

Artur Wysocki

Transcendencja w ujęciu Margaret S. Archer

Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne nr 10, 130-153

2015

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.

Ks. Artur Wysocki
Instytut Socjologii
UKSW

TRANSCENDENCJA W UJĘCIU MARGARET S. ARCHER Transcendence according to Margaret S. Archer

ABSTRAKT

Podstawowym celem artykułu jest przedstawienie koncepcji transcendencji opisanej przez M. S. Archer i innych współautorów w książce *Transcendence. Critical realism and God*. W swych wyjaśnieniach starają się oni usunąć pewną asymetrię, która funkcjonuje w naukach społecznych przez ostatnie dwa wieki, a która przyznaje szczególną preferencję dla światopoglądu ateistycznego w badaniach naukowych, uznając go za obiektywny. M. S. Archer i współautorzy, opierając się na podejściu realistycznym, a zwłaszcza realizmie krytycznym, rozwiniętym przez Roya Bhaskara, wykazują nieuprawniony charakter takich założeń. Starają się oni przywrócić zagadnienie Boga w racjonalnej debacie i dyskusji. Jak to zostało pokazane przez M. S. Archer, założenia te wynikają z dwóch dominujących w naukach społecznych koncepcji człowieka, dwóch redukcjonizmów, które usunęły Boga z rzeczywistości w ogóle. W swym wywodzie M. S. Archer korzysta z doświadczenia religijnego dwóch wielkich kontemplatyków Zachodu: św. Jana od Krzyża i św. Teresy od Jezusa. Dzięki temu studium pokazuje ona realną możliwość analizy naukowej doświadczenia religijnego, zwracając również uwagę na zastosowanie odpowiedniej metodologii dostosowanej do badanego zagadnienia.

Słowa kluczowe: transcendencja, M. S. Archer, realizm krytyczny, Bóg, koncepcje człowieka, doświadczenie religijne

ABSTRACT

The primary objective of this article is to present the concept of transcendence described by M. S. Archer and other co-authors in the book *Transcendence. Critical realism and God*. In their explanations, they try to remove certain asymmetry that has operated in social sciences for the past two centuries, and which admits a preference for an atheistic worldview in scientific research, recognizing it as an objective one. M. S. Archer et al, building the argumentation on a realistic approach and especially on critical realism developed by Roy Bhaskar, demonstrate unauthorized nature of such assumptions. They try to reintroduce the question of God to rational debate and discussion. As shown by M. S. Archer, the premise is the result of two models of man, dominant in social sciences, two reductionisms, which have removed God from reality. In her argumentation, M. S. Archer draws on the religious experience of two great Western contemplatives: St. John of the Cross and St. Teresa of Jesus. Thanks to this study, she is able to expose a real possibility to analyse religious experience scientifically, paying also attention to the appropriate methodology conformed with the tested subject.

Keywords: transcendence, M.S. Archer, critical realism, God, models of man, religious experience

Transcendencja jest podstawnym przedmiotem teodycei czy teologii. W naukach społecznych, w których dominują paradygmaty zbudowane na jej odrzuceniu, stanowi bardzo interesujące i ważne wyzwanie. Takiego zadania podjęła się brytyjska socjolog, Margaret S. Archer, wraz z innymi badaczami rzeczywistości społecznej odwołującymi się do zasad realizmu krytycznego, nurtu, którego współczesnym teoretykiem i protagonistą był niedawno zmarły Roy Bhaskar. Owocem ich wspólnych przemyśleń i pracy jest dzieło *Transcendence* [Archer, Collier, Porpora, 2004]. Jak przyznają we wstępie Autorzy, inspirację do jej napisania czerpali w dużym stopniu z dzieła Roya Bhaskara [Bhaskar, 2002] i wspólnych z nim dyskusji w gronie osób podzielających realistyczną wizję rzeczywistości, a jednocześnie także bliskich co do politycznych inklinacji (lewicowe). Wszyscy stopniowo przechodzili ze stanowiska sekularnego czy sekularystycznego do stanowiska religijnego czy chrześcijańskiego. Używając słów Maxa Webera, można powiedzieć, że w pewnym sensie rzeczywistość zostaje „zaczarowana” przez nich na nowo, czy raczej następuje jej „odplaszczanie” – wzbogacenie, odrzucone zostają przez nich, dominujące przez ostatnie dwa wieki redukcjonizmy w naukach społecznych.

Podejście realistyczne uznaje istnienie rzeczywistości także pozapoznawalnej zmysłami i otwiera przestrzeń również dla rzeczywistości transcendentnej. Zmiana perspektywy ontologicznej łączy się z nowym podejściem epistemologicznym i metodologicznym wobec badanej rzeczywistości. Badacze, w tym w sposób szczególny M. Archer, w swych rozważaniach wyraźnie pokazują, że nieuwzględnienie w badaniach znaczenia wymiaru transcendentnego powoduje niemożność właściwego wyjaśnienia rzeczywistości społecznej. Znaczenie tego wymiaru dla człowieka jest fundamentalne, a jak podkreśla w swej teorii brytyjska socjolog, struktury społeczne i kultura nie mogą zaistnieć bez ludzkiej sprawczości, chociaż człowiek bez nich jest również niekompletny. Dotarcie do tej rzeczywistości nastrocza jednak poważnych trudności dla badacza; podstawowym wymiarem badanym przez autorów *Transcendence* stało się doświadczenie religijne z uwzględnieniem ważnego zagadnienia możliwości i charakteru jego opisu. Ten kierunek analizy obecności i działania Boga w życiu i historii ludzi sięga swymi korzeniami tak wielkich postaci jak chociażby św. Augustyn czy w bliższym nam czasie Henri Bergson.

