

Piotr Duchliński

"Książeczka o człowieku wierzącym",
Stanisław Judycki, Kraków 2014 :
[recenzja]

Studia Philosophiae Christianae 50/2, 154-174

2014

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Stanisław Judycki, *Książeczka o człowieku wierzącym*, Fundacja „Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii”, Kraków 2014, ss. 240.

Książeczka o człowieku wierzącym to kolejna praca Stanisława Judyckiego poświęcona problematyce filozofii religii i filozofii Boga. O ile poprzednia praca *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*¹ była próbą stworzenia systemu teistycznie zorientowanej metafizyki, o tyle niniejsza pozycja dotyczy problematyki wiary w kontekście egzystencji człowieka. Tytułem nawiązuje do znanego wszystkim późnego dzieła antropologicznego polskiego fenomenologa Romana Ingardena, *Książeczka o człowieku*. I tak jak w przypadku Ingardena, tak w przypadku Judyckiego określenie „książeczka” jest wygodną metaforą, która ma przyciągnąć czytelnika, natomiast w warstwie merytoryczno-problemowej jest poważnym traktatem (dziełem) z zakresu filozofii wiary. O ile poprzednia publikacja *Bóg i inne osoby*, była z adresowana głównie do specjalistów, przygotowanych w zakresie filozofii i teologii, o tyle *Książeczka* ma w zamierzeniu trafić do szerszego grona rodzimych wierzących odbiorców. Skierowana jest nie tylko do typowych akademików zafascynowanych maksymalistycznie zakrojonymi spekulacjami, ale też do ludzi, którzy nie przeszli fachowego treningu w zakresie filozofii Boga czy religii (s. 8). Nie oznacza to jednak, że biorąc do ręki tę książkę, nie trzeba mieć jakiegoś minimalnego przygotowania filozoficznego. Nie jest to bowiem książka dla tzw. prostych ludzi, którzy nie odebrali żadnego wykształcenia filozoficznego czy teologicznego. W pracy znajdujemy szereg analiz, które wymagają od czytelnika znajomości choćby fundamentalnych kategorii właściwych dla dyskursu teodycealnego. Wymagają również znajomości historycznego kontekstu powstawania pewnych problemów należących do zakresu teologii naturalnej. Aby jednak dobrze zrozumieć tę pracę, należy być w miarę dobrze obeznanym z innymi publikacjami S. Judyckiego, i to nie tylko z tymi ostatnimi, dotyczącymi bezpośrednio problematyki teodycealnej, ale również z tymi, które dotyczą episte-

¹ S. Judycki, *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*, Wyd. „W drodze”, Poznań 2010.

mologii i filozofii umysłu, zwłaszcza z książką *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego*². W *Książeczce* znajduje się bowiem szereg analiz, w których Judycki przywołuje poprzednio sformułowane i rozwiązane zagadnienia, jak te dotyczące np. natury umysłu i duszy ludzkiej.

Książeczka o człowieku wierzącym składa się z 11 rozdziałów, choć można powiedzieć mniej formalnie, że z 11 traktatów, które nie tylko tworzą spójną całość, ale też każdy z nich może być czytany osobno, bez utraty idei całości. Treść każdego z rozdziałów zawiera tyle bogactwa, że może być wykorzystana do opracowania osobnego traktatu. Właściwie na podstawie każdego z rozdziałów można by opracować taką *Książeczkę*. Jakie cele przyświecały autorowi, kiedy przystępował do pisania tej pracy? Jak sam zaznacza w *Przedmowie*, „*Książeczka o człowieku wierzącym* zrodziła się z przekonania, że wbrew rozpowszechnionemu pogładowi tajemnica świata nie jest przede wszystkim problemem kosmologicznym, nie dotyczy więc powstania świata, początków i rozwoju fizycznego wszechświata, lecz odnosi się do dobra i zła. Ludzie wierzący, niezależnie od tego, jak dalece sięga ich wiedza religijna, teologiczna i filozoficzna wyczuwają, iż tak właśnie jest, i to stanowi jeden z motywów ich wiary w Boga” (s. 7). Autor nie zakłada w punkcie wyjścia żadnych danych objawienia religijnego. Zamierza wskazać na motywy wiary, posługując się argumentami rozumowymi, których przesłanki pochodzą z danych doświadczenia wspólnego wielu ludziom. „W punkcie wyjścia – pisze – nie przyjmuję żadnych założeń co do natury i istnienia Boga, lecz staram się ukazać, jak dostrzeżenie tajemnicy, którą jest świat motywuje ludzi do przyjęcia postawy wiary” (s. 8). Kiedy jednak przyjmujemy różniczenie na kontekst odkrycia i kontekst uzasadnienia, to trzeba powiedzieć, że w kontekście odkrycia Judycki powołuje się na szereg danych zaczerpniętych z chrześcijańskiego objawienia religijnego, jak np. te dotyczące analiz wydarzeń opisanych w Nowym Testamencie, autentyczności Bóstwa Jezusa Chrystusa. Trzeba tu dopowiedzieć, że

² S. Judycki, *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego*, TN KUL, Lublin 2004.

z metodologicznego punktu widzenia Judycki uprawia tzw. zaangażowaną religijnie filozofię religii. Chodzi o taką filozofię, która wyraza z określonej tradycji religijnej i dla której ta właśnie tradycja jest czymś w rodzaju epistemicznego warunku odniesienia. Epistemiczny warunek odniesienia, o którym pisał kiedyś przy okazji sporu kreacjonistów z ewolucjonistami K. Jodkowski³, to pewien zbiór mniej lub bardziej uporządkowanych założeń (lub przedzałożeń)⁴, determinujących sposób uprawiania nauki czy filozofii. Filozofia religii może być bowiem uprawiana w różnych epistemicznych warunkach odniesienia. Ktoś może uprawiać filozofię religii nie będąc zaangażowanym w żadną tradycję religijną, co nie znaczy, że filozofuje on poza jakimkolwiek epistemicznym warunkiem odniesienia. Dlatego książka Judyckiego skierowana jest w pierwszej kolejności do tych, którzy tak samo jak on podzielają ten sam epistemiczny warunek odniesienia, jakim jest chrześcijaństwo. Wprawdzie agnostyk czy antyteista może przeczytać tę książkę, może nawet ją lepiej zrozumieć niż niejeden wierzący, ale to jeszcze nie znaczy, że w ten sposób rozumiał przekaz autora. Funkcjonowanie w zupełnie innym epistemicznym warunku odniesienia sprawia, że wyartykułowane przez Judyckiego doświadczenia są obce, nieczytelne. Potwierdza to sam autor, kiedy pisze: „Celem tej *Książeczki* nie są jednakże wyłącznie neutralne rozważania nad pojęciem wiary, dążę bowiem do wykazania, w jaki sposób spójność wydarzeń opisanych w Nowym Testamencie może stać się powodem przyjęcia wiary chrześcijańskiej” (s. 8).

