlitwy jest Bogiem Świętym i niewysłowionym .....	152
5.8. Modlitewny teocentryzm .....	154
5.9. Bóg filozofów czy Bóg modlitwy? .....	156
5.10. Ten sam Bóg – spójność widzenia .....	159
5.11. Metafizyczne idee Boga w obrębie modlitwy .....	164

## ROZDZIAŁ VI

### ANTROPOLOGICZNE UWARUNKOWANIA

#### AKTU MODLITWY .....

6.1. Funkcja intelektu w kontekście modlitwy .....	167
6.2. Funkcja pamięci w kontekście aktu modlitwy .....	171
6.3. Funkcja woli na modlitwie .....	174
6.4. Rola i znaczenie emocji w akcie modlitwy .....	177
6.5. Funkcja zmysłowych władz poznawczych w modlitwie .....	181
6.6. Znaczenie wiary w akcie modlitwy .....	183
6.7. Obecność nadziei w akcie modlitwy .....	187
6.8. Miłość jako kluczowe uwarunkowanie aktu modlitwy .....	190
6.9. Element receptywny i aktywny w podmiocie modlitewnym .....	193
6.10. Modlitwa codziennością i pośród codzienności .....	195

## ROZDZIAŁ VII

### KONKLUZJE .....201

7.1. Modlitwa jako akt totalny . . . . .201

7.2. Modlitwa jako akt totalizujący. . . . .204

7.3. Modlitwa jako akt integralny i integrujący. . . . .208

7.4. Dramatyczność aktu modlitwy . . . . .212

7.5. Obecność tragizmu w akcie modlitwy . . . . .214

7.6. Modlitwa jako relacja . . . . .217

7.7. Modlitwa jako akt personalny i personalizujący . . . . .220

7.8. Świadomość *donacji* jako istotny składnik egzystencji religijnej . . . .223

7.9. Modlitwa jako autogeneza i projektowanie egzystencji. . . . .227

7.9.1. Autogeneza poprzez inwokację. . . . .227

7.9.2. Modlitewne projektowanie egzystencji.. . . .231

7.9.3. Projektowanie w oparciu o *to, co niemożliwe* . . . . .233

7.9.4. *Bezkresne niezadowolenie* jako otwarcie na *to, co niemożliwe* . . . .235

Zakończenie.. . . . .239

Bibliografia. . . . .243



## WSTĘP

Tematyzacja modlitwy w obrębie filozoficznego dyskursu natrafia na pewną charakterystyczną trudność, pewne – powiedzielibyśmy – *heurystyczne zakłopotanie*. Już bowiem sam sposób manifestacji owego fenomenu stanowi istotne wyzwanie dla tworzenia klarownych teorii, w oparciu o standardowe kryteria sensowności<sup>1</sup>; taki był główny zarzut stawiany modlitwie m.in. ze strony filozofii analitycznej, ale nie tylko<sup>2</sup>. Co więcej, modlitwa w pierwszym oglądzie jawić się może jako akt nacechowany naturalną prostotą, uprzedzającą wręcz brakiem istotnych treści semantycznych; akt, którego intelektualna waloryzacja – zwłaszcza filozoficzna – skazana jest na niepowodzenie, w każdym razie na brak poznawczego i egzystencjalnego znaczenia.

Obydwa stanowiska heurystyczne (bez-sensowność, trywialność) mogą z kolei zaowocować zarzuceniem w punkcie wyjścia wszelkich prób postawienia uporządkowanych i rozbudowanych analityk aktu modlitwy; być może są to przyczyny, dla których filozofia religii nie pokusiła się o nie.

Być może jednak, oba – w gruncie rzeczy bliskie sobie – wyżej zasygnalizowane *zakłopotania* (przypisywane modlitwie bezsensowność i trywialność) mogą okazać się ostatecznie niesłuszne; w każdym razie są ku temu pewne przesłanki, dające zarazem – jak się wydaje – dostateczne usprawiedliwienie dla przeprowadzenia analiz aktu modlitwy w niniejszej pracy. I tak np. Richard Schaeffler, w oparciu o cohenowską teorię *działań językowych*, wykazał, jak wiemy, iż modlitewne wypowiedzi językowe rządzą się własnymi, nie mniej istotnymi – zwłaszcza z punktu widzenia egzystencji religijnej – regułami sensu (temat ten zostanie rozwinięty nieco dalej). Zasygnalizowaną wyżej naturalną prostotą modlitwy można rozumieć w sposób nieco inny, pozytywny, analogiczny do znaczenia, w jakim termin *prostota* używany jest w odniesieniu do Boga, co zdaje się czynić teologia, wyrażając przez to ostateczną nieproblematyzowalność Boskości – ale nie jako brak

---

<sup>1</sup> Zob. R. Schaeffler, *O języku modlitwy*, tł. G. Sowinski, Kraków 2007, s. 11.

<sup>2</sup> Zob. tamże, s. 24.

istotnego sensu, trywialność, lecz wręcz przeciwnie, jako *pełnię sensu*, *meta-sens*, przesylenie znaczeniem, koniec końców – tajemnicę. Modlitwa zdaje się posiadać właśnie coś z owej charakterystyki swego absolutnego odniesienia, przynajmniej tę jego cechę, jest ona *sui generis* tajemnicą, misterium<sup>3</sup>. Jednakże, tak jak tajemnica Boga nie przeszkadza w tworzeniu rozbudowanych i nierzadko nader skomplikowanych analityk, tak tajemniczość modlitwy, jej naturalna prostota, nie powinna być powodem do rezygnacji z prób jej dyskursywnego, filozoficznego przybliżenia. Tajemnica winna inspirować, intrygować umysł, dawać do myślenia<sup>4</sup>. Taka jest też intuicja, a zarazem nadzieja przyświecająca niniejszej pracy.

W ustaleniach wstępnych warto przywołać fakt, iż dotychczasową – skromną bądź co bądź – filozofię modlitwy znamionuje wyraźna fragmentaryczność i nieuporządkowanie<sup>5</sup>. Tym bardziej zatem na uwagę zasługują wszelkie próby wprowadzenia aktu modlitwy na poziom uporządkowanego dyskursu filozoficznego. Poczynili je m.in.: Maurice Nédoncelle, przede wszystkim w książce pod tytułem „Prośba i modlitwa. Notatki fenomenologiczne”; Richard Schaeffler w dziele „O języku modlitwy”, napisanym w paradygmacie filozofii języka; Abraham Joshua Heschel, szkicując swą filozofię modlitwy, głównie w dziele „Człowiek szukający Boga. Szkice o modlitwie i symbolach”; a także Bernhard Welte, przede wszystkim w tekście „Modlitwa jako mowa” oraz w innych fragmentach rozproszonych; John C. Polkinghorne w dziele „Nauka i Opatrzność. Interakcja Boga ze światem”; czy wreszcie Paul Ricoeur tekstem „Skarga jako modlitwa” napisanym w kluczu hermeneutycznym. Z polskich autorów szczególne zainteresowanie modlitwą wykazywał m.in. Tomasz Węclawski, głównie tekstem „Logika modlitwy”, oraz Karol Ludwik Koniński w „Zagadnieniach religijnych”. Na znaczące konstatacje dotyczące modlitwy, niosące w sobie pewne treści filozoficzne, natrafiamy w „klasycznych” dziełach Augustyna z Hippony, Tomasza z Akwinu, w pismach Blaise Pascala („Myśli”), Sorena

<sup>3</sup> „Akt modlitwy wymyka się wszelkim próbom racjonalnego określenia i właśnie dlatego mówi się o niej we wszystkich językach świata, mimo iż najlepiej wyraża ją poezja i milczenie” (J. Gauthier, *Modlitwa chrześcijańska. Praktyczny przewodnik*, przeł. S. Filipowicz, s. 16; zob. C. S. Bartnik, *Modlitwa*, Lublin 2007, s. 9; K. Rahner, *Kiedy się modlisz*, tł. A. Morawska, Paryż 1967, s. 10-11.