W analizowanym opracowaniu, poza tekstami poszczególnych autorów, zostały także zamieszczone dwa wstępne rozdziały zawierające twierdzenia podzielane przez nich wszystkich. Te dwa teksty oraz trzy rozdziały opracowane przez Margaret S. Archer stanowią podstawę niniejszej analizy, będącej próbą ukazania zarówno jej wizji Transcendencji, jak i postulowanego miejsca tego wymiaru w dyskursie naukowym, możliwości omawiania i badania tej rzeczywistości oraz jej wpływu na człowieka i rzeczywistość społeczną. Jest to ściśle związane z podstawową w myśli M. Archer kwestią sprawstwa i emergentnych sił, które prowadzą do przekształcania rzeczywistości społecznej, do procesu morfogenezy [Archer 2013]¹.

PERSPEKTYWA REALIZMU KRYTYCZNEGO WOBEC RZECZYWISTOŚCI TRANSCENDENTNEJ

Współczesne badania religii w naukach społecznych zostały zdominowane przez podejścia, które usunęły zupełnie wymiar transcendentny z perspektywy badawczej, kierując swe zainteresowania jedynie na emocje i przeżycia oraz postawy i zachowania religijne. M. Archer

¹ Archer M. S. (2013), *Człowieczeństwo. Problem sprawstwa*, Nomos, Kraków, to jak dotychczas jedyna przetłumaczona na język polski pozycja tej Autorki.

wpisuje się zaś w nurt realizmu krytycznego, którego jest jednym z ważnych reprezentantów. Wszyscy Autorzy tego opracowania deklarują się jako wierzący, a jednocześnie jako mający lewicowe inklinacje. Ich deklaracje są intencjonalne, gdyż odrzucają właśnie przyjęte dość powszechnie w środowisku naukowym przekonanie (dotyczy to zwłaszcza reprezentowanych przez nich nauk społecznych i filozoficznych), że ateizm jest naturalną i najbardziej odpowiednią postawą dla uprawiania nauki. W tej perspektywie, postawa osoby wierzącej musi być uzasadniona, obwarowana odpowiednimi zastrzeżeniami. Pokazuje to nieuzasadnioną asymetrię w punkcie wyjścia między wierzącymi a niewierzącymi. Wyrazem tej asymetrii jest pytanie: czy wierzący może być obiektywny w nauce, zwłaszcza w odniesieniu do kwestii religijnych. Przez wielu zwolenników tej perspektywy wierzenia religijne są uznawane z góry za nieracjonalne i niezgodne z prawdą. Choć w polskiej rzeczywistości uniwersyteckiej procent osób niewierzących jest zapewne mniejszy niż w krajach zachodnich, to z drugiej strony, dziwne jest poddanie się tym paradygmatom, które wykluczają, czy zakładają nieistnienie Boga.

To odrzucenie wiąże się zasadniczo z dwoma paradygmatami: pozytywistycznym (współcześnie raczej neopoztywistycznym) i postmodernistycznym. Choć są zupełnie odmienne, to zgodne co do tego (z różnych przyczyn), że niemożliwy jest jakikolwiek racjonalny dyskurs o tak rozumianej rzeczywistości. Zasadniczo w tych podejściach następuje wycofanie się z rozważań ontologicznych, a następuje skoncentrowanie i redukcja do epistemologii. Dlatego punktem wyjścia realizmu jest realizm ontologiczny, co bardzo mocno podkreśla R. Bhaskar [Bhaskar, 2002: 22n]². Realizm ontologiczny, w nurcie realizmu krytycznego, zostaje połączony jednocześnie z epistemicznym relatywizmem oraz racjonalnością osądu. Jak pisał R. Bhaskar, „realizm krytyczny utrzymuje, że jest w stanie połączyć i pogodzić realizm ontologiczny, epistemiczny relatywizm oraz racjonalność osądu” [Bhaskar, 1998a: XI]. Są to trzy podstawowe założenia realizmu krytycznego, na których zostały oparte również rozważania M. Archer dotyczące istnienia i możliwości poznawania rzeczywistości transcendentnej – Boga [Archer, Collier, Porpora, 2004a: 1–4].

Konsekwencją odrzucenia ontologii i możliwości racjonalnego dyskusowania o Bogu w naukach o religii jest skoncentrowanie się jedynie na postawach i zachowaniach człowieka religijnego bez możliwości odniesienia do źródeł kształtujących jego postawę czy jej zmiany. Jeśli w socjologii odetniemy, z jednej strony, wpływ działającego podmiotu ludzkiego, a z drugiej, wpływ rzeczywistości transcendentnej na postawy ludzi, to w pewnym sensie pozostaje tylko pewna „atrapa” rzeczywistości. Odseparowanie się od tak istotnych czynników i uwarunkowań wpływa na realną możliwość jej interpretacji, dotarcia do przyczyn zjawisk i procesów. Każda dyscyplina naukowa ma swoją perspektywę badawczą i szczególny przedmiot badania, ale bez uwzględnienia innych nie może pretendować do odpowiedniego, przynajmniej bliskiego prawdzie, wyjaśnienia. Inaczej może w zasadzie opisywać jedynie pewien model, jego założenia i wyniki. Te rozważania wpisują się w ważne zagadnienie rozwoju badań interdyscyplinarnych, które teoretycznie są dziś promowane, w praktyce zdecydowana większość badaczy woli trzymać się swojego dobrze znanego „ogródka”, w którym jest „uznanym autorytetem”, nie narażając się na oskarżenia o niekompetencje i ataki specjalistów z innych dziedzin. Taki brak badań

² Omawiany nurt realizmu krytycznego w filozofii nauk, a w szczególności filozofii nauk społecznych, został zapoczątkowany przez brytyjskiego filozofa Roya Bhaskara, jakkolwiek wpisuje się w cały nurt realizmu filozoficznego wraz ze znakomitą plejadą myślicieli. R. Bhaskar w dużym stopniu wychodzi od ontologii marksistowskiej, stąd przejmuje z niej pewne pojęcia i modele. Dokonuje się jednak u niego „zwrot duchowy”, co prowadzi go do uwzględnienia wymiaru duchowego w swej koncepcji [Bhaskar, 2002].

interdyscyplinarnych, a także brak dialogu międzyparadygmatycznego (odwoływania się do różnych paradygmatów) jest szczególnie widoczny przy analizie takich zagadnień jak religia [11].