Uprawianie filozofii religii w określonym przez daną tradycję religijną epistemicznym warunku odniesienia, nie jest żadnym zarzutem, raz jeszcze trzeba to podkreślić, nie ma filozofii religii czy filozofii Boga, która byłaby uprawiana poza jakimś epistemicznym warunkiem

³ K. Jodkowski, *Epistemiczne układy odniesienia i »warunek Jodkowskiego«*”, w: *Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata 7*, red. A. Latawiec, G. Bugajak, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2008, 108–123.

⁴ Terminem „przedzałożenia” chętnie posługiwał się w swoich pracach J. Życiński. Zob. tenże, *Teizm i filozofia analityczna*, t I, Wyd. Znak, Kraków 1985. Odnotuję tylko, że S. Judycki podjął się polemiki z tą pracą zaraz po jej wydaniu.

odniesienia. W przypadku kiedy treściami wypełniającymi ramy tego warunku są przyjęte w akcie wiary przekonania religijne, dyskusja dotycząca ich racjonalności i zasadności akceptacji wydaje się pozbawiona najmniejszego sensu. Jeśli ktoś wierzy w prawdziwość objawienia religijnego właściwego dla chrześcijaństwa, to z samym tym aktem wiary dyskutowanie nie ma żadnego sensu. Wchodzi ono jako przekonanie bazowe nie tylko w strukturę kontekstu odkrycia, ale też w strukturę kontekstu uzasadnienia. W przypadku nie tylko nauki, ale i filozofii, sztuczne separowanie tych kontekstów nie ma potwierdzenia w praktyce, zwłaszcza wtedy, kiedy przedmiotem analiz jest fenomen wiary i prowadzące do niego racje czy motywy. W takim wypadku argumenty stanowiące kontekst uzasadnienia mają nie tylko charakter *stricte* rozumowy, ale też opierają się na określonych przesłankach zaczerpniętych z objawienia religijnego. Dobrze oddaje to następujące stwierdzenie Judyckiego: „W tym kontekście argumentuje, że wiara chrześcijan najlepiej odpowiada czterem elementarnym egzystencjalnie pragnieniom człowieka: pragnieniu wiecznej trwałości dobra, pragnieniu bezpieczeństwa, pragnieniu bliskości oraz pragnieniu poznania” (s. 8).

Metoda, jaką autor posłużył się do wykazania tych motywów wiary, to szeroko rozumiane doświadczenie fenomenologiczne i argumentacja. „Całość rozważań ma charakter argumentacyjny, należy jednak pamiętać, iż większość ludzi wierzących a w tym wierzących chrześcijan, nie zna się na filozofii lub teologii. Każdy, kto długo pracuje w jakiejś dziedzinie, zaczyna mimowolnie przyjmować, że wielu myśli tak jak on, a dotyczy to również argumentacyjnych podstaw wiary. Gdy zdałem sobie z tego sprawę – pisze dalej Judycki – stanąłem przed niesłychanie trudnym zadaniem, w jaki sposób zrekonstruować, zrozumieć i opisać motywy i racje wiary, które niekoniecznie polegają na argumentach, lecz wspierają się na bezpośrednim wycuciu istoty świata” (s. 9). Autor unika konstruowania wysublimowanych analitycznie spekulatywnych argumentów. Zwraca się w stronę wspólnych wszystkim ludziom doświadczeń, które mogą naprowadzać na doświadczenie obecności Boga w świecie. Taka metoda fenomenologicznego postępowania wydaje się znacznie bardziej obiecująca, gdyż pozwala

na obudzenie w czytelniku podobnych intuicji, które żywi i artykułuje sam autor. Jeśli punktem wyjścia są różne doświadczenia aksjologiczne, to, jak się wydaje, nie ma innej metody jak tylko instruktywny opis fenomenologiczny, który może skłonić czytelnika do wzbudzenia podobnych intuicji i podążenia drogą, proponowaną przez autora. Aby naprowadzić czytelnika na te same doświadczenia, autor powołuje się na szereg danych zaczerpniętych np. z literatury pięknej. Przywołuje postaci bohaterów literackich, którzy zmagali się z różnymi problemami moralnymi i egzystencjalnymi. Literatura jest bardzo dobrym sposobem unaoczniania moralnych i egzystencjalnych problemów, takich jak wiara, dobro czy zło itp. Pozwala nie tylko na ich plastyczne przedstawienie, umożliwia także wgląd w ich istotę, czego nie potrafi dokonać nawet najbardziej wysublimowany argument analityczny spełniający warunki formalnej i materialnej poprawności.

Poszukując przesłanek i motywów przyjęcia wiary, Judycki określa, co wchodzi w skład aktu wiary. Pisze następująco: „w skład aktu wiary wchodzi (1) przekonanie o istnieniu Boga, (2) zaufanie do Boga, (3) postawa życiowa, której głównym składnikiem jest bezinteresowne i bezkompromisowe dążenie do dobra. Czwartym elementem podbudowującym wiarę jest doświadczenie ukrytej (mistycznej) obecności Boga” (s. 7). Wiara, jak twierdzi autor, „stanowi nie tylko kwestię woli i rozumu, lecz przede wszystkim serca. Należałoby więc właściwie uzupełnić tradycyjny schemat wiara i rozum o element trzeci, a więc wiara, serce i rozum. Nie chodzi mi przy tym o jakiś rodzaj sentymentalizmu, ale o to, iż ludzka zdolność wyczuwania tego, co dobre i złe ma swoje racje i swoją logikę, której nie powinno się pomijać” (s. 8). Przejdźmy teraz do bardziej szczegółowej prezentacji treści zawartych w poszczególnych rozdziałach.

I tak w rozdziale 1., zatytułowanym *Serce i ciemność*, autor opisuje przy zastosowaniu metody fenomenologicznej doświadczenie, jakim jest pragnienie dobra. Nie chodzi jednak o takie pragnienie, które zamyka się w granicach świata skończonego, ale o pragnienie dobra, które jest nieutralne, które „domaga się kontynuacji, tak aby nic, co dobre, nigdy nie zostało utracone” (s. 11). Warunkiem nieutralności dobra może być tylko wszechmocny i aksjologicznie doskonały Bóg.

W rozdziale tym znajdujemy szereg interesujących analiz filozoficznych dotyczących literatury pięknej. Autor, próbując unaocznic czytelnikowi doświadczenie zła, powołuje się na J. Conrada i jego opowiadanie *Jądro ciemności*. Przeprowadza bardzo interesującą filozoficznie analizę egzystencjalną doświadczenia zła i wyrzutów sumienia. W rozdziale znajdujemy także analizę postaw moralnych. Autor uważa, że nie są one sprawą rozumu, lecz pochodzą z rozumniejszej intuicji (s. 20). Interesujące jest powiązanie postawy moralnej z wezwaniem do heroizmu. W przekonaniu Judyckiego „wszelkie elementarne zasady moralne mają zakodowane w sobie wezwanie do heroizmu. Moralność czyni z nas istoty odmienne od całego świata rzeczy, świata roślin i zwierząt, lecz jednocześnie każe nam w pewnych sytuacjach poświęcić nasze życie” (s. 21). Wydaje się, że ostateczny wniosek z przeprowadzonych analiz jest taki, że tylko Bóg jest warunkiem możliwości trwałości dobra, trwałości, która przekracza czas i przestrzeń. Ponadto tylko wszechmocny i dobry Bóg może przebaczyć ludzką winę, zmyć wyrzuty sumienia i wynagrodzić zasługę. Tylko on zna ludzkie intencje kryjące się u podstaw naszych czynów.