<sup>4</sup> „Modlitwa staje się trywialna, kiedy przestaje być aktem duszy” (A. J. Heschel, *Człowiek szukający Boga. Szkice o modlitwie i symbolach*, tł. V. Reder, Kraków 2008, s. 108).

<sup>5</sup> Zob. M. Nédoncelle, *Prośba i modlitwa. Notatki fenomenologiczne*, tł. M. Tarnowska, Kraków 1995, s. 131.

Kierkegarda, Immanuela Kanta („Religia w obrębie samego rozumu”), Ludwiga Feuerbacha („O istocie chrześcijaństwa”), Martina Bubera („Ja i Ty”), Franza Rosenzweiga („Gwiazda Zbawienia”) oraz Gabriela Marcela.

Teza główna niniejszej pracy brzmi: akt modlitwy jest fundamentalnym sposobem zdobywania samorozumienia, kształtowania się i wyrażania jestestwa religijnego (*homo religiosus*). Nadrzędnym celem określającym pytania, jakie zostaną postawione w tej pracy, jest ukazanie roli i znaczenia aktów modlitwy dla konstytuowania się życia religijnego oraz egzystencji jako takiej. Szczegółowe cele w niej wyznaczone to zarysowanie głównych obszarów tematycznych w zakresie badanego aktu (uporządkowanie dyskursu) oraz ujawnienie istotnych kwestii w nich zawartych (wskazanie cech konstytutywnych modlitwy oraz ich rozjaśnienie).

Analiza przeprowadzona zostanie w oparciu o biegunowy model prezentacji, wynikający z charakteru badanego fenomenu i szerszego zakresu tematycznego, do którego fenomen ów należy (*religia jako taka*). Samo pojęcie biegunowości domaga się we wstępie kilku słów wyjaśnienia. Zdaniem Bernharda Weltego:

Modlitwa ma biegun teologiczny, albowiem mówi do Boga. Prócz tego ma biegun antropologiczny, albowiem do Boga zawsze mówi jakiś człowiek. Pomiędzy tymi biegunami zawiązuje się w modlitwie specyficzne dla niej odniesienie. Dlatego musimy się znów zastanowić nad trzema aspektami: nad stroną teologiczną modlitwy, nad stroną antropologiczną modlitwy – w powiązaniu z tą kwestią, musimy omówić również aspekt świata jako elementu modlitwy – oraz nad relacyjną strukturą, modlitwy, nad istotą modlitwy jako odniesienia. Wprawdzie modlitwa zawsze jest niepodzielną całością, niemniej jednak zawsze można w niej wyróżnić te trzy aspekty<sup>6</sup>.

Wyznaczyć możemy zatem trzy zakresy ekspresji semantycznej dostrzegalne w modlitwie, których jednak nie należy ściśle oddzielać od siebie, warunkują się one bowiem wzajemnie. Modlitwa jawi się zatem, po pierwsze, jako mowa do Boga, a zarazem mowa o Bogu; po wtóre, zostaje w niej zawarty i wypowiedziany świat jako przedmiot istotnego zatroska-

<sup>6</sup> B. Welte, *Modlitwa jako mowa*, przeł. G. Sowiński, „Znak” 1995 nr 12, s. 20; zob. M. Nédoncelle, dz. cyt., s. 214.

nia, zarówno człowieka, jak i Boga; wreszcie, po trzecie, jako akt wyrażający człowieka jako takiego, wyrażający nie tylko treść jego egzystencji, to, czym aktualnie żyje, jak siebie rozumie, ale przede wszystkim jako wyrażenie tego, co należy do istoty jego człowieczeństwa.

Do badania tak szerokiej perspektywy semantycznej ujęcie biegunowe<sup>7</sup> zdaje się nadawać znacznie bardziej niż sama tylko próba uchwycenia istoty przez definicję. Biegunowość bowiem, w przeciwieństwie do definicji, posiada tę zaletę, iż „dostarcza szerokiej perspektywy, podczas gdy definicja z konieczności musi ograniczać”<sup>8</sup>. Definicje skupiają się na jednym aspekcie rzeczywistości, ujmując niejako jeden jej wymiar, jedno pole semantyczne; w ujęciu biegunowym istotne są wszystkie perspektywy, w dialektycznej odrębności, a zarazem w ścisłej zależności względem siebie.

W prezentowanej pracy zakresy te zostaną poddane analizie właśnie we wspomnianym modelu biegunowym kolejno jako: mowa/milczenie, prośba/dziękczynienie, samotność/wspólnota, skrytość/obecność, Bóg/człowiek.

---

<sup>7</sup> „Tak więc modlitwa żydowska rządzi się dwoma przeciwstawnymi zasadami: porządku i wybuchu, regularności i spontaniczności, uniformizmu i indywidualności, prawa i wolności, obowiązku i przywileju, empatii i autoekspresji, zrozumienia i wrażliwości, *credo* i zawierzenia, słowa i tego, co je przekracza. Wokół tych dwu biegunów obraca się modlitwa żydowska” (A. J. Heschel, *Człowiek szukający Boga...*, s. 105).

<sup>8</sup> W. Szczerbiński, *Abrahama Joshuy Heschela filozofia człowieka*, Lublin 2000, s. 136.

# ROZDZIAŁ I

## MOWA – MILCZENIE<sup>1</sup>

Religia w najbardziej intuicyjnym i niekwestionowanym sensie rozumiana jest jako mniej lub bardziej stała relacja człowieka do bóstwa czy sacrum<sup>2</sup>. Z kolei najbardziej powszechną, a zarazem najbardziej godną miana religijnej, jest niewątpliwie relacja dialogiczna, w której uczestnicy zachowują i wyrażają swoją godność, wynikającą z faktu bycia osobą<sup>3</sup>. Dialog między ludzkim „ja” a boskim „Ty” określany jest mianem modlitwy<sup>4</sup>. W akcie modlitwy ma miejsce ukonstytuowanie i wyrażenie specyficznej świadomości *homo orans*, będącej egzemplifikacją świadomości religijnej jako takiej (*homo religiosus*)<sup>5</sup>. Biegunowość, specyficzna dla całego fenomenu religii, bodaj najpełniej wyraża się w akcie religijnym modlitwy, m.in. jako antynomia mowy i milczenia. Dialektyka mowy i milczenia odsłania, określa i wyraża tożsamość religijną, jak i każda inną postać samoświadomości:

Mowa bowiem jest integrującym elementem ludzkiego istnienia w ogóle. Dlatego tam, gdzie musimy pozostać bezmowni, nie jesteśmy w pełni ludźmi. Dopiero w mowie nasze istnienie uzyskuje należyłą postać, należyłą jasność i stałość. Dlatego człowiek może milczeć, ale nie

---

<sup>1</sup> Fragment niniejszego rozdziału został opublikowany w piśmie „Logos i ethos”. Zob. P. Klimowski, *Homo orans – między mową a milczeniem*, „Logos i Ethos” 2015 nr 2, s. 137-154.