Pierwszym z celów zwolenników realizmu krytycznego w debacie o transcendencji jest przywrócenie kwestii istnienia Boga w racjonalnej debacie; uznają bowiem, że jest ona ze wszech miar możliwa [1]. Realizm ontologiczny uznaje istnienie obiektywnej rzeczywistości, niezależnej od naszych wierzeń i przekonań, w tym także możliwość istnienia Boga. Istnienie bądź nieistnienie Boga jest kwestią przyjętego paradygmatu. Posiadana przez nas wiedza nie jest „wydestylowana”, jest obciążona teoriami i wartościowaniem. Jednakże uznanie uwarunkowania naszego poznania nie może prowadzić do tzw. błędu epistemicznego, który jest wyrazem przekonania, że skoro nie ma w pełni obiektywnego postrzegania świata, to nie ma również ontologicznie obiektywnego świata. Aby uniknąć tego błędnego rozumowania, realizm krytyczny postuluje epistemologiczne oddzielenie tzw. wymiaru przechodniego (naszych wierzeń, twierdzeń i przekonań o świecie) i wymiaru nieprzechodniego (jaki świat jest rzeczywiście, niezależnie od nas) [1-2].

Z tym zagadnieniem wiąże się kolejne założenie realizmu krytycznego, mówiące o możliwości formowania racjonalnych sądów o świecie. Oznacza to możliwość publicznej debaty nad twierdzeniami dotyczącymi rzeczywistości, jaka nam się jawi, porządkowania jej opisu. Epistemologicznie, te twierdzenia mają charakter tymczasowy, pozostając otwarte na nowe informacje i reewaluację. Ugruntowanie pewnego opisu i argumentacji dotyczącej aspektu rzeczywistości prowadzi do ukształtowania się tego, co realisci krytyczni nazywają *alethia* lub „prawda aletyczna”³. Odnoszą się one do ontologii, ale nie są równoznaczne z bytem. Jakkolwiek ugruntowane mogą jednak podlegać pewnym niewielkim zmianom i doprecyzowaniu. Zalicza się tu np. takie prawdy jak grawitacja czy istnienie mikroorganizmów. Formułowanie tych określeń podlega procesowi racjonalizacji sądów. Temu procesowi racjonalizacji można także poddać kwestię istnienia Boga, można dyskutować i debatować na ten temat. Według autorów *Transcendence*, nie chodzi w tym momencie o rozstrzygnięcie ostateczne tej kwestii, ich celem jest uznanie przynajmniej równej racjonalności wiary, jak i niewiary w Boga [3].

Ostatnim z trzech punktów oparcia realizmu krytycznego jest relatywizm epistemiczny. Nie oznacza on jednak relatywizmu w osądach, uznającego wszystkie sądy za równie słuszne. Oznacza natomiast fakt, że wszystkie nasze sądy są historycznie i społecznie uwarunkowane przez posiadaną w danym czasie wiedzę i przyjęte kryteria oceny. Stąd nasze sądy o rzeczywistości są ułomne – podatne na błąd. Oznacza to również, że każdy nas, ze względu na różne doświadczenia życiowe, trochę inaczej postrzega świat. Dotyczy to również religii i Boga, dotyczy to naszych doświadczeń religijnych. Wszystko to podlega korekcie i reewaluacji. Podlegają jej zarówno doświadczenia obecności i działania Boga, jak i jego brak u ateistów i agnostyków, co samo w sobie jest również pewnym rodzajem doświadczenia. Problemem może być tu samo doświadczenie lub jego interpretacja, która może być różna [3–4]. Duże znaczenie mają tu wspomniane uwarunkowania życia i świadomość poszczególnych osób. Jeśli nasze doświadczenia i związane z nimi przekonania pozwalają nam właściwie funkcjonować w tym świecie i brak jest powodów, aby podważać ich prawdziwość, to jest racjonalne, że im ufamy. Z tych względów pojawiający się nowy argument, odnoszący się do istnienia rzeczywistości transcendentnej dla osoby wierzącej i dla ateisty może być różnie odebrany i interpretowany,

³ To pojęcie „alethia” jest w realizmie krytycznym zasadniczo różne od pojęcia „aletheia” wprowadzonego przez M. Heideggera [Hartwig, 2007: 24–30].

stając się potwierdzeniem własnej koncepcji. Z tych względów potrzebna jest samokrytyka dotycząca naszych doświadczeń, aby być gotowym do rewizji ich interpretacji, a czasami nawet do ich porzucenia. Takie podejście wobec kwestii istnienia i działania Boga nie różni się jednak zasadniczo od traktowania innych zagadnień i sposobów przeżywania rzeczywistości. Powstające koncepcje najczęściej różnią się ze względu na różnice w doświadczeniu rzeczywistości [4–5].

Niesymetryczne traktowanie wierzeń i doświadczeń religijnych wobec postawy ateistycznej jest dziedzictwem epoki Oświecenia. Opiera się na arbitralnie przyjętych założeniach. W tym wypadku dla podejścia realistycznego pozytywne konsekwencje przynosi postmodernizm, który ukazuje to niewłaściwe nieuprzywilejowanie. Racjonalność i znaczenie obu perspektyw musi być traktowana symetrycznie. I choć ontologicznie jedno z tych przekonań jest błędne, nie oznacza to jego irracjonalności. Tutaj dochodzimy do istotnego stwierdzenia, które jest kluczowe dla całej książki: „Realizm ontologiczny dotyczący Boga w wymiarze nieprzechodnim jest zgodny z relatywizmem epistemicznym czy doświadczalnym w wymiarze przechodnim” [5].