W rozdziale 2. *Tajemnica świata* autor kontynuuje aksjologiczne analizy dotyczące problematyki dobra i zła. W pierwszej kolejności stwierdza, że „wbrew rozpowszechnionemu pogładowi tajemnica świata nie jest przede wszystkim problemem kosmologicznym, a więc nie dotyczy powstania, początków i rozwoju fizycznego wszechświata, lecz odnosi się do dobra i zła” (s. 31). Doświadczenia dobra i zła należy do doświadczeń powszechnych, wszyscy ludzie, niezależnie od przynależności do określonej kultury, posiadają jakieś intuicyjne wyuczucie tych dwóch wartości. Dla człowieka wierzącego pojawia się tu problem, który streszcza się w klasycznym problemacie, jak dobry i wszechmocny Bóg może dopuszczać zło i cierpienie, zwłaszcza istot niewinnych. Próbując odpowiedzieć na pytanie o genezę zła, Judycki wskazuje, że za zło jest odpowiedzialna zła wola. Problemem jest jednak jej pochodzenie. Choć pojawiło się na ten temat mnóstwo koncepcji, nadal trudno znaleźć przekonujące rozwiązanie. Ostateczne rozwiązanie problemu zła Judycki składa na barki Absolutu, gdy pisze, że tylko „Bóg zna tajemnicę dobra i zła” (s. 35). Człowiek tak naprawdę

nigdy nie będzie mógł dowiedzieć się, dlaczego na tym świecie cierpią i doświadczają makabrycznego zła istoty niewinne, które niczym na to zło sobie nie zasłużyły. Tajemnica świata nie wyczerpuje się tylko w różnych próbach zrozumienia doświadczenia dobra i zła. Sam świat jako taki i jego bogactwo jest niewyczerpalnym źródłem doświadczenia (poczucia) tajemnicy. Tego bogactwa nie jest w stanie wyjaśnić ani perspektywa ewolucyjna (s. 36–37), ani też współczesny fizykalizm w różnych jego formach, począwszy od skrajnie redukcjonistycznych a na emergencyjnych skończywszy (s. 39–40). Dla człowieka wierzącego wspomniane perspektywy nie są wystarczające. Poczucia tajemnicy świata nie można wyeliminować taktyką redukcjonowania bardziej złożonych aspektów rzeczywistości do tych mniej złożonych, bardziej podstawowych. Do innych fenomenów budzących w nas doświadczenie (poczucie) tajemnicy należą ludzka unikalność (ludzka niesamowitość, s. 74). Również jej nie mogą wytłumaczyć ani perspektywa ewolucyjna, ani współczesny fizykalizm w różnych odmianach. To samo dotyczy takich fenomenów, jak umysł, dusza, wolna wola, które również nie znajdują wyjaśnienia na gruncie naturalistycznie zorientowanej nauki. Człowiek wierzący doświadcza bowiem dysproporcji między sobą a światem przyrody. Wie, iż nie jest tylko sumą wirujących cząstek elementarnych, które zostały strukturalnie powiązane ze sobą w długim procesie ewolucyjnego rozwoju. Doświadcza, że świat nie jest zbiorem przypadków, ale pewną uporządkowaną całością procesów i zdarzeń. Dla człowieka wierzącego jawi się on jako dostrojony do możliwości poznawczych i egzystencjalnych człowieka. Wierzący wie, iż perspektywa jego losu nie zamyka się w warunkach świata ziemskiego, gdyż „to, co dzieje się w świecie, jest połączone wieloma skomplikowanymi nićmi z życiem w wieczności, a Boża opatrzność dba o to, aby wszystko działało się tak, jak powinno się dziać” (s. 55).

Rozdział 3. zatytułowany *Przekonania religijne i wiara*, ma charakter bodaj najbardziej analityczny. Autor, wykorzystując w nim pewne argumenty zaczerpnięte od współczesnych filozofów analitycznych, podejmuje problem uzasadnienia przekonań religijnych. Nie skupia się jednak na ich semiotycznej analizie, bardziej interesuje go całościowy akt wiary, do którego zaistnienia przekonania są warunkiem

koniecznym, lecz niewystarczającym. Podejmując odpowiedź na pytanie, kiedy przekonanie religijne staje się wiarą, autor twierdzi, że ma to miejsce wtedy, kiedy dołącza się do niego element zaufania. Wiara religijna to nie tylko zbiór przekonań dotyczących natury i istnienia Boga, to także egzystencjalny akt zaufania Bogu i pokładania w nim nadziei. Ważna jest także moralna postawa człowieka polegająca na pragnieniu neutracalności dobra (s. 60). Wiara religijna polega zatem na posiadaniu dyskursywnych przekonań, których przedmiotem byłby Bóg. Taki Bóg dyskursywnego rozumu nie jest jeszcze Bogiem religii, którego darzy się zaufaniem, z którym wchodzi się w relacje komunikacji (s. 65–66). Bóg filozofii nie jest jeszcze Bogiem wiary. W rozdziale tym znajdujemy szereg interesujących analiz dotyczących kształtowania żywionych przez osoby przekonań religijnych. Ciekawe w tym kontekście są analizy doświadczenia próby wiary, która tak naprawdę nie jest „torem przeszkód ustawionym przez Boga, który chciałby utrudniać życie osobom uznającym Jego istnienie i ufającym Jemu” (s. 67). Celem próby wiary jest uświadomienie wierzącemu, że całe jego przeszłe, teraźniejsze i przyszłe życie jest zależne tylko od Boga. Zdaniem Judyckiego, każdy człowiek wierzący jest poddany jakiejś próbie wiary polegającej na doświadczaniu cierpienia i zła. Każdy człowiek wierzący, jak pisze autor, jeśli chce mieć udział w zbawieniu wiecznym, jakie proponuje Chrystus, musi przejść przez próbę cierpienia.