<sup>2</sup> Zob. Z. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988, s. 32; J. A. Kłoczowski, *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*, Tarnów 2004, s. 19-20.

<sup>3</sup> Zob. H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 2: *Osoby dramatu*, cz. 1, *Człowiek w Bogu*, przeł. W. Szymona, Kraków 2006, s. 277.

<sup>4</sup> Zob. Grzegorz z Nyssy, *De oratione Dominica*, PG 44,1123; cyt. za A. Marchetti, *Zarys teologii życia duchowego*, przeł. J. F. Bielecki, cz. 2, Kraków 1996, s. 58.

<sup>5</sup> Zob. J. Przybyłowski, E. Robek, *Teologia modlitwy. Kto się modli ten się zbawia*, Ząbki 2004, s. 61.

może zawsze – i tylko – milczeć. Można powiedzieć, że również milczenie i cisza, jako pauza, bezpośrednio należą do mowy. Milczenie i mówienie następują stale po sobie niczym wdech i wydech<sup>6</sup>.

W klasycznym ujęciu zdolność mowy jest tym, co wynosi człowieka ponad inne gatunki istot żywych<sup>7</sup>. W radykalnym, religijnym ujęciu człowiek został obdarzony zdolnością mowy, by za jej pośrednictwem – przede wszystkim – zwracać się do istot nadprzyrodzonych. W świetle współczesnych badań stanowiska te są trudne do utrzymania, jednak fenomen ludzkiej mowy nadal skrywa w sobie coś niezgłębionego, tajemniczego, trudnego do pojęcia czy wręcz cudownego<sup>8</sup>. Co więcej, na uwagę zasługuje sam fakt, iż właśnie mowa – oczywiście specyficznie pojęta – jest bodaj najczęstszym sposobem objawiania się bóstwa. Teofanie w innych postaciach są zasadniczo interpretowane jako mowa bóstwa, tj. odsłonięcie domagające się odpowiedzi<sup>9</sup>. Mowa jest też najczęstszym i właściwym, tj. osobowym odniesieniem człowieka do bóstwa.

### 1.1. Modlitwa jako relacja dialogiczna

Mowa zakłada pewne minimalne idee, bez których fenomen ów nie mógłby zaistnieć. Pierwszą z nich można określić jako dystans ontyczny<sup>10</sup>, wynikający choćby z samego faktu różnicy pomiędzy bytami. Na płaszczyźnie reli-

<sup>6</sup> B. Welte, *Modlitwa...*, s. 18.

<sup>7</sup> Zob. Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, [w:] tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 2003, ks. I, 10, s. 5.

<sup>8</sup> „Niemniej sama istota procesów zachodzących podczas mówienia, sposób, w jaki iskra postrzeżenia rozpala umysł dziecka lub w ogóle człowieka, żeby się stać słowem mówionym, przekracza nasze zdolności pojmowania. Mowa ludzka jest tajemnicą; jest darem Bożym, cudem” (L. Koehler, *Problems in the study of the language of the Old Testament*, „Journal of Semitic Studies” 1 [1956] s. 11.)

<sup>9</sup> „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków” (Hbr 1,1-5).

<sup>10</sup> Zob. P. Ricoeur, *Przemysłość Stworzenie*, [w:] A. LaCocque, P. Ricoeur, *Mysleć biblijnie*, przeł. E. Mukoid, M. Tarnowska, Kraków 2003, s. 57-77. „Powstanie świata (stworzenie) oznacza oddzielenie, a raczej całą serię oddzieleń. Stwórca (...) rozdziera nieokreślony chaos – i to jest właśnie powstanie (...). Nic nie może nabrać sensu inaczej niż przez rozróżnienie i rozdzielanie. Stworzenie zakłada rozdarcie, które otwiera czas, oddzielając to, co przedtem, i to, co potem, otwiera przestrzeń, oddzielając światło od ciemności, otwiera świat, oddzielając ziemię i morze, i tak dalej. Tworzenie polega na różnicowaniu. Byt istnieje tylko w postaci zróżnicowanej, zindywidualizowanej, nazwanej. Imię odróżnia i w tym sensie symbolicznie rodzi odróżniony byt. Musi więc dojść do rozdzielania, aby mogły pojawić się byty” (Ch. Delsol, *Czym jest człowiek? Kurs antropologii dla nieutajemniczonych*, przeł. M. Kowalska, Kraków 2011, s. 101).

gii separacja ta zostaje ukazana w sposób chyba najbardziej wyrazisty, jako radykalne oddalenie bytu Nieskończonego od bytów skończonych. Dystans ten w religii zostaje odsłonięty (uświadomiony)<sup>11</sup>, jak i częściowo przekroczony czy ograniczony<sup>12</sup>.

Jak zauważa inny francuski filozof, Maurice Nédoncelle, historia religii jest w rzeczy samej nieustanną próbą przybliżenia, czy wręcz osiągnięcia Boga, często w sposób nieomal dosłowny, przez wzrok, słuch czy *zmysł uczestnictwa*: smak, kontakt seksualny (uczty sakralne, hierogamie). Wysilek ten okazuje się ostatecznie daremny i rozpaczliwy. Poczucie mistycznej komunii z Absolutem należy do rzadkości i jest zasadniczo efemeryczne. Ostatecznie tym, czego doświadcza człowiek, jest: *pustka i milczenie, odczuwalny rozdział*<sup>13</sup>. Zdaniem filozofa, jest to skutek radykalnego oddzielenia Boga od materialnego świata. Istnieje przepaść między Bogiem a światem, wynikająca z absolutnej, tj. nieskończonej wyższości bytowej Boga nad materią. Świętość Boga przekracza nieskończenie świętość bytów skończonych, która jest zaledwie ich najwyższym stanem. To z kolei powoduje nieskończone oddalenie, dystans. Czytamy: „tajemnica leży ponadto w boskiej świętości, która utrzymuje mnie z daleka od siebie przez swą radykalną doskonałość”<sup>14</sup>.

Dystans nie może być jednak czymś ostatecznym, ponieważ uniemożliwiłby relację, zwłaszcza jako mowę do bóstwa. Oprócz separacji musi istnieć jakaś platforma, jakaś płaszczyzna, choćby minimalna, na której relacja religijna może zostać ufundowana. To, co od siebie oddalone, partycypuje zarazem w czymś wspólnym. Z punktu widzenia ontologii tą płaszczyzną jest np. istnienie, jako to, co wspólne wszystkim bytom. To, co istnieje, jest w relacji do wszystkiego, co jest w akcie istnienia. W ujęciu filozofii dialogu płaszczyzną tą jest tajemnicza *wzajemność*, jako otwartość warunkująca dialog. Na płaszczyźnie religijnej warunkiem odniesienia jest choćby partycypacja człowieka w boskiej naturze (*imago Dei*) oraz immanencja Boga w świecie, jako *opatrzość, obecność*<sup>15</sup>, *chwała*, jednym słowem bliskość

<sup>11</sup> „Grzechy wasze wykopały przepaść między wami a waszym Bogiem” (Iz 59, 2).