Ontologiczne uznanie istnienia Boga nie jest sprzeczne z różnorodnością doświadczenia ani poznania z nim związanego i stąd jest w pełni zgodne z realizmem krytycznym (choć nie wymagane przezeń). Cytowani badacze określają swoje podejście do Boga, formułując dwa następujące stwierdzenia. Po pierwsze, dyskusja na temat Boga winna być interpretowana realistycznie, a poszczególne twierdzenia, tak jak i inne twierdzenia w nauce czy życiu codziennym, uważane za prawdziwe bądź fałszywe. Po drugie, według nich Bóg, taki jak został przedstawiony w opracowaniu, faktycznie istnieje i choć nie usiłują dowieść tego dedukcyjnie, chcą otworzyć na nowo racjonalną dyskusję na ten temat. W zasadzie całe opracowanie, co bardzo dobrze widać w tekstach M. Archer, skoncentrowane jest na doświadczeniu religijnym jego interpretacji i znaczeniu dla człowieka wierzącego.

Odrzucenie istnienia Boga i możliwości dyskusowania na ten temat dokonało się głównie za sprawą dwóch nurtów, także dziś dominujących w nauce. Pierwszy związany jest z podejściem empirycystycznym (zakorzenionym u Hume'a), wykluczającym istnienie czegokolwiek poza tym, co może być doświadczone i zbadane dzięki zmysłom. Należy do niego zaliczyć nurt pozytywistyczny oraz neopozytywistyczny. Jednakże proste rozumowanie prowadzi do ujawnienia sprzeczności tkwiących u samych podstaw tej teorii, gdyż stworzone przez nią kryteria wykazują niesprawdzalność i stąd nieprzydatność jej założeń. Kwestia istnienia Boga nie może być sprowadzona również jedynie do kwestii języka religijnego i religijnej narracji, specyficznej dla wierzących wspólnot. Inaczej traci ona zupełnie swoje znaczenie i siłę oddziaływania, w pewien sposób staje się „koniem trojańskim” dla religii, jak to jest w przypadku religii publicznej czy czasem także teologii naturalnej. Stąd Autorzy pracy odrzucają nurt post-Wittegensteinowski, ale także analizę samej tylko narracji społecznej o Bogu, która prowadzi ostatecznie do postrzegania społeczeństwa jako boga, jak w przypadku Durkheima. Zaprzeczenie realnego istnienia Boga może prowadzić do głębszego sceptycyzmu, odnośnie realnego istnienia także innych rzeczy. Ten sposób myślenia zostaje podjęty i rozpropagowany w drugim znaczącym współcześnie nurcie – postmodernizmie, w którym cała rzeczywistość jest jedynie społeczną konstrukcją; wszystko jest kwestią narracji, języka i nie ma niczego poza tekstem (J. Derrida). Nie ma zatem żadnej obiektywnie istniejącej rzeczywistości poza naszymi subiektywnymi, uwarunkowanymi kulturowo interpretacjami. W konsekwencji nie ma mowy tu o jakimkolwiek Bogu poza nami i naszymi wyobrażeniami oraz ich wyrazem w kulturze. Następuje tu całkowita redukcja kwestii bytu do epistemologii. Jak to zostało ukazane w przypadku pozytywizmu, także tutaj następuje samozaprzeczenie i samoodrzucenie: przyjęte kryteria zaprzeczają i weryfikują negatywnie

podstawy tej teorii [7–10].

Dla realistów krytycznych rzeczywistość istnieje niezależnie od naszego poznania i wiedzy o niej. Odnosi się to również do Boga i dlatego pytanie o Jego istnienie jest w pełni racjonalne. Ontologiczny realizm uznaje bowiem istnienie „nieprzechodniej” rzeczywistości, obejmującej trzy domeny: empiryczną – związaną z doświadczeniem, faktyczną (*actual*) – związaną z wydarzeniami i doświadczeniem oraz realną – włączającą dodatkowo mechanizmy generatywne [Bhaskar, 1998b: 41]. Epistemiczny relatywizm przypomina jednak, że nasze poznanie tej rzeczywistości jest uwarunkowane społecznie i historycznie, stąd nasze twierdzenia o danej rzeczywistości i samym Bogu mogą być błędne. Krytyczny realizm nie odrzuca jednak różnych stanowisk, a dąży do dialogu i odkrywania obiektywnej prawdy o rzeczywistości (*alethia*). Te różne stanowiska winny jednak być otwarte na możliwość reewaluacji i korekty. W poszukiwaniu prawdy należy przyjąć, że każda tradycja religijna może być częściowo lub zupełnie błędna. Doświadczenie religijne nie jest w tym względzie wyjątkowe, dotyczy to przecież także innych doświadczeń. Byt transcendentny jest opisywany w różny sposób nawet przez wyznawców tej samej religii. Ta różnorodność doświadczenia Boga jest zatem szczególnym problemem: epistemiczny relatywizm wskazuje tu zarówno na różnorodność przejawiania się tej rzeczywistości, jak i jej odbierania. Ten pluralizm prowadzi do różnych rozstrzygnięć: z ateistycznego punktu widzenia może to oznaczać po prostu różne społeczne konstrukcje tej rzeczywistości, natomiast z religijnego punktu widzenia doświadczenie tak wielu osób z tak różnych kultur i tradycji może wskazywać na faktyczne istnienie tej rzeczywistości. W realizmie krytycznym oba stanowiska są równoprawne, nie ma uprzywilejowania jednego z nich, a postawa religijna nie musi być bardziej wyjaśniana i uzasadniana niż ateistyczna [Archer, Collier, Porpora, 2004a: 11–12].

Współczesna antropologia i socjologia traktuje ostrożnie zagadnienie religii, aby nie „uwikłać się” w kwestie teologiczne i nie być oskarżonym o nienaukowość. Z tych względów preferuje się neopozytywistyczne i postmodernistyczne podejście do religii, skupiając się na religijnych praktykach, dyskursach, tekstach, a wykluczając metodologicznie kwestię prawdziwości rzeczywistości, do której się odnoszą. Jednakże analiza tak wyizolowanego aspektu społecznego nie pozwala na właściwe zrozumienie badanej rzeczywistości, gdyż nie uwzględnia faktycznie działających w niej sił. Wszystko sprowadza się do społecznej konstrukcji. Zagubiona czy wzięta w nawias zostaje tu nie tylko rzeczywistość transcendentna, ale również indywidualny podmiot i jego osobiste doświadczenie. Jednakże tylko podmiot doświadcza rzeczywistości. Praktyki, dyskursy i teksty są pewnym wyrazem tego doświadczenia. „Starając się zrozumieć praktyki, dyskursy i teksty, bez ich krańców, jest jak starać się zrozumieć instytucję małżeństwa, biorąc w nawias mężów i żony” [13–14].