W rozdziale *Pragnienia i heroizm* Judycki przeprowadza analizę fenomenologiczną podstawowych egzystencjalnych pragnień człowieka. Pragnienia te są wspólne wszystkim ludziom niezależnie od kulturowych uwarunkowań, które mogą tylko owe pragnienia inaczej ukierunkowywać na ich spełnienie. Chodzi tu o pragnienie nieskończonej trwałości dobra, pragnienie bliskości, pragnienie bezpieczeństwa oraz pragnienie poznania. Jak się wydaje, szczególnie do pragnienia dobra autor *Książeczki* przywiązuje dużą wagę, kiedy pisze, że „podstawą wiary religijnej jest pragnienie dobra i jego wiecznego trwania. To pragnienie przesiewa wszystkie osoby a więc i te, które żyją w nieświadomości pośrednictwa Chrystusowego” (s. 92). Judycki argumentuje, że w warunkach świata przygodnego, jakim jest świat

naszego doświadczenia, żadne z tych pragnień nie może znaleźć ostatecznego spełnienia. Tylko wszechmocny i dobry Bóg może zaspokoić te pragnienia. Wydaje się, że autor celowo używa w tym kontekście pojęcia pragnienia, a nie potrzeby. Potrzeby są czymś, co może być zaspokojone w warunkach doczesnych. Skończone potrzeby, np. potrzeby fizjologiczne czy cielesne, mogą znaleźć zaspokojenie w skończonych dobrach. Jeśli jednak człowiek jest istotą duchową, intuicyjnie wyczuwającą swoje więzi z wiecznością, to ma on również takie pragnienia, można nawet powiedzieć: pragnienia metafizyczne, które nie mogą zostać spełnione w warunkach tego świata. Pragnienia metafizyczne wypływające ze struktury ludzkiego ducha tylko w Bogu mogą znaleźć swoje spełnienie, bo „tylko Bóg, którego stwórcza moc nie zna żadnych granic, może być właściwym przedmiotem pragnienia ludzkiej duszy, gdyż jej pragnienie poznania nie zna również żadnych granic” (s. 83). I wreszcie wiara w Boga wymaga od nas heroicznego realizowania naszych podstawowych obowiązków moralnych. O jaki tu jednak heroizm chodzi? Judycki pisze, że „wiara może prowadzić do jakiegoś spektakularnego aktu heroizmu, lecz dla większości akty wiary nie przeistaczają się w dające się publicznie obserwować czyny heroiczne” (s. 91). Chodzi zatem o heroizm dnia codziennego, będący świadectwem wyznawanej wiary w tym świecie, który jest próbą dla osób ludzkich (s. 90). Heroizm moralny jest bezkompromisowy. Jeśli doświadczam w sumieniu bezwzględnego wezwania do bycia uczciwym, to niezależnie od różnych prób tego świata, które nakłaniają mnie do niebycia uczciwym, mam być uczciwy. Człowiek stoi przed alternatywą: albo sprzymierzy się z Bogiem, albo go odrzuci, co oznacza stopniowe oddawanie się złu, wypływającemu z owego conradowskiego *Jądra ciemności* (s. 86–87).

W rozdziale *Rzecz najważniejsza* Judycki stwierdza w duchu augustyńskim, że „nie ma rzeczy ważniejszej niż pytanie o Boga i jego naturę” (s. 93). W rozdziale tym stawia problem: „jakie racje i motywy skłaniają do wyboru określonej religii” (s. 93), a dokładnie – religii chrześcijańskiej. O ile poprzednio autor koncentrował się na eksplikacji wspólnych wszystkim ludziom doświadczeniom, teraz próbuje przedstawić spekulatywne argumenty za przyjęciem chrześcijaństwa.

Przedstawia argument ze spójności, który dotyczy opisów życia i działalności Jezusa Chrystusa. Wedle autora, argumentacja ze spójności ma pewne walory heurystyczne, „gdyż niesłuchanie trudno jest nam przyjąć, iż mogłoby być inaczej, jeśli tyle rzeczy, jak mówimy, zgadza się ze sobą” (s. 95). Stosując ten typ argumentacji, otrzymujemy powiązaną całość różnych realistyczno-spekulatywnych aspektów opowieści o Jezusie Chrystusie. Jak twierdzi autor, „ludzie wierzący, o różnym stopniu wykształcenia i różnej przenikliwości intelektualnej, wyczuwają, iż pomiędzy tymi wszystkimi aspektami życia Jezusa zachodzi zadziwiający rodzaj spójności – i to wycucie jest podstawą ich wiary” (s. 99). Dlatego też celem tej argumentacji jest przede wszystkim „wczucie się w motywy i intuicje ludzi decydujących się na wiarę, nie zaś podjęcie systematycznego referatu dyskusji odnoszących się do życia Jezusa” (s. 96). Autor *Książeczki* wyróżnia kilka rodzajów spójności: pierwszy z nich odnosi się do „relacji pomiędzy świadomą siebie, indywidualną istotą duchową, dobrem i złem” (s. 96), „Jezus został zamęczony na krzyżu za pragnienie dobra” (s. 97); zgodnie z rodzajem drugim – o spójności przekonań dotyczących osoby Jezusa decyduje „relacja między ideą Boga a faktycznym życiem i nauczaniem Jezusa”, czyli nauka o „równości wszystkich ludzi przed Bogiem” (s. 101); trzeci rodzaj spójności dotyczy „religii życia wewnętrznego” (s. 101), zaś czwarty – dokonanych przez Jezusa cudów (s. 102); kolejnym, piątym, składnikiem „spójnej ewangelicznej całości (...) jest śmierć Jezusa na Krzyżu” (s. 106) i ostatnim wreszcie, szóstym, jest fakt jego zmartwychwstania (s. 110). Przy tym ostatnim elemencie spójności Judycki dyskutuje możliwe argumenty mogące podważyć sensowność wiary w fakt zmartwychwstania Chrystusa. Chodzi tu o argument z halucynacji, która przytrafiła się jego uczniom (s. 112–113), argument z entuzjazmu religijnego (s. 113–114), dalej – argument mówiący o wykradzeniu ciała Jezusa z grobu (s. 114–115) oraz argument, że uczniowie Jezusa byli oszustami i sfabrykowali całą narrację o swoim mistrzu, (s. 115–116), a także argument, który mieści się w „kategorii religijno-agrarnej mitologii cyklicznych powrotów do życia, która funkcjonowała w wielu religiach” (s. 118–119). S. Judycki krok po kroku analitycznie zbija wszystkie powyżej wyszczególnione

argumenty, pokazując ich wewnętrzne trudności. W jego przekonaniu nie podważają one spójności narracji realistyczno-spekulatywnej odnośnie do osoby i działalności Jezusa Chrystusa.

W rozdziale 6. *Próba wiary* Judycki szkicuje interesująco perspektywę egzystencjalnej fenomenologii próby wiary. Wykazuje, że świat, w którym egzystują osoby ludzkie, może stanowić jedną wielką próbę, w której tak naprawdę chodzi o wierność Bogu i heroiczne dążenie do dobra (s. 123–124). O tym kto i kiedy zostanie takiej próbie poddany, decyduje tylko Bóg (s. 124). W charakterystyce próby wiary Judycki podkreśla, że „nie są one stosowane przez Boga ani ze względu na przeszłość określonej osoby, ani ze względu na jej terażniejszość, są one natomiast skierowane do przyszłości, czyli do życia wiecznego. Ich stawką jest życie wieczne i sam Bóg, który jest nigdy nieskończoną nowością” (s. 128). Aby rozjaśnić naturę próby Judycki, analizuje doświadczenie próby wiary, które były udziałem biblijnych bohaterów; Abrahama i Hioba oraz św. Piotra apostoła.