<sup>12</sup> Najradykalniej w buddyzmie w utożsamieniu indywidualnego *atmana* z *Brahmanem*. Zob. J. A. Kłoczowski, *Między samotnością...*, s. 78-79; H. U. von Balthasar, dz. cyt., s. 170-171.

<sup>13</sup> Zob. M. Nédoncelle, dz. cyt., s. 101-102.

<sup>14</sup> Tamże, s. 114.

<sup>15</sup> Zob. A. J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, przeł. K. Wojtkowska-Lipska, Kraków 2001, s. 61.

Boga. Lévinas pisze: „Bliskość to podmiot, który zbliża się i który w ten sposób ustanawia relacje, w której uczestniczę jako jej członek, w której jednak jestem czymś więcej – lub mniej – niż członkiem”<sup>16</sup>.

Separacja zatem, jak i wzajemna partycypacja między bytami, są tymi podstawowymi ideami, które fundują relację jako taką, w tym relację mowy modlitewnej i religii w ogóle. Bez oddalenia Boga, ale i bez Jego bliskości, dialog modlitewny nigdy by się nie narodził, a jeśli się rodzi, to po to, by uświadamiać ową bliskość i „skracać” dystans: „Modlitwa jest mostem nad przepaścią pomiędzy człowiekiem i Bogiem. Dzięki modlitwie owa przepaść nie staje się otchłanią. Modlitwa jest łącznością między Bogiem a naszą duszą”<sup>17</sup>. Dystans i uczestnictwo są fundamentem religii jako relacji.

Należy zwrócić uwagę na jeszcze jeden warunek, bez którego modlitwa byłaby niemożliwa. Jeśli na płaszczyźnie międzyludzkiej dialog zostaje otwarty w wydarzeniu spotkania, które dokonuje się w czasie i przestrzeni, to na płaszczyźnie religijnej dialog rozpoczyna się wydarzeniem objawienia, jako mowy Boga: „Objawienie oznacza, iż gęsta cisza wypełniająca bezkresną przepaść oddzielającą Boga i ludzki umysł została nagle przerwana, że człowiek usłyszał, iż Bóg troszczy się o jego sprawy, że nie tylko człowiek potrzebuje Boga, ale także Bóg potrzebuje człowieka”<sup>18</sup>. Inicjatywa, pierwsze słowo dialogu, leży zatem po stronie bóstwa. Modlitwa jest przede wszystkim odpowiedzią na zagadnięcie ze strony *tego, co niewypowiedziane*<sup>19</sup>. Mowa Boga<sup>20</sup> otworzyła modlitewny dialog, była jego obiektywnym warunkiem. Modlitwa jest odpowiedzią. W pewnym sensie nasza odpowiedź w modlitwie, jak i poza nią, jest ważniejsza niż odpowiedź Boga<sup>21</sup>.

<sup>16</sup> E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 138.

<sup>17</sup> B. L. Sherwin, *Abraham Joshua Heschel*, przeł. M. Kapera, Kraków 2003, s. 83.

<sup>18</sup> A. J. Heschel, *Prosiłem o cud. Antologia duchowej mądrości*, przeł. A. Gomola, wstęp H. Dresner, Poznań 2001, s. 103.

<sup>19</sup> Zob. S. Grygiel, *Jestem, więc modlę się*, Poznań 2012, s. 93; W. Świerżawski, *Wstęp*, [w:] J. W. Gogola, *Od Objawienia do zjednoczenia. Wykład teologii modlitwy*, Kraków 2005, s. 5.

<sup>20</sup> Objawienie jest zarazem pierwszą „szkołą modlitwy”, w nim bowiem człowiek dowiaduje się, w jaki sposób, z jakim nastawieniem powinien zwracać się do Boga – *zdejmij sandały* (Wj 3,5-6).

<sup>21</sup> „(...) słowo Boże jest zawsze dialogiczne i zawsze w taki lub inny sposób jest przyjmowane przez drugiego, dlatego w słowie zawsze zawiera się już załączek odpowiedzi. Niekiedy ta odpowiedź jest negatywna: opór, zatwardziałość, odrzucenie – ale to także zapisuje się w słowie jako odpowiedź. I na odwrót, w odpowiedzi wywołanej słowem jest zawsze jakiś znak i ślad słuchania, a przez to również słowo; a im bardziej adekwatna jest odpowiedź, w tym większym stopniu ona sama staje się słowem



Modlitwa jako dialog, czyli *rozmowa z Bogiem*<sup>22</sup>, jest chyba najbardziej intuicyjnym rozpowszechnionym rozumieniem modlitwy<sup>23</sup>. To proste stwierdzenie nabiera głębszego znaczenia w kontekście rozważań filozofii dialogu, dla której to szkoły filozoficznej człowiek jest przede wszystkim istotą dialogiczną:

Zakładając, że egzystencja ludzka w swoim jądrze ma w ogóle znaczenie duchowe, (...) wówczas to, co duchowe jest w sposób istotny określone przez to, że od samych podstaw nastawiony jest on (człowiek) na relację do czegoś duchowego poza nim, przez co i w czym on sam istnieje. Owo „bycie nastawionym” na tego rodzaju relację wyraża się, i to właśnie w sposób „obiektywnie” ujmowalny i przez to dostępny obiektywnemu poznaniu – w fakcie, że człowiek jest istotą mówiącą, że „ma słowo”<sup>24</sup>.

W akcie mowy ma miejsce odsłonięcie świadomości dla niej samej w konstytutywnym odniesieniu do innego. Nie ma „ja” bez „ty”. „Ja” jest zawsze wobec „ty”. Świadomość jest dostępna dla samej siebie tylko w odniesieniu do innej świadomości, przez którą zostaje uprzednio zagadnięta. Pierwsze słowo otwierające świadomość dla niej samej pochodzi od dialogicznego „ty”. Słowo jako takie jest zatem dostępem do własnego „ja”, jak również do innej obdarzonej słowem świadomości.

Ta sama zasada dialogiczna działa również na płaszczyźnie relacji człowiek – Bóg. Świadomość religijna konstytuuje się i odsłania dla samej siebie w odniesieniu do absolutnego „Ty”, właśnie jako *homo orans*, „ja” modlące się, tj. odpowiadające tak lub inaczej (w ogólności pozytywnie lub negatywnie), słowem lub czynem na inicjatywę Boga. Modlitwa jest zawsze

---

dialogu” (H. U. von Balthasar, dz. cyt., s. 99); oraz *micwa* jako dobry czyn, będący modlitewną odpowiedzią na spotkanie z *tym, co niewypowiedziane*. Zob. A. J. Heschel, *Prosiłem...*, s. 105.

<sup>22</sup> „Jest modlitwa, żeby się tak wyrazić zuchwale, rozmową z samym Bogiem. Choćbyśmy nawet tylko szepcem, lub nawet nie otwierając ust, przemawiali samym tylko milczeniem, w głębi duszy krzyczymy. Przecież Bóg słyszy bez żadnej przeszkody wewnętrzny głos naszego serca” (Titus Flavius Clemens, *Kobierce* [VII 39, 6]).

<sup>23</sup> Koncepcja modlitwy jako rozmowy z Bogiem jest jednak narażona na pewne wypaczenia: „Gaduła (...) opowiadając o sobie, nigdy nie słucha i zadreżca Boga swoimi krzykami, tak jakby Bóg był głuchy i trzeba Go było budzić” (M. Nédoncelle, dz. cyt., s. 125).