DOŚWIADCZENIE RELIGIJNE JAKO DROGA POZNANIA BOGA

Ponieważ różnorodność stanowisk dotyczących transcendencji wynika z wielości dróg jej doświadczania, stąd realisci krytyczni postulują ponowne zajęcie się kategorią doświadczenia. Przy czym należy od razu dodać, że na doświadczenie składają się trzy elementy: doświadczający podmiot, treść doświadczenia i doświadczany przedmiot. Zasadniczo antropolodzy i socjolodzy, odwołując się do tej kategorii, biorą pod uwagę jedynie treść doświadczenia. Doświadczany przedmiot wnosi ważny aspekt do treści, inaczej doświadczenie nie jest prawdziwe. Ponadto rozumienie doświadczenia wykracza tu poza doświadczenia empiryczne, charakteryzujące nurt pozytytywistyczny, które uważa się za podgrupę wszystkich „faktycznych” doświadczeń,

stanowiących z kolei część możliwych w całej rzeczywistości realnej, której nie wyczerpują doświadczane zjawiska i wydarzenia. Krytyczny realizm odrzuca twierdzenia, że doświadczenie nie oddaje niczego z rzeczywistości realnej, chociaż może być niewłaściwie odebrane i zinterpretowane; jest ono jednak możliwe do skorygowania [13–14]. W odwołaniu do doświadczenia w poznawaniu Boga Autorzy analizowanej pozycji podążają drogą już w pewnym stopniu wytyczoną przez takich myślicieli, jak: H. Bergson, M. Scheller czy R. Otto [Kowalczyk, 2001: 275–282; Zdybicka, 1991, 369–374]. Jest to droga, do której odwoływali się także inni wielcy myśliciele, jak chociażby św. Augustyn w swoich „Wyznaniach”. Uważają oni, że samo rozumowanie okazuje się w tym wypadku niewystarczające i niedające odpowiednio przekonujących argumentów, co według nich pokazuje chociażby historia myśli filozoficznej.

Do tak rozumianego doświadczenia religijnego i religii należy zastosować sądy racjonalne, które są zresztą od dawna obecne w wielu tradycjach religijnych. Sposób rozumienia wiary sprawia jednak, że rozpatrywanie za pomocą racjonalnych sądów kwestii religii wydaje się niektórym niewłaściwe. Wyrazem tego jest tzw. fideizm odrzucający rozumowe rozpatrywanie kwestii religijnych. Ma on swoje miejsce w różnych religiach, zaznaczając swoją obecność mocniej lub słabiej w różnych epokach historycznych [Kowalczyk, 2001: 27n]. Wiara dotyczy jednak różnych rzeczywistości, nie tylko bytu transcendentnego. Ma ona swoje miejsce również w nauce w odniesieniu do teorii, zasad, ale także wyników badań innych naukowców, gdyż sprawdzenie ich wszystkich jest fizycznie niemożliwe. Taka wiara ma jednak swoje podstawy, stąd nie każdy kontrargument i wyniki przeciwne powodują zmianę przekonań. W kontekście religijnym wiara w Boga dotyczy nie tyle kwestii, czy Bóg istnieje, co odnosi się do zaufania w Bożą Opatrzność. Nie każde negatywne doświadczenie musi je podważać. Religia i wiara w Boga ma więc prawo bycia przedmiotem racjonalnej dyskusji na równych prawach, jak brak takiej wiary u ateistów. Wraz z doświadczeniem religijnym zostaje wprowadzony kolejny element uprawomocnienia obecności wiary. Żadne stanowisko nie może być uprzywilejowane ani w sposób absolutny, ani w publicznym dyskursie, aby można było odkrywać ziarna prawdy ukryte w różnych podejściach. Pewne uprzywilejowanie dla danego punktu widzenia ma miejsce jedynie na poziomie indywidualnym, o czym była mowa powyżej, a co wypływa z osobistego doświadczenia. Stąd dla zmiany swej pozycji potrzebujemy argumentu bardziej przekonującego niż ten, który jest zgodny z naszą perspektywą. W debacie publicznej nasze osobiste doświadczenia religijne, jak i opierające się na nich postrzeganie świata, mogą być podważane i stać się przedmiotem racjonalnej dyskusji. Dotyczy to zarówno religijnego punktu widzenia, jak i stanowisk naukowych związanych np. z fizykalistycznym redukcjonizmem czy psychologicznym egoizmem [Archer, Collier, Porpora, 2004a: 15–21].

Autorzy *Transcendence* przedstawiają zatem swoje postrzeganie i rozumienie Boga, które wspólnie dzielają, będąc przedstawicielami różnych wyznań chrześcijańskich. Dotyczy to istnienia i rozumienia podstawowej niezależnej ontologicznie rzeczywistości, co jest kluczowe dla podejścia realistycznego. Uznając istnienie, starają się przedstawić i opisać, kim jest dla nich Bóg, jak postrzegają tę rzeczywistość transcendentną. Dzięki wspólnemu racjonalnemu dialogowi przedstawiają, jak sądzą, pewne uprawnione twierdzenia odnośnie Boga. Odnoszą się tu do elementów teologii (w pewnym minimalnym i niezbędnym zakresie), które uznają za dopuszczalne na gruncie realizmu. Są to pewne twierdzenia o rzeczywistości transcendentalnej, które mogą być racjonalnie dyskutowane. Chrześcijańskie korzenie ułatwiają jednak znalezienie pewnych wspólnych kierunków rozumienia Boga: „Bóg jest alfą i omega, początkiem i końcem. Bóg jest źródłem wszechświata i celem, do którego on zmierza. Bóg nie tylko stwarza

wszechświat, ustanawiając jego podstawowe ontologiczne własności, ale również utrzymuje wszechświat w istnieniu w każdym momencie. Bóg jest ostateczną podstawą czy najgłębszą prawdą wszystkich rzeczy i stąd wszystkich bytów. W Bogu rzeczywistość odnajduje swoją spójną całość. Egzystencjalnie i istotowo, Bóg jest podstawą wszystkich podstaw, Jedynym, który czyni możliwym wszystkie możliwości” [Archer, Collier, Porpora, 2004b: 24–25].