W rozdziale *Mistyczna obecność Boga* Judycki analizuje tropy, które mogą nas naprowadzić na doświadczenie obecności Boga w przygodnym świecie. Autor dąży do wykazania, że można mówić o czymś takim, jak „mistyka teistyczna” (s. 144), która polegałaby na naturalnym odczuciu obecności Boga w świecie. Nie byłaby to jednak mistyka unifikujących przeżyć kosmicznych, z bliżej nieokreśloną pustką, ale doświadczenie, w którym Bóg odsłania się jako „pełnia istnienia i jako taki jest horyzontem wszystkich horyzontów” (s. 149). Szczególną rolę w odkrywaniu tej mistycznej obecności Boga w świecie mają takie doświadczenia, jak: doświadczenie piękna (s. 150), doświadczenie samotności (s. 153), doświadczenie świadomości nadchodzącej śmierci (s. 153), czy doświadczenie obecności Boga, które odkrywamy w akcie składania przysięgi (s. 155–156). Do innych doświadczeń, które z perspektywy człowieka wierzącego mogą naprowadzać na doświadczenie mistycznej obecności Boga, mogą należeć: doświadczenie smutku spowodowane przez doświadczenie radykalnego i niewytłumaczalnego zła (s. 161–163), ponadto pozytywne doświadczenia emocjonalne, jak miłość romantyczna (s. 165) czy wspólna radość (s. 167), a także głęboki spokój, który stanowi obiekt pragnienia tak wielu współcze-

snych ludzi. To ostatnie doświadczenie można rozumieć jako pewną konsekwencję (spełnienie) wszystkich innych doświadczeń pod warunkiem, że uświadomiono sobie w nich obecność Boga (s. 167–168). W tych doświadczeniach egzystencjalnych „horyzont świata zdaje się na moment wysuwać na plan pierwszy, natomiast wszystkie rzeczy, ludzie, zwierzęta, rośliny, góry, niebo, słońce, księżyc ulegają pomniejszeniu, przemieniają się jakby w bibułkowe makiety w teatrzyku dla dzieci. Wszystkie te rzeczy zaczynają emanować ciepłem, naturalnością i ludzkim dobrem, lecz jednocześnie, poprzez pomniejszenie, jakiemu ulegają, stają się czymś w rodzaju tylko symboli i masek obecności wielkiej osoby Boga. Głęboki spokój, który pochodzi z tego typu doświadczeń, zapada na zawsze w pamięć i nie daje się zastąpić jakimkolwiek innym doświadczeniem świata” (s. 170).

Rozdział 8. dotyczy *Pobożności*. Przez pobożność S. Judycki rozumie reakcję „ducha ludzkiego na dostrzeżoną tajemnicę świata oraz wyczuwaną ukrytą obecność Boga” (s. 174). Jest ona niczym innym jak tylko „ludzką postawą wobec samego Boga (s. 174). Tak rozumiana pobożność jest „zjawiskiem uniwersalnym” (s. 174). Jest uniwersalną kategorią antropologiczną, „dostępną dopiero na pewnym etapie rozwoju umysłowego i duchowego” (s. 174). Judycki mówi o „naturalnej pobożności” (s. 180), która jest konsekwencją świadomości obecności Boga w świecie. Pobożność nie ogranicza się tylko do relacji z Bogiem. Jest to świadomość „bycia otoczonym przez Bożą obecność” (s. 180). Judycki twierdzi, że jest ona „także specyficzną postawą w odniesieniu do świata i ludzi, zaś lepiej to wyrażając – jest specyficzną postawą w odniesieniu do świata i do ludzi ze względu na relację do Boga” (s. 177). Pobożność polega na widzeniu pozytywności świata i ludzkich działań. Nie polega na zachowywaniu nakazów i zakazów. Dla człowieka pobożnego świat, w którym doświadcza się tyle zła i cierpienia, nie jest klęską, człowiek pobożny potrafi bowiem „każdą klęskę przemienić w pozytywność” (s. 179). Jedną z form wyrażania naturalnej pobożności jest modlitwa. Judycki twierdzi, że autentyczna modlitwa „jest zwracaniem się do Boga z prośbą o poznanie siebie” (s. 181). Jest to modlitwa o poznanie, aby każdy człowiek dostrzegł w swoim życiu, że „skoro bowiem ludzie zostali stworzeni na

obraz i podobieństwo Boga, to ich najgłębsza istota musi być złączona z Bogiem” (s. 181). Człowiek pobożny nieustannie doświadcza tego, że jego egzystencja jest w ręku Boga. Pobożność pozwala na to, aby człowiek nie żył ani przeszłością, ani terażniejszością (s. 182–183), człowiek pobożny nie żyje oczekiwaniem na szybkie osiągnięcie życia wiecznego (s. 183). Pobożność polega na „życiu w ciągłej obecności Boga, która powinna wystarczyć za przeszłość, terażniejszość, przyszłość i wieczność” (s. 183). To stałe doświadczenie obecności Boga w świecie powinno prowadzić do postawy szacunku dla wszystkich rzeczy, zwłaszcza zaś dla osób ludzkich i ich wyjątkowości. Pobożność przenika wiara w dobroć innych osób. Dla człowieka wierzącego wszystko, co pochodzi do Boga, jest dobre, pozytywne i godne szacunku. Dlatego pobożność nakazuje dostrzec we wszystkim pozytywność, nie klęskę. Dzięki wewnętrznej sile pobożności mam zdolność przemiany innych osób. Swoje analizy dotyczące fenomenu pobożności Judycki kończy stwierdzeniem: „Uświadomienie sobie permanentnej, lecz ukrytej obecności Boga wywołuje postawę wiary i pobożności, prowadzi do wyzwolenia i oczyszczenia, lecz rzeczywiste przemienienie może dokonać się do doskonałej osoby Boga, a tym zbliżeniem się jest moment śmierci” (s. 186).

Rozdział 9., zatytułowany *Transitus*, podejmuje problematykę doświadczenia śmierci i życia wiecznego. W rozdziale tym znajdujemy szereg analiz dotyczących takich kwestii, jak np. co jest podstawą Sądu Bożego (s. 188). Judycki analizuje stosunek sprawiedliwości do miłosierdzia, formułuje hipotezę dotyczącą tego, jak może wyglądać sąd ostateczny nad człowiekiem. Dużą wagę przywiązuje do kwestii bezinteresowności działania, która wyrasta z moralnego heroizmu, zakorzenionego w wierze. Judycki twierdzi nawet, że „kto nigdy, ani razu, ani przez chwilę nie był bezinteresowny w swoim działaniu lub przynajmniej w intencjach, ten będzie miał trudne przejście przez bramę wieczności” (s. 126). Owa intencja może być dobra lub zła, ale tylko intencja nakierowana na dobro i podtrzymywana przez całe życie, siłą dobrej woli, może zapewnić osobie życie wieczne. Jak powiada Judycki: „dusza ludzka karmi się dobrem (...) gdy przestaje widzieć i odczuwać dobroć dobra, zaczyna ginąć” (s. 195). Odejście od dobra