<sup>24</sup> F. Ebner, *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, przeł. K. Skorulski, Warszawa 2006, s. 6.

odpowiedzią na uprzednią inicjatywę ze strony bóstwa: „«Gdzie jesteś?» On odpowiedział: «Usłyszałem Twój głos w ogrodzie (...)»<sup>25</sup>. Bóg, objawiając się, wszedł z nami w dialog, jednocześnie objawił nam przez to, kim jesteśmy. Dialog w modlitwie uzyskuje swoją najwyższą postać. Mowa do istoty będącej ponad wszelką mową, ponad wszelkim wyrażeniem i pojęciem, dociera do swoich granic (Jednak dla świadomości *homo orans* granica języka nie jest granicą jej świata). Nic więc dziwnego, że modlitewny dialog owocuje, poszerzeniem czy pomnożeniem tego, co osobowe w człowieku, który przez ten akt uzyskuje swoje pełne wyrażenie, ukierunkowanie i spełnienie:

W zdarzeniu interpersonalnym, w powstającej więzi osobowej człowieka i Boga osoba ludzka, wchodząc w nowy rodzaj dialogu, z jednej strony zyskuje strukturę o charakterze dialogicznym, z drugiej – zaczyna stawać się w sposób pełniejszy bytem osobowym. Oznacza to, że relacyjno-dialogiczna struktura osoby staje się w miarę realizowania się owego dialogu; gdy człowiek pozostaje w relacji i dialogu z rzeczami, reifikuje się, gdy prowadzi go na płaszczyźnie czysto ludzkiej – humanizuje się, gdy wchodzi w realną więź z Bogiem i z Nim prowadzi dialog – upodabnia się do Niego. Dopiero to trójstronne realizowanie relacyjności i dialogiczności osoby ludzkiej gwarantuje wszechstronny jej rozwój i spełnienie się jako osoby. (...) Kontakt z Bogiem przyczynia się do personalizacji osoby ludzkiej, otwiera przed nią horyzont istnienia i możliwości stawania się, rozwoju, upodobnienia się do osobowego Bytu Najwyższego, uczestniczenia w Jego życiu. Nadaje więc bytowi ludzkiemu kierunek istnienia i dążenia, określa konkretny cel, który staje się fundamentalnym sensem osobowej egzystencji człowieka<sup>26</sup>.

Jak zatem możliwa jest mowa modlitewna oraz mowa dialogiczna jako taka? Zdaniem Gabriela Marcela: „wszelkie życie duchowe jest z istoty swej dialogiem”<sup>27</sup>. Życie duchowe rozgrywa się pomiędzy osobami, to zaś, co międzypersonalne, Marcel oraz inni dialogicy określają mianem *wzajemności*; to ona warunkuje dialog, w tym dialog modlitewny. *Wzajemność* jest osnową między skończonym „ja” a boskim „Ty”, jest czymś pierwotnym

<sup>25</sup> Rdz 3, 9-10.

<sup>26</sup> M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, Warszawa 1989, s. 145.

<sup>27</sup> G. Marcel, *Dziennik metafizyczny*, przeł. E. Wende, Warszawa 1987, s. 128.

w stosunku do modlitewnego dialogu, jest jego apriorycznym warunkiem, czymś nie do udowodnienia, ale i nie do pominięcia: „Istnienia wzajemności między Bogiem a człowiekiem nie da się udowodnić. Tak jak nie da się udowodnić istnienia Boga. Ten jednak, kto waży się o niej mówić, daje świadectwo i przywołuje świadectwo tego, do kogo mówi, świadectwo obecne lub przyszłe”<sup>28</sup>. Szkoła dialogiczna podkreśla zatem moment uprzedniej bliskości (*wzajemności*) jako więzi, warunku, a zarazem celu modlitewnego dialogu.

Akt dialogu modlitewnego stanowi ukoronowanie rozważań Marcela o wierze<sup>29</sup>. W jego opinii mowa modlitewna może być nie tylko sposobem relacji do Boga, ale też adekwatnym sposobem mówienia o Nim. *Myślenie obiektywizujące* możliwe jest również w odniesieniu do Boga, w myśleniu tym Bóg to „on”, *Bóg filozofów*, nie zaś absolutne, osobowe „Ty”. *Ontoteologia*, pomimo swoich niewątpliwych zalet, ma podstawową słabość, mija się w swoim sposobie „myślenia” Boga z prawdziwym Bogiem – „Gdy mówimy o Bogu, wiedzmy, że nie o Bogu mówimy”<sup>30</sup>. To cytaty chętnie przywoływane przez Marcela. Wyraża on poniekąd całą tradycję sceptycznego nastawienia do wszelkich prób znalezienia dostępu do Boga za pomocą kategorii rozumu. Bóg dostępny jest tylko dla *myślenia o*, charakterystycznego dla dialogu obecnego w modlitewnej inwokacji. Marcel – co u niego właściwe – inwokacji stanowczo przeciwstawia sąd. Sąd związany jest nieuchronnie z obiektywizacją, ta zaś wykluczona jest w relacji międzyosobowej. Sąd zawsze dotyczy jakiegoś „on”, tj. ma na uwadze przedmiot jako przedmiot<sup>31</sup>. „Ty” zaś dane jest wyłącznie w inwokacji. „Ty” jest zawsze tym, do czego skierowuje się inwokacja, ta zaś w pierwszej kolejności jest nie tyle zapytywaniem, ile przyzywaniem, apelem o obecność tego, ku któremu inwokacja zostaje skierowana. Apel ten brzmi: *bądź ze mną!* Obecność „ty” jest kore-

<sup>28</sup> M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tł. J. Doktor, Warszawa 1992, s. 125.

<sup>29</sup> „Marcel nadaje zagadnieniu modlitwy znaczenie centralne. Polega to na tym, że dla Marcela możliwość i faktyczność modlitwy są równocześnie: najwyższym spełnieniem człowieka jako istoty intersubiektywnej i dialogicznej, oraz najdoskonalszą, a zarazem (...) najmniej elitarną postacią boskiego objawienia i jakby wewnętrzną gwarancją rzeczywistości Boga wiary” (K. Tarnowski, *Ku absolutnej ucieczce. Bóg i wiara w filozofii Gabriela Marcela*, Kraków 1993, s. 225).

<sup>30</sup> Cyt. za tamże, s. 164.

<sup>31</sup> „Dla filozofa Bóg jest przedmiotem, dla człowieka modlącego się Bóg jest podmiotem” (A. J. Heschel, *On Prayer*, s. 2, cyt. za B. L. Sherwin, dz. cyt., s. 84).

latem inwokacji, przedmiot jest korelatem sądu<sup>32</sup>. Apel o obecność otwiera możliwość *bycia z*, tj. dialog. Czytamy w „Mieć i być”: „zastanawiać się, w jaki sposób mogę myśleć o Bogu, to poszukiwać, w jakim sensie mogę być z Nim”, oraz: „Dojść do zrozumienia, jak to się dzieje, że modlić się do Boga, jest bez wątpienia jedynym sposobem, by myśleć o Bogu, czy ściślej mówiąc pewnym rodzajem podniesionego do wyższej potęgi równoważnika tego, co na niższej płaszczyźnie byłoby myśleniem o kims”<sup>33</sup>.