W realizmie krytycznym, żadna rzecz dla swojego istnienia nie potrzebuje, aby była poznana; odnosi się to także do Boga. Jednakże Bóg jest Bogiem działającym i objawiającym się, dającym się poznać w pewnym stopniu. Nie jest On jedynie pewną ideą, ale żywym Bogiem, którego można doświadczyć osobiście i który działa nieustannie w świecie [25–28]. Autorzy dzieła uznają, że tradycyjne „dowody na istnienie Boga”, opierające się na dedukcji z niepodważalnych przesłanek są niewystarczające. Rozumieją przez to przede wszystkim tzw. dowody św. Tomasza. Spośród tych argumentów za najbardziej przekonujący zostaje uznany argument z celowości świata stworzonego [Kowalczyk, 2001: 145–166]. Temu argumentowi zostaje przeciwstawiony jednak inny, dotyczący istnienia zła w świecie (choćby w argumentacji Hume’a).

Za pierwszorzędne źródło wiedzy o Bogu zostaje uznane zatem doświadczenie religijne, doświadczenie, którego Bóg jest bezpośrednim przedmiotem. Jak wszystkie doświadczenia ludzkie także to jest podatne na błąd. Błędne może być również doświadczenie niewierzących, u których powodem braku doświadczenia religijnego może być niewłaściwy przedmiot, ku któremu się kierują bądź zła interpretacja doświadczenia. Doświadczenie religijne jest podstawą wiary religijnej, podstawą rozwoju tradycji religijnej i jej przemiany. Podlega ono jednak i wymaga krytycznej oceny ze strony rozumu, wyjaśniania i korekty. Znajduje tu wyraz podkreślana mocno wzajemna zależność w dochodzeniu do prawdy między wiarą a rozumem, czego szczególnym wyrazem w nauczaniu Kościoła katolickiego była encyklika papieża Jana Pawła II *Fides et ratio* i co bardzo mocno podkreślał w swym nauczaniu Benedykt XVI [2010]. Analizowane doświadczenie religijne odróżniane jest wyraźnie od często opisywanych czysto subiektywnych doznań, wyjaśnianych psychologicznie i nieniosących żadnej treści poznawczej, czy także od doświadczenia oddziaływania na jednostkę sił społecznych, analizowanych socjologicznie [Archer, Collier, Porpora, 2004b: 26–27].

Pojęcie „transcendencji”, w odniesieniu do ludzkiej zdolności przekraczania pewnego istniejącego stanu czy poziomu świadomości, niesie ze sobą trzy sposoby jej rozumienia. Pierwsze dotyczy relacji podmiot-przedmiot i dokonuje się przez akty kreatywności, co jest podstawowym elementem ludzkiej sprawczości. Druga forma, w relacjach podmiot-podmiot, opiera się na immanentnych formach i sieciach relacji interpersonalnych. Poza rozwojem samej więzi uczuciowej dokonuje się w nich także pogłębione poznanie drugiej osoby. Trzeci rodzaj transcendowania zachodzi w relacji podmiot-rzeczywistość transcendentna. Następuje tu przekraczanie podstawowej tradycji religijnej poprzez jednostkową świadomość i poznanie tej rzeczywistości. Doświadczenie tej ostatniej może zachodzić częściej, niż jest to powszechnie uznawane, a brak świadomości wynikać może z jej nierozpoznania bądź złej interpretacji faktów, często ze względu na brak odpowiedniego wprowadzenia i przygotowania. Autorzy utrzymują, że nieskończona Dobroć niesie w sobie pęd, aby udzielać siebie samej, co może zostać doświadczone w różny sposób, jak np. w: modlitwie, medytacji, ciszy, samotności. Te doświadczenia są najczęściej miejscem intensywnego poznania i poruszenia wewnętrznego, które dokonuje realnej przemiany w podmiocie doświadczającym. W konsekwencji dokonuje ono także odnowienia wiary i tradycji religijnej, niejednokrotnie zniekształconej czy stłumionej przez

rozbudowane formy instytucjonalne. Ilustracją ma być przykład zasadniczej różnicy między poznaniem historycznej postaci Jezusa z Nazaretu a przyjęciem zmartwychwstałego Chrystusa jako Pana swojego życia. Doświadczenia mają też różną siłę oddziaływania. Szczególne znaczenie ma doświadczenie Bożej miłości, które przewyższa wszystkie inne i staje się zarówno celem człowieka czy podstawową jego troską, jak i zasadą porządkującą wszystkie jego miłości [27–28].

Wszyscy Autorzy podzielają zdanie, że Bóg jest jednocześnie transcendentny i immanentny wobec świata. Każde z ekstremów bowiem, tzn. całkowita transcendentność lub całkowita immanencja, wyklucza możliwość racjonalnego mówienia o Bogu. W przypadku całkowitej transcendentności i niedostępności Boga nie można by powiedzieć cokolwiek sensownego o Nim, jest On w zasadzie niepoznawalny. Twierdzenia o Nim mają charakter czysto antropocentryczny, odnoszą się do naszej egzystencji. Nawet ograniczona immanencja nie pozwala uznać Boga za najwyższe dobro; staje się On wówczas jedynie pierwszą przyczyną czy deistycznym najwyższym mechanizmem. Stąd nie można pozostać jedynie przy teologii apofatycznej [Elders, 1992: 147–150]. Również uznanie jedynie pełnej immanencji Boga prowadzi do ontologicznego problemu. Pełny dostęp do Niego oznaczałby, że nie ma w Nim nic, czego nie moglibyśmy doświadczyć. Jego siły i własności zostają ograniczone do naszych, co ostatecznie również kończy się antropocentryzmem. Wynika z tego, iż Bóg musi posiadać zarówno pewien stopień transcendentności, jak i immanencji, co oznacza, że jest On poznawalny w sposób ograniczony. Transcendentność z immanencją oznacza również szczególną ludzką relację z Bogiem. W wielu religiach uznaje się istnienie „boskiej iskry” w człowieku, jednakże nie jest ona w stanie „powiedzieć” wszystkiego o Bogu. Bóg jest zarazem w nas i poza nami [Archer, Collier, Porpora, 2004b: 29–31].