dokonuje się na skutek rozproszenia lub przez demonizację (s. 195). Szereg interesujących analiz, które nawiązują już do poprzednich prac Judyckiego, dotyczą doświadczenia śmierci (s. 201). Autor przeprowadza coś w rodzaju fenomenologii doświadczenia śmierci, które będzie polegało na doświadczeniu „aury spokoju” (s. 201). Judycki mówiąc o „aurze spokoju” nie ma na myśli jakiegoś „roztopienia” czy „rozpłynięcia się” jaźni w bliżej nieokreślonej pustce. Chodzi o spokój polegający na wyciszeniu i odnowieniu wszystkich rzeczy, „którego niekiedy doświadczamy przez chwilę po przejściu burzy” (s. 201). Doświadczenie śmierci doprowadza do radykalnej przemiany naszej świadomości i sposobu komunikacji z innymi osobami oraz z Bogiem. Kiedy opadną wszelkie ziemskie maski i zaniknie postawa egoizmu, cechująca większość motywacji człowieka w ziemskim działaniu, wówczas doświadczymy unikalności swojej osoby jak również unikalności innych osób, która to unikalność przez okres ich życia na ziemi była przed nami zasłonięta różnymi maskami. Wtedy „wszystko zostaje stworzone jakby na nowo, chociaż pozostaje takie samo, zostaje obmyte i nawet najdrobniejsze rzeczy zaczynają przez chwilę śmierci świecić nowym światłem” (s. 202).

Rozdział 10., *Poza złem*, opisuje najbardziej podstawowe pragnienie człowieka wierzącego, polegające na zachowaniu na trwałe wszelkiego dobra i na egzystencji w takim świecie, w którym wszelkie zło zostałoby usunięte. Człowiek wierzący zdaje sobie sprawę, że tylko po „stronie Boga” może doświadczyć braku wszelkiego zła i cierpienia. Jednakże możliwość ta zostanie zrealizowana dopiero po śmierci. W rozdziale tym znajdujemy bardzo ciekawe przemyślenia filozoficzne na temat wcielenia (s. 209). Autor kontynuuje tutaj swoje ustalenia zawarte w poprzedniej pracy *Bóg i inne osoby*. Przyjmuje, że to dla wcielenia został stworzony świat i człowiek (s. 209). Wcielenie nie tyle dokonało się dla Boga, co właśnie dla osób ludzkich. Wcielenie Boga, który był taki zawsze, jest niejako podpisem Boga pod tym, co zostało stworzone jako dobre i tym samym przeznaczone do wiecznego istnienia (s. 211). Poprzez wcielenie Bóg stał się bliższy człowiekowi, zwłaszcza w różnych egzystencjalnych doświadczeniach takich, jak zło czy cierpienie. Wcielenie legitymizuje dobroć tego świata

i pomaga ludziom wierzącym zmierzyć się z wszechogarniającym fenomenem zła i cierpienia. Dla człowieka wierzącego istnieje bowiem podstawowa nadzieja, że Bóg dzięki swojej wszechmocy stwórczej jest w mocy przemienić wszelkie zło, ból i cierpienie w dobro. Choć teraz nie dostrzegamy tej przemiany, gdyż przesłania ją maska tego świata, powinniśmy żywić nadzieję, że w perspektywie eschatologicznej wszystko to, co negatywne, ulegnie pozytywnej przemianie. To samo dotyczy wszystkich wyrastających ze struktury ludzkiego ducha pragnień, o których autor pisał w poprzednich rozdziałach. „Życie »po stronie Boga«, którego początkiem jest śmierć, musi polegać na całkowitym spełnieniu tych pragnień” (s. 213). W dalszej części rozdziału autor omawia szczegółowo na czym będzie konkretnie polegało to spełnienie. Pragnienie nieutralności dobra, pragnienie bezpieczeństwa, bliskości i pragnienie poznania, mogą być ostatecznie i w pełni spełnione dopiero „po stronie Boga”, który totalnie będzie wypełniał naszą świadomość swoją obecnością (s. 215–216).

Rozdział 11. zatytułowany został *Dom*. Rozdział ten jest pewnym podsumowaniem zawartych w pracy rozważań. Osnuły wokół tezy, że człowiek to byt w drodze, *homo viator*. Jest bytem w drodze do domu, który jest marzeniem. „Dom to jest znajomość wszystkiego, dom jest tam, gdzie wszystko jest na swoim miejscu i nic nie jest wrogie, niepewne, niebezpieczne. Dom sprawia, że jesteśmy otoczeni osobami, które znamy i z którymi chcielibyśmy przebywać, dom to jest trwałość, która nigdy nie powinna się zakończyć” (s. 228). Taka idea domu nie może być urzeczywistniona w warunkach ziemskiej i przygodnej kondycji światowej. Tylko „po stronie Boga” można spotkać taki dom, gdzie „nie będzie już bólu smutku, łez i narzekania”. Tylko „po stronie Boga” możemy spotkać przyjaznych domowników, pokój i radość ze wzajemnego obcowania z osobami. Osoby ludzkie chcą, aby ich domy były zbudowane ze spoiwa, jakim jest miłość. Ludzkie ziemskie domy nie zawsze są zbudowane z cegieł miłości, bardzo często tym spoiwem jest egoizm, wyrażający się w chęci zawładnięcia innymi osobami. Dlatego jednym z fundamentalnych pragnień ludzkiego ducha jest miłość, która jest dobrem. Najbardziej oczekujemy tego, że to właśnie dobro nie będzie nigdy utracone, że zostanie przez

Boga zachowane na wieczność. Niepowtarzalne osoby ludzkie chcą mieszkać w sercu pełnym światła, a nie w conradowskim jądrze ciemności. Dlatego też „dom po stronie Boga będzie jednak polegał na właśnie takim całkowitym panowaniu serca, czyli miłości” (s. 225), co zgodne jest z chrześcijańską nauką o Bogu, który jest miłością. Jeśli imieniem Boga jest miłość, dom po stronie Boga może być tylko czystą doskonałą miłością. Aby jednak zamieszkać w tym domu, trzeba przejść przez ten świat. Świat, który jest próbą, został przez wszechmocnego Stwórcę po to stworzony, aby „zostały powzięte i ukazały się ostateczne decyzje” (s. 230) wszystkich ludzi. Nie ma innej drogi do tego domu, jak droga przez ten świat pełen zła i cierpienia, pełen dwuznaczności sprawiających, że dostrzeżenie obecności Boga w świecie staje się czasem niemożliwe. Swoje analizy Autor kończy pytaniem, czy w domu po stronie samego Boga spotkamy Jego samego? Na to pytanie udziela następującej odpowiedzi, którą zamyka swoje przemyślenia: „Chrześcijanie wierzą, że Jezus Chrystus po zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu zasiada po prawicy Ojca, a stąd wynika, że zachował swą ludzką postać. Wypada tu tylko bardzo ostrożnie stwierdzić, że nie wiemy, co jest adekwatnym wyrazem naszego ducha, a co jest zatem odpowiednim wyrazem naszego ducha, a co jest odpowiednim wyrazem ducha Bożego. Jeśli tak jest i jeśli Jezus zachował postać ludzką, to wcale może nie być szalonym przypuszczenie, że niekiedy przed progiem naszego domu po stronie Boga będzie miało miejsce to, co zdarzyło się Abrahamowi” (s. 231).