## 1.2. Milczenie w funkcji skupienia (*nepsis*)

Religijny akt modlitwy wyrażony w postaci mowy należy interpretować w odniesieniu do modlitewnego milczenia i *vice versa*. Modlitewne milczenie, podobnie jak mowa, jest pojęciem wieloznacznym, co więcej, przy pewnych założeniach samo stanowi osobliwą postać mowy:

Występując i pojawiając się „pośród mowy”, spełnia zadanie wzmacniające lub mające wzmacniać porozumienie. Nie milczy się dla samego milczenia, lecz milczy się ku głębszej jedności osobowej. Nawet gdy w tzw. sytuacjach granicznych skrywamy się w milczeniu, albo gdy w porządku religijnego kultu przerywamy wszelką znakowość na rzecz całkowitego umilknięcia, wówczas przesyłamy określone treści różnej natury, mające wplywać na wrażliwość lub zachowanie ich odbiorców<sup>34</sup>.

Modlitwa z reguły definiowana jest jako zwrócenie się do Boga, jednak w swojej fazie początkowej często wykazuje tendencje ruchu skierowanego do wewnątrz świadomości modlitewnej. U zarania modlitwy mamy wtedy do czynienia nie tyle z transcendowaniem, ile z ruchem dośrodkowym, immanentnym, polegającym na zwróceniu się ku własnemu wnętrzu. W literaturze duchowej moment ten nazywany jest skupieniem (gr. *nepsis*). Polega on, po pierwsze, na odwróceniu się od tego, co stanowi zewnętrżność względem świadomości modlitewnej, oraz, po drugie, na uciszeniu wrzenia myśli i wyobrażeń<sup>35</sup>. Stan wyciszenia ma zostać osiągnięty za pomocą

<sup>32</sup> Zob. K. Tarnowski, *Ku absolutnej...*, s. 55.

<sup>33</sup> Tamże, s. 231.

<sup>34</sup> J. Sochoń, *Bóg i język*, Warszawa 2000, s. 183.

<sup>35</sup> Zob. M. Nédoncelle, dz. cyt., s. 120.

rozmaitych technik, które z pewnymi zastrzeżeniami Nédoncelle nazywa medytacją. Znaczenie skupienia, a przez to pośrednio i samej medytacji, autor *Prośby i modlitwy* wyraża lapidarnym stwierdzeniem: „Dopóki będzie skupienie, dopóty będzie na ziemi nadzieja na modlitwę”<sup>36</sup>. Skupienie jako koncentracja jest subiektywnym warunkiem modlitwy, ta z kolei jest skutecznym czynnikiem intensyfikującym skupienie, w sensie wykraczającym poza egzystencję religijną.

Dynamika aktu skupienia nie tylko zawiera w sobie moment wycofania, ucieczki od czegoś zewnętrznego względem świadomości modlitewnej, ale jest przede wszystkim ruchem ku niej. Na tym jednak nie kończy się cały proces; dalszy etap polega na zanegowaniu, odrzuceniu fałszywego obrazu siebie, co z kolei oznacza ponowne odnalezienie siebie i ponowną afirmację oczyszczonego obrazu. Czytamy w *Tajemnicy bytu*: „Uciekamy w swoje myśli *od*, co równa się stwierdzeniu, że wycofujemy się, a zatem opuszczamy albo porzucamy. Skupienie jest natomiast przede wszystkim aktem, poprzez który zwracamy się *ku*, niczego się nie wyrzekając”<sup>37</sup>.

Zdaniem zaś Weltego, skupienie to pozytywność milczenia, która wyraża się w „gotowości”, otwartości, w woli słuchania lub patrzenia niezwiązanego jednak z żadnym określonym przedmiotem. Predyspozycja ta wyprowadza nas z uprzedniego rozbicia, chaosu uczuć, myśli i pragnień. Rozproszenie jest stanem, w którym świadomość niejako chwyta się pierwszej napotkanej możliwości. Natomiast skupienie jest, paradoksalnie, otwartością na wszystko, nie partycypuje w niczym jednostkowym. Jako takie, skupienie nie odrywa świadomości od świata, nie koncentrując się na niczym, pozwala jej ująć wszystko w całości<sup>38</sup>. Welte dostrzega tu coś ponadto. Milczące skupienie jest czystą wolnością i otwartością, która, obejmując cały świat, zarazem go przekracza: „Świat skupia się w czymś większym, niepomierne większym od wszelkiego świata (...). Milczące skupienie wychodzi poza wszelki świat i otwiera się na otchłań bóstwa, które bezdźwięcznie obejmuje wszystko”<sup>39</sup>.

---

<sup>36</sup> Tamże, s. 123.

<sup>37</sup> G. Marcel, *Tajemnica bytu*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków 1995, s. 150.

<sup>38</sup> Zob. B. Welte, *Filozofia religii*, przeł. G. Sowiński, Kraków 1996, s. 189.

<sup>39</sup> Tamże.

W ten sposób milczenie, jako skupienie, jest nie tylko wycofaniem się ze słowem, jest ponadto otwarciem się na świat, a zarazem jego skutecznym przekroczeniem, ruchem wyjścia. Należy zatem podkreślić fakt, iż skupienie nie jest jedynie techniką w obrębie duchowości, przygotowaniem do modlitwy, jest już samą modlitwą, aktem, w którym wyraża się bardzo istotna funkcja religii – otwarcie na to, co boskie. Tomasz Węcławski we *Wspólnym świecie religii*, nawiązując do myśli Weltego, pisze: „Pierwszą religijną funkcją modlitwy wydaje się to właśnie zebranie myśli, przeżyć, emocji i pragnień. Skupienie ich w mówiącym (...), a następnie skupienie mówiącego w nich, w poczuciu, że w ten sposób wyraża się doświadczenie obecności w jego świecie czegoś, co samo wprawdzie wyraźnie nie przemawia, ale każe przemawiać i określa warunki, w których trzeba mówić”<sup>40</sup>. W tym ujęciu skupienie rozumiane jest już nie jako metoda, lecz jako swoisty akt wiary – który w słowie wyraża doświadczenie obecności tego, co samo nie przemawia, będąc skrytym, milczącym. Słowa skupiają się w mówiącym, mówiący skupia się w słowach. Między słowem a skupieniem nie musi zatem być konfliktu. Nie powinno się też oddzielać aktu modlitewnego skupienia od samej modlitwy, to integralne momenty.

### 1.3. Kontemplacyjny aspekt milczenia

Kontemplacja w źródłowym, tj. religijnym ujęciu, rozumiana jest jako szczególnego rodzaju ogląd, dokonywany zasadniczo bez pośrednictwa pojęć, słów i wyobrażeń. Cechuje ją względna bierność umysłu, którą w pewnym uproszczeniu można określić jako (wewnętrzne) milczenie<sup>41</sup>, różniące się od skupienia (koncentracji) zewnętrzną intencjonalnością, tj. wyraźnym ukierunkowaniem na obecność przedmiotu odrębnego od samej świadomości modlitewnej: „Człowiek, który milczy, wszelkie rzeczy, wszelkie nazwy i wszelkie sprawy świata uwalnia zatem spod władzy pojęcia, czyli woli pojmowania, spod władzy mówiącego ujmowania, czyli woli mówienia. Każe zatonać swemu posiadaniu świata. Ucisza popędy i ich ciekawość. W pełni staje się ciszą i spokojem. Dlatego Mistrz Eckhart powiada, że człowiek

<sup>40</sup> T. Węcławski, *Logika modlitwy*, [w]: tegoż, *Wspólny świat religii*, Kraków 1995, s. 94.