Takie postrzeganie pozwala również na sensowną odpowiedź wobec problemu zła w świecie. Obecność i działanie Boga w nas nie zabiera nam naszej wolnej woli i możliwości dokonywania wyborów, co oznacza dopuszczenie błędu i grzechu, w konsekwencji prowadzące do zaistnienia zła. Problem obecności zła wobec wszechmocy i dobroci Boga zostaje rozwiązany poprzez odwołanie się do pewnych tendencji w teologii procesu, mówiących o samoograniczeniu się Boga w swej wszechmocy ze względu na dobro człowieka i cierpliwe powstrzymanie się od ograniczenia jego autonomii [31–32]. To cierpliwe znoszenie złych wyborów człowieka nie musi jednak oznaczać ograniczenia jego wszechmocy, ale jej nieużywanie w danej sytuacji i w danym momencie, w celu osiągnięcia większego dobra, które może nie być jeszcze poznane w pełni przez człowieka. Nie ma tu koniecznego wyboru między dobrocią a wszechmocą Boga⁴. Choć, jak mówią dalej Autorzy, przedmiotem uwielbienia jest bardziej dobroć niż wszechmoc i jest ona uważana za ważniejszą; w teologii także miłość uznaje się za najistotniejszy atrybut Boga (co nie oznacza jednak braku wszechmocy) [32–33].

Dopelnienie bytu ludzkiego można odnaleźć w jedności z najwyższym Dobrem, jakim jest Bóg. Brak tego zjednoczenia oznacza przeżywanie wyalienowania przez człowieka. W odmienny sposób podchodzą do tego zagadnienia różne tradycje religijne Wschodu i Zachodu. W tradycji Zachodu wyrazem alienacji jest upadek – grzech. Poprzez niego człowiek staje się wyalienowany nie tylko wobec Boga, ale wobec drugiego człowieka i wobec własnego celu, wyobcowany z całego Kosmosu. Jednakże alienacja ta nigdy nie jest całkowita, gdyż Bóg pozostaje zawsze

⁴ Jak mówi jedna z modlitw – kolekta z *Mszалу rzymskiego*: „Boże, Ty przez przebaczenie i litość najpełniej okazujesz swoją wszechmoc” (modlitwa z XXVI niedzieli okresu zwykłego). Lepiej ta kwestia zostaje naświetlona przez Autorów nieco dalej [34].

Stworzycielem podtrzymującym wszystko w istnieniu. Znajduje tu swój wyraz bezwarunkowa miłość Boga do stworzenia, nawet mimo upadku i zła. Zło jest zależne od dobra, ale nie odwrotnie. Jednym z wyrazów zaś oddalenia człowieka od Boga jest trudność w doświadczeniu Jego obecności i działania. Ta trudność wiąże się również z ograniczoną ludzką percepcją, jej selektywnością, brakiem przywiązania uwagi do tej rzeczywistości, co może wynikać z historii życia (braku wprowadzenia), a również z oddziaływania otaczającego świata, który wskazuje na inne obiekty zainteresowania, zwłaszcza w społeczeństwie konsumpcyjnym, w którym „być” jest podporządkowane „mieć”. W tym stanie alienacji człowiek wchodzi w relacje tylko z osobami mu podobnymi, między którymi dokonuje się wymiana dobra i miłości warunkowej, wymagającej odpowiedniej wzajemności. W takim stanie druga osoba jest tylko pewnym narzędziem osiągnięcia celu, pewnej określonej korzyści, a nigdy nie jest celem samym w sobie. Pragnienia zysku i lęk przed traceniem napędzają spirale targowania się, prześcigania, roszczeniowości, resentymentów, co niszczy prawdziwe ludzkie relacje. To napędza z kolei dalszą społeczną alienację człowieka. Alienacja ta może być pokonywana indywidualnie (nawrócenie bądź oświecenie w tradycji Wschodu), a zarazem społecznie (przemiana tzw. struktur grzechu) [34–35].

Bóg zaś, zgodnie z tradycją chrześcijańską, jest źródłem bezwarunkowej miłości i tak jest również doświadczany. Miłość bezwarunkowa oznacza miłowanie kogoś dla niego samego, a nie za coś, nie jako środek do pewnego celu. Dlatego Bóg kocha również grzesznika, jakkolwiek może nie chce grzechu i go odrzucać. Chrześcijańska tradycja uczy, że mamy dążyć do tego, aby w naszym życiu dorównać temu darowi Boga. Przeżywając to doświadczenie w spotkaniu z Bogiem, w relacji Ja–Ty, człowiek jest wezwany, aby w taki sam sposób kształtować relacje z drugim Ty. Szczególnym zobrazowaniem prawdy o miłości jest przypowieść o dobrym Samarytaninie [Łk 10, 30–37]. Nie pozostaje ona jedynie na poziomie jakiegoś emocjonalnego odniesienia do całej ludzkości, ale realizuje się wobec konkretnego Ty, którego spotykamy. Analiza ta jest prowadzona z dużym „ukłonem” w stronę filozofii spotkania i dialogu [por. Świącicka, 1993: 5–17]. Ta miłość rozciąga się również na naszych przeciwników i wrogów, co jest trudne do przyjęcia zwłaszcza dla osób niewierzących, ale tylko wówczas jest ona w pełni bezwarunkowa. Nie oznacza to oczywiście akceptacji agresji i zła. Może być ona rozciągnięta również na wszystkie stworzenia (co jest bliższe z kolei tradycji religijnej Wschodu), przynajmniej w tym znaczeniu, że stworzenia te nie są traktowane instrumentalnie, a jako mające swój własny cel i dobro⁵. Odwołując się do A. Collier, Autorzy stwierdzają, że miłość wobec czegoś, co ma swoją wewnętrzną wartość, jest racjonalnym ukierunkowaniem. Dla realistów każdy konkretny byt ma swoją wewnętrzną wartość, stąd może być kochany. Stanowi to podstawę współczesnej ekoteologii. Warto tu przywołać ostatnią encyklikę papieża Franciszka *Laudato si'*, „W trosce o wspólny dom”, która wyraźnie podkreśla celowość i wartość każdego stworzenia [Franciszek, 2015: n. 77, 86–92]. Jednakże samo istnienie nie wyczerpuje jakości i wartości stworzeń, i jest w różnym stopniu przez nie posiadane, stąd hierarchia bytów oznaczająca, że w sytuacji konfliktu dążeń byt o wyższym statusie posiada precedencję przed niższym. To z kolei stanowi odrzucenie radykalnych postulatów tzw. ekologii głębokiej [Archer, Collier, Porpora, 2004b: 36–38].