Przejdę teraz do ogólnego podsumowania prezentowanej pozycji, zwracając uwagę na pozytywne i problematyczne aspekty. *Książeczka o człowieku wierzącym* wyrasta z idei maksymalizmu epistemologicznego właściwego dla klasycznej idei filozofowania, który wyraża się w tezie, że warto podejmować wielkie problemy filozoficzne dotyczące świata, człowieka i Boga. Warto je podejmować nie tylko dla samej teorii, ale też dlatego, że ich rozjaśnienie przyczynia się do lepszego poznania człowieka i jego miejsca w świecie. Pomimo minimalistycznych tendencji obecnych w różnych nurtach filozofii współczesnej Judycki podejmuje wielkie problemy metafizyczne i dąży do stworzenia czegoś w rodzaju systemu metafizyki teistycznej. Znalazła

ona, o czym już wspomniałem na początku, wyraz w pracy *Bóg i inne osoby*. Niniejsza *Książeczka* jest kontynuacją i dopełnieniem zawartych tam analiz. O ile w pracy *Bóg i inne osoby*, Judycki przedstawił szereg spekulatywnych argumentów dalekich od bezpośredniego doświadczenia ludzi wierzących, o tyle w *Książeczce* proponuje bardziej fenomenologiczne podejście do problematyki wiary oraz motywów skłaniających do jej przyjęcia. W ten sposób otrzymujemy, jak przypuszczam, twórczą i oryginalną fenomenologię i metafizykę teistyczną. Oczywiście recenzowana tu praca nie jest „czystą” fenomenologią. Autor wykorzystuje tylko fenomenologię (zwłaszcza opis fenomenologiczny), której jest zresztą niekwestionowanym znawcą, do tego, aby wypracować wspólną płaszczyznę, na której mogliby się spotkać wszyscy ludzie tak wierzący, jak również ci poszukujący wiary, którzy mają dobrą wolę podążenia drogą zaproponowaną przez autora. Opisywane doświadczenia są poddane metafizycznej analizie, która pokazuje ostateczne, w znaczeniu ontycznym, warunki i możliwości spełnienia tych doświadczeń.

Książka ma także wyraźne znamię osobiste. Przeprowadzone w niej analizy zawierają osobiste przemyślenia autora, który, co ważne, nie referuje stanowisk, nie podejmuje zakrojonej na szeroką skalę dyskusji ze stanowiskami przeciwnymi. Raczej krok po kroku odsłania i konceptualizuje swoje własne intuicje i doświadczenia egzystencjalne dotyczące fenomenu przeżywania wiary. Takie podejście jest jak najbardziej prawomocne z metodologicznego punktu widzenia. Wszak Judycki uprawia zaangażowaną religijnie filozofię religii, co zaznaczyliśmy na początku, w ramach epistemicznego warunku odniesienia, jakim jest tradycja religii chrześcijańskiej. To zaangażowanie pod stronę wyznawanej tradycji religijnej ma ten walor, że pozwala autorowi lepiej wnikać i zrozumieć religijne prawdy, niż tym badaczom, którzy przyjmują wobec religii postawę, zdawałoby się, niezaangażowanych światopoglądowo teoretyków. Tymczasem uprawianie filozofii religii, jak również jakiegokolwiek filozofii, poza jakimkolwiek epistemicznym warunkiem odniesienia jest niemożliwe. Niektórzy mogliby argumentować, że przyjęcie tzw. postawy angażującej może mieć negatywny wpływ na obiektywność badań. Nie wydaje się jednak, aby był to za-

sadny argument, zwłaszcza jeśli akceptujemy powyżej sformułowaną tezę o wszechobecnych w każdym badaniu epistemicznych warunków odniesienia. Przyjęcie postawy zaangażowanego badacza nie prowadzi do osłabienia czujności zmysłu krytycznego. S. Judycki jest bardzo mocno wyczulony na różne interpretacyjne zniekształcenia chrześcijaństwa. W swoich pracach bardzo często stara się rozjaśnić zawile kwestie, które przez wielu myślicieli przeszłości bardziej gmatwały, niż prostowały ścieżki wiary.

W *Przedmowie* autor zaznaczył, że książka ta zrodziła się wbrew rozpowszechnionemu przekonaniu, że tajemnica świata jest przede wszystkim problemem kosmologicznym, dotyczącym fizycznego powstania i ewolucyjnego rozwoju wszechświata. Wydaje się, że dla ludzi uprawiających nauki przyrodnicze właśnie może to być pewien problem. Judycki raczej nie kieruje swojej pracy do osób, które chciałyby pogodzić dane nauk przyrodniczych z treściami wiary. Wydaje się, że nie ma tu sprzeczności, co pokazał w swojej pracy Michał Heller *Sens życia i sens wszechświata*⁵. Uprawianie nauk przyrodniczych może również odsłaniać nieskończony horyzont transcencji Boga, obecnego w ewoluującym wszechświecie. Warto tu przypomnieć ostatni rozdział z pracy Hellera *Filozofia nauki*⁶, w którym autor pokazuje jak doświadczenie granic metody naukowej podprowadza nas ku doświadczeniu transcencji. Ktoś mocno zaangażowany w uprawianie nauk przyrodniczych, fizyki czy biologii, zapewne będzie chciał dowiedzieć się, w jaki sposób ów Bóg stwórca jest obecny w ewoluującej od milionów lat przyrodzie. Dla niego właśnie doświadczenie wiary będzie bardzo mocno powiązane z problemem kosmologicznym początku fizycznego wszechświata. Doświadczenie dobra i zła nie musi być dla niego podstawowym motywem przyjęcia wiary. Z pewnych passusów recenzowanej książki wynika, że autor *Książeczki o człowieku wierzącym* raczej nie przywiązuje zbyt dużej uwagi do ustaleń nauk przyrodniczych. Uważa natomiast, że względem tych nauk moż-

⁵ M. Heller, *Sens życia i sens wszechświata*, Copernicus Center Press, Kraków 2014.

⁶ Tenże, *Filozofia nauki*, Wyd. Petrus, Kraków 2011.

liwa jest autonomiczna filozofia wiary, która w kontekście odkrycia może bazować na pewnych typach doświadczeń, wspólnym ludziom. Wydaje mi się, że człowiek, który autentycznie poszukuje pogłębienia intelektualnego swojego doświadczenia wiary, powinien zapoznać się z pracami M. Hellera czy J. Życińskiego, jak również S. Judyckiego. To wszystko są propozycje komplementarne, których nie należy w żadnym wypadku sobie przeciwstawiać. Żyjemy w jednej przestrzeni kulturowej, w której nauka, filozofia i religia są integralnymi częściami wzajemnie na siebie oddziałującymi. Nie można ich od siebie separować, budując misterne linie demarkacyjne. Te nie mają już dziś żadnej przyszłości. Trzeba pamiętać, że współczesne nauki przyrodnicze bardzo mocno wpływają na nasz obraz świata. Coraz mocniej wpływają na nasze pojmowanie prawd przekazywanych przez tradycję religijną. Właśnie ukazania tego, w jaki sposób współczesna nauka, będąca dobrem współczesnej kultury i współczesnego człowieka, może naprowadzać na doświadczenie wiary, zabrakło w recenzowanej pracy Judyckiego. Rozumiem jednak, dlaczego autor tak postąpił. Chciał bowiem odwołać się w punkcie wyjścia swoich analiz do pewnych, możliwie jak najbardziej wspólnych doświadczeń ogólnoludzkich, a przecież doświadczenie uprawiania nauk przyrodniczych nie jest wspólnym doświadczeniem ludzkim, ma charakter raczej ekskluzywny, bo ogranicza się do wąskiej grupy ludzi.