<sup>41</sup> Przejście od medytacji do coraz wyższych stopni kontemplacji. Zob. J. Przybyłowski, E. Robek, dz. cyt., s. 100-101, 145-155.

musi się stać równy nicości<sup>42</sup>. Nicość ta to pewnego rodzaju predyspozycja, otwartość na obecność bytu przekraczającego naszą zdolność pojmowania.

Milczenie pojęciowe zawarte jest nie tylko w modlitwie kontemplacyjnej *sensu stricto*; element kontemplacyjny – jak zauważa Nédoncelle – jest obecny także w modlitwie prośby. Na poziomie relacji międzyludzkich adresat interpelacji musi w jakimś stopniu stać się „obiektem” kontemplacji dla proszącego. Czyni się w ten sposób zadość, po pierwsze, konieczności poznania tego, ku któremu prośba zostaje skierowana; po drugie, adekwatności sposobu odniesienia względem niego. Wypowiadając w prośbie słowo „ty”, interpelujące „ja” w pewnym sensie milczy, tj. wyrzeka się obiektywizacji pojęć. „Ty” nie jest pojęciem. Prośba – jeśli jest autentyczna – unika tym samym uprzedmiotowienia i depersonalizacji. Proszący chce, aby był ten, który może odpowiedzieć na apel, i aby zachował on status bytu osobowego, w innym razie niemożliwe byłoby spotkanie, będące podstawowym warunkiem wydarzenia prośby<sup>43</sup>.

Zasada powyższa – nazywana skądinąd *normą personalistyczną* – odnosi się szczególnie do relacji prośby modlitewnej. Po pierwsze, dzięki kontemplacyjnemu – a więc wolnemu od pojęciowej obiektywizacji – odniesieniu prośby modlitewnej, Bóg pozostaje Bogiem, tj. bytem osobowym, nie zaś doskonałym, abstrakcyjnym lub materialnym obiektem interpelacji. Po drugie – jeśli petycje skierowane do konkretnego człowieka znajdują swoje oparcie w jego cielesnej manifestacji, i stąd nie sposób wątpić w obecność tego, który stoi przed nami jako adresat naszej prośby – to w modlitwie świadomość interpelująca jest pozbawiona tego komfortu<sup>44</sup>. Świat jest zaledwie znakiem Boga, wskazującym na Jego obecność, sam jednak musi zostać przekroczony, by świadomość modlitewna autentycznie zwróciła się ku Bogu, nie zaś ku Jego *signum* czy *imago*. Znak ze swej istoty jest transparentny, wskazuje, tj. odsyła poza siebie, dlatego zawsze może pojawić się pokusa zwątpienia w obecność tego, co wskazywane. Nédoncelle pisze: „Kiedy proszę człowieka, jego twarz jest częścią jego ciała i równocześnie znakiem jego duszy; kiedy modłę się do Boga, nie mogę rzec, iż oblicze te-

<sup>42</sup> B. Welte, *Filozofia...*, s. 188.

<sup>43</sup> Zob. M. Nédoncelle, dz. cyt., s. 36.

<sup>44</sup> Zapośredniczenie aktu religijnego modlitwy dokonuje się poprzez przedmioty, budowle, miejsca sakralne, dzieła sztuki religijnej, święte księgi, osobę kapłana, świętego, mistyka etc.

go świata jest częścią (...) boskiego ciała; stworzenie może mi przynieść jedynie znak Boga<sup>45</sup>. I nieco dalej: „Zniesienie jakiegokolwiek dotykającego oparcia, jakie się w ten sposób dokonuje, stanowi wielką nowość i wielką próbę w religii. (...) to nie świat służy za oparcie dla Boga, prawda jest raczej właśnie odwrotna. To odwrócenie perspektywy jest trudne, a jeśli się go nie dokona, istnieje ryzyko, że Bóg pozostanie obcy<sup>46</sup>. Kontemplacja, zasadniczo obecna w każdej formie modlitwy, spełnia ową konieczność transcendowania świata jako znaku Boga<sup>47</sup>. Bierze w nawias zjawiskowość świata, wiedzę na jego temat, dyskursywność pojęć, skierowuje świadomość modlitewną w stronę mniej lub bardziej wyraźnej obecności bóstwa czy innej postaci sacrum. Kontemplacja w pierwotnej, tj. religijnej, postaci oznacza zatem uchwytywanie obecności (*bycie dla*), któremu towarzyszy milczenie, jako wglądna bierność władz poznawczych.

#### 1.4. Milczenie wobec *tego, co niewysłowione*

Istnieje ponadto szczególnego rodzaju obecność, która wprowadza umysł w nastrój zakłopotania i fascynacji, niekiedy czci i grozy, ale nade wszystko wywołuje nabożne milczenie całego jestestwa *homo orans*. Tym razem chodzi o taki rodzaj milczenia, które przychodzi niejako z zewnątrz, jest spowodowane spotkaniem z *tym, co niewysłowione*, tj. doświadczeniem rzeczywistości absolutnej, przekraczającej ludzką zdolność ostatecznego pojmowania i wyrażania. Kwestię tę znakomicie opisuje i rozjaśnia Abraham Joshua Heschel:

Przez to, co niewysłowione, rozumiemy taki aspekt rzeczywistości, który w swej prawdziwej naturze leży poza granicami naszego pojmowania, a sam umysł przyznaje, że jest poza jego zasięgiem. Z drugiej strony to, co niewysłowione, nie odnosi się do dziedziny oderwanej od tego, co dostrzegalne i znane (...) niewysłowione jest raczej synonimem ukrytego znaczenia niż jego nieobecności. Wskazuje na wymiar, który w Biblii określa się mianem chwały, na sferę tak rzeczywistą, i zarazem wzniosłą,

---

<sup>45</sup> M. Nédoncelle, dz. cyt., s. 103.

<sup>46</sup> Tamże, s. 103-104.

<sup>47</sup> W innym przypadku modlitwie groziłaby idolatria.



iż paraliżuje ona naszą zdolność uwielbiania, napędzając nas raczej bojaźnią niż ciekawością<sup>48</sup>.

W tradycji biblijnej utrata zdolności mowy lub nabożne milczenie były interpretowane jako oznaka spotkania z Bogiem *niejako twarzą w twarz*<sup>49</sup>. Brak mowy oznacza w tym przypadku *milczenie osłupienia* wobec majestatu *Tego, co Niewystłowione*, w którym to osłupieniu nawet wymówienie imienia Boga staje się niemożliwe lub niebezpieczne<sup>50</sup>.

W tym kontekście modlitewne milczenie ma podwójny sens. Po pierwsze, wynika ono z ograniczoności słowa: „słowo jest skończone i nie sięga Bożej nieskończoności, ten, zwracając się do Boga, najpierw niemieje”<sup>51</sup>. Po drugie, modlitewne milczenie w tym aspekcie oznacza bezgraniczność tego, z czym słowo musi się zmierzyć: „Gdy wielkość Boga porusza człowieka w swej niezmierności, człowiek niemieje i milczy”<sup>52</sup>. Mowa modlitewna okazuje się zatem najwyższą próbą dla mowy jako takiej. Świadomość modlitewna natrafia na trudność symptomatyczną dla całej dziedziny nadprzyrodzoności, nieadekwatność języka: „mowa wydaje się nie dosięgać Boga, do którego chce przemawiać modlitwa”<sup>53</sup>.

Mimo wszystko wielu autorów przestrzega przed niebezpieczeństwem deprecjacji słowa i mowy w relacji człowieka do *sacrum*. Hans Urs von Balthasar pisze: „Wbrew mniemaniu wszystkich niechrześcijańskich mistyków, Słowo – niezależnie od jego zewnętrznej formy – nie jest narzędziem całkowicie nieadekwatnym do wyrażania Bytu niewyraźnego”<sup>54</sup>. Podstawowa intuicja religii w tym zakresie jest taka: wysiłek mowy skierowanej ku Bogu nie może okazać się ostatecznie daremny, musi istnieć jakiś adekwatny sposób zapośredniczonego w słowie odniesienia do bóstwa. I tak np. wskazuje się w tej kwestii, po pierwsze, na język negacji, po drugie – na język symboliki religijnej.

<sup>48</sup> A. J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, przeł. A. Gorzkowski, Kraków 2007, s. 133.

<sup>49</sup> Zob. Łk 1, 19-20.

<sup>50</sup> Zob. M. Nédoncelle, dz. cyt., s. 211.

<sup>51</sup> B. Welte, *Filozofia...*, s. 186.

<sup>52</sup> Tamże, s. 187.

<sup>53</sup> Tamże, s. 194.

<sup>54</sup> H. U. von Balthasar, dz. cyt., s. 277.

Dysproporcję między skończonym materiałem językowym (słowem) a zapośredniczoną w niej Nieskończonością Welte nazywa *różnicą teologiczną*. Mowa modlitewna otwiera tę różnicę – ponieważ w skończonym słowie zwraca się ku Nieskończoności – a zarazem zdolna jest do jej osłabienia – ponieważ tworzy więź między dwoma biegunami *teologicznej różnicy*<sup>55</sup>. By jednak owa więź religijna mogła zostać zawiązana, konieczne jest przekroczenie samej mowy (mowy w standardowym sensie). Pierwszym sposobem transcendowania mowy jest negacja; to w niej, odmawiającej samej sobie wystarczalności, dokonuje się pełna afirmacja nieskończonego „Ty”, ku któremu wznosi się modlitwa. Negacja jest zarazem doskonałą afirmacją Nieskończonego adresata mowy, w niej pozostaje On tym, Kim jest, tj. Bogiem, przekraczającym wszelką myśl, pojęcie, słowo. Język pojęć afirmatywnych (np. w filozofii), dążąc do naukowej ścisłości, określoności, w przeciwieństwie do negacji, zdaje się ograniczać nieskończoność bóstwa<sup>56</sup>.

Istnieje również ścieżka pozytywna – symbol. W nim, po pierwsze, wyraża się wspomniana *różnica teologiczna* jako skończoność słowa i nieskończoność wysławianego; po drugie – dokonuje się osłabienie owej różnicy. Symbol, podobnie jak negacja, jest przyznaniem się do niezupełności słowa, co pośrednio oddaje charakter Tego, do kogo kierowana jest modlitwa; jest również fundamentem dla więzi, która jako taka musi mieć jednak w czymś zapośredniczenie. Czytamy: „Również symbol zachowuje – jeśli go dobrze rozumieć – milczenie, znosząc je zarazem w słowie”<sup>57</sup>. Podstawowym symbolem, którym operuje język modlitwy, jest słowo „Ty”. Innymi przykładami symboli modlitewnych są słowa: „Ojciec”, „Matka”, „Pan”, „Król”; stanowią one dopełnienie podstawowego symbolu. Symbol oraz negacja stanowią zatem jakąś paradoksalną postać współwystępowania mowy i milczenia w modlitwie.

## 1.5. Milczenie Boga

W odniesieniu do świadomości modlitewnej mowa Boga jest czymś pierwotnym. Słowo Boga inicjuje dialog, ustanawiając świadomość religijną *ho-*

<sup>55</sup> Zob. B. Welte, *Filozofia...*, s. 195.

<sup>56</sup> Zob. tamże, s. 196.

<sup>57</sup> Tamże, s. 197.

*mo orans*, polegającą na byciu zagadniętym przez *to, co niewysłowione*, jak i na dawaniu odpowiedzi. Niemniej jednak znaczące w tej kwestii okazuje się milczenie samego Boga. Oznacza ono zarówno tajemniczą nieobecność, skrytość Boga, która domaga się słowa przywołującego („gdzie jesteś, Boże?”), jak i brak odpowiedzi na akt modlitewny („czemu milczysz, Boże?”). Milczenie bywa przy tym często interpretowane jako forma mowy najbardziej subtelna, ponieważ licząca się, po pierwsze, z naszą wolnością – słowo Boże nie jest apodyktyczne, jest wezwaniem, apelem, ale i przykazaniem; po drugie – z naszą niezdolnością do słuchania bezpośredniej mowy Boga<sup>58</sup>. Milczenie Boga jest wreszcie szansą dla świadomości modlitewnej. Jest czasem aktywności *homo orans*. Kiedy Bóg milczy, człowiek może mówić. Kiedy Bóg mówi, człowiek siłą rzeczy musi zamilknąć, w zaśłuchaniu, oniemieniu lub czci.

Można w końcu zaryzykować stwierdzenie: milczenie, „nieobecność Boga” – przynajmniej dla świadomości religijnej – jest najbardziej tajemniczą, a może i najbardziej wyrazistą formą Jego obecności. Brak Boga, *pustka po Bogu, który umarł*, Jego dojmująca nieobecność, fundamentalna, *wstrząsająca*, domaga się Jego obecności: „Wszyscy ludzie muszą znosić ten wstrząs, jakim jest pozorna nieobecność Boga”<sup>59</sup>.

Mowa milczenia, jak i milczenie mowy, oraz sama mowa, są zatem niezbywalnymi elementami dialektyki modlitwy, tak po stronie człowieka, jak i bóstwa. Sama zaś modlitwa jest właśnie dialektyką, tj. spontanicznością w obrębie relacji pomiędzy uwarunkowanym a nieograniczonym. Spotkanie dwóch wolności, jakie dokonuje się w akcie modlitwy, nawet jeśli przebiega w ustalonych przez tradycję formach, co do swojego skutku nie jest nigdy z góry przesądzone<sup>60</sup>. Stąd modlitwa, jako fenomen świadomości religijnej, poddaje się konceptualizacji i konwencjonalizacji, zaś jako akt konkretnej świadomości modlitewnej jest każdorazowo wydarzeniem<sup>61</sup>.

<sup>58</sup> Zob. Wj 19,16-22.

<sup>59</sup> Zob. M. Nédoncelle, dz. cyt. s. 103-104.

<sup>60</sup> „Prośba jest zasadniczym instrumentem spotkania lub też oddalenia świadomości. O pierwszej chwili zwiastuje ona wzmocnienie albo zerwanie więzi między osobami, gdyż wystawia je na próbę z chwilą, gdy proszący ją wypowiada” (M. Nédoncelle, dz. cyt., s. 47).

<sup>61</sup> Zob. J. A. Kłoczowski, *Między samotnością...*, s. 95.