Można także pod adresem syntezy, zaprezentowanej zarówno w tej, jak i poprzednich pracach, postawić pytanie, czy jest to synteza pełna, jeśli nie bierze się w niej pod uwagę danych nauk szczegółowych (fizyki czy biologii)? W Polsce taki projekt (niedokończony) całościowej syntezy nauk przyrodniczych, filozofii i wiary zaproponował jeszcze w latach 80. abp J. Życiński. Jednak przedwczesna śmierć uniemożliwiła mu doprowadzenie jej do pełnego kształtu. Szereg krytycznych uwag pod adresem teorii ewolucji i nauk przyrodniczych pokazuje jednak, że autorowi *Książeczki o człowieku wierzącym* daleka jest perspektywa uprawiania filozofii w kontekście nauki. Nie jest to droga, jaką mógłby podążać S. Judycki, aby na podstawie danych nauk empirycznych podejmować refleksje z zakresu filozofii wiary. O krytycznym stosunku autora do tego typu syntez metafizycznych, łączących

dane nauk przyrodniczych, filozofii i religii, dobitnie świadczy krytyczna recenzja I tomu *Teizmu i filozofii analitycznej* autorstwa J. Życińskiego, którą razem z T. Szubką opublikował na łamach *Zeszytów Naukowych KUL* w 1985 roku⁷. Tego typu synteza była wówczas dla niego „wątpliwym dowartościowaniem teizmu”⁸. Trudno jednoznacznie stwierdzić, czy od tamtej pory Judycki zmienił zdanie. Można tylko przypuszczać, że nadal je podtrzymuje, choć w recenzowanej pracy nigdzie o tym wprost nie pisze. Przypuszczenie to uzasadnia wgląd w całościowy kontekst myśli Judyckiego, która jest wyraźnie antynaturalistyczną propozycją uprawiania dyskursu filozoficznego.

Studiowanie *Książeczki o człowieku wierzącym* to bardzo pasjonująca przygoda intelektualna. Książka pociąga czytelnika do lektury także dzięki językowi. Autor ma niebywałą zdolność posługiwania się pięknymi opisami fenomenologicznymi, od których następnie przechodzi do analitycznej argumentacji, cechującej się precyzją i klarownością. Szereg odwołań do literatury pięknej pozwala na plastyczne unaocznienie różnych typów doświadczeń egzystencjalno-aksjologicznych. Poruszając skomplikowany problem doświadczenia wiary, Judycki unika metaforyzacji problemu, co często można spotkać u autorów, którzy badają doświadczenie wiary. Za pomocą precyzyjnego języka stara się rozjaśnić samo doświadczenie wiary w jej istocie. Stopniowo odsłania różne jego sensory i uwarunkowania tak, aby czytelnik mógł wzbudzić w sobie podobne intuicje, aby mógł spojrzeć na otaczający świat tymi samymi oczyma co autor.

Podsumowując, można powiedzieć, że książka prof. Stanisława Judyckiego stanowi twórczy wkład do polskiej tradycji teodycealnej. Poglądy autora są już znane w rodzimym środowisku filozoficznym. Niedawno wywołały interesującą dyskusję, która, jak można przypuszczać, będzie kontynuowana również po wydaniu i tej pozycji, z takim samym zacięciem filozoficzno-analitycznym jak do tej pory. Ponadto,

⁷ S. Judycki, T. Szubka, *Irracjonalne przedzałożenia czy racjonalna intuicja intelektualna (w związku z książką J. Życińskiego „Teizm i filozofia analityczna”)*, *Zeszyty Naukowe KUL* 28(1985)3–4, 143–153.

⁸ Tamże, 153.

co już zaznaczyłem, jest ona odważną i twórczą propozycją opracowania fenomenologii i metafizyki teistycznej. W ten sposób wypełnia ona pewien dotkliwy brak w rodzimej literaturze przedmiotu. Choć w ostatnich latach pojawiło się na polskim rynku filozoficznym kilka prac traktujących o problematyce wiary, to jednak wszystkie one miały raczej charakter przyczynkarski. Nie pretendowały natomiast do stworzenia czegoś w rodzaju systemu metafizyki teistycznej. Dziś wielu filozofom system źle się kojarzy, bardziej preferowany jest pewien minimalizm analityczny. Czytając pracę Judyckiego, nabywamy przekonania, że w kwestii wiary minimalizm może być nie tylko heurystycznie nieprzydatny, ale wręcz szkodliwy. Niektórzy zarzucali wszelkiego rodzaju maksymalistom, że za cenę pięknej i urzekającej wizji tracą oni zmysł analitycznego i krytycznego rozpracowania problemu. Doszukiwano się w ich pracach grubych sprzeczności, przypudrowanych gładkimi sformułowaniami. Ten zarzut nie dotyczy pracy Judyckiego, która jest pięknym połączeniem wizji i argumentacji, w której logika wywodu nie jest zdominowana przez element wizjonerstwa nastawionego tylko na pozyskanie bezkrytycznych wyznawców. Autor zaprasza nas do myślenia i chyba nie oczekuje tego, że wszyscy zgodzimy się z prezentowaną koncepcją. Szczególnie ważny w rozważaniach Judyckiego jest metafizyczny aspekt zagadnienia. Szereg prac, które powstały do tej pory, choćby w rodzimym środowisku filozoficznym, ograniczały się tylko do egzystencjalno-fenomenologicznego lub analitycznego ujęcia problemu, świadomie pomijając jako nieistotny, a czasem wręcz szkodliwy dla doświadczenia wiary aspekt metafizyczny. I to jest, jak mi się wydaje, najważniejsza wartość i atut tak poprzednich prac Profesora, jak i omawianej tu *Książeczki o człowieku wierzącym*. Tworzą one bowiem pewien spójny system filozofii chrześcijańskiej, co dziś przy znacznej niechęci wielu współczesnych filozofów, nawet filozofów chrześcijańskich, do tworzenia jakichkolwiek wielkich narracji systemowych jest godne uznania i kontynuowania. Można tylko żywić nadzieję, że długo oczekiwana synteza filozofii chrześcijańskiej dzięki pracom S. Judyckiego będzie twórczo oddziaływać na polskie środowisko filozofów chrześcijańskich.