Doświadczenie bezwarunkowej miłości Boga wynika z Jego daru, stąd nie może być niczym ograniczone, jakkolwiek można mówić o pewnych warunkach, które przygotowują na jej przyjęcie. Podejmowane działania mogą dokonywać się na poziomie wspólnotowym i stanowi to

⁵ Autorzy nawiązują tu m.in. do M. Bubera, który w swej propozycji relacji Ja–Ty odsyłał również do przeżywania jej wobec Drzewa, które miało być szczególnym obrazem całej przyrody.

wówczas pewną opozycję wobec „strukturalnego grzechu”, czyli „strukturalną cnotę”. Jednakże podstawowa odpowiedź na miłość bezwarunkową może dokonać się tylko dzięki podmiotom, które jej doświadczyły, czyli na poziomie indywidualnym. Każdy akt takiej miłości w świecie jest świadectwem jej doświadczenia i zaczynem przemiany jego struktur. Hojność daru rodzi wdzięczność, zaufanie i chęć odwzajemniania. Powtarzające się doświadczenie takiej miłości niesie w sobie siłę dealienacji, wyzwolenia z lęków i usuwanie podziałów, choć nie gwarantuje, że osoby doświadczone jej poprzez innych będą kierowały się ku Bogu, odnajdując w Nim jej źródło. Stają oni jednak wobec „nieprzechodniego >problemu dobroci<, który jest tak samo problematyczny dla niewierzących, jak >problem zła< dla wierzących”. Człowiek ma w sobie zatem tendencję do zjednoczenia z Bogiem, uczestniczenia w jego dziele w świecie i zjednoczenia wszystkich rzeczy z Nim. Prowadzi ona do ostatecznego spełnienia jego natury, chociaż przez wielu może nie być w pełni uświadomiona [38–40].

KONCEPCJE CZŁOWIEKA A DOŚWIADCZENIE RELIGIJNE

Rozważając relację człowieka wobec Transcendencji, należy zwrócić szczególną uwagę na koncepcję czy wizję człowieka, prezentowaną w różnych paradygmatach. Zagadnienie to jest szczególnie bliskie M. Archer zajmującej się wymiarem podmiotowym i sprawstwem człowieka w relacji do kultury i struktury. Dotykamy tu koncepcji *homo capax Dei*, czyli otwartości człowieka na rzeczywistość transcendentną. Koncepcja ta, przyjęta przez wielu myślicieli nurtu realistycznego [Zdybicka, 2001: 23–26], zostaje zakwestionowana i odrzucona, zwłaszcza począwszy od Oświecenia. Wśród wielu rozmaitych koncepcji dominujące stały się dwie główne opozycyjne wobec realizmu, w których mamy do czynienia ze zredukowaną wizją człowieka. Dwie najważniejsze koncepcje, M. Archer mówi o „modelach” człowieka, poza odrzuceniem wymiaru transcendentnego w człowieku, czy otwartości nań, proponują bardzo jednostronne spojrzenie na niego, skrajnie uwydatniając bądź jego indywidualność, bądź wpływ społeczny. W koncepcji M. Archer, choć w analizowanym tekście nie używa ona tych pojęć, określane są odpowiednio jako konflacja oddolna i konflacja odgórna. Badaczka wyróżnia także tzw. konflację centralną, w której wymiary indywidualny i społeczny są połączone (niezredukowane); kategoria ta nie uwzględnia jednak szczególnego, pierwotnego charakteru sprawstwa człowieka [Archer, 2013: 10–11, 54–120].

Możliwość rozważania relacji człowieka z Transcendencją wynika z przyjętego modelu człowieka. Przywoływana już asymetria w naukach społecznych między postawą wiary i ateizmu wynika po części, według brytyjskiej socjolog, z faktu braku wiary u ojców tychże nauk: Durkheima, Marksa, czy również Webera, określającego się jako „religijnie niemuzykalny”. Z drugiej strony, wpływ na to miał przejęty przez nich metodologiczny empiryzm, który w sposób nieuprawniony zawęził możliwość badań do rzeczy poznawalnych zmysłami. Dość powszechnie Bóg był uznawany jedynie za tego, dzięki któremu wyjaśniano świat w przestrzeniach, które jeszcze nie zostały wyjaśnione przez naukę (tzw. Bóg od czarnych plam). Jednakże należy przyznać, kontynuuje M. Archer, że wielu współczesnych badaczy nie obstaje już tak bardzo przy tych radykalnych tezach, dopuszczając możliwość rozwoju wiary w Boga jako niesprzecznej z nauką, a niektórzy wręcz poszukują zbieżności między nauką i religią. Osoby te są jednak w zdecydowanej mniejszości i często muszą niejako „tłumaczyć” się ze swojej wiary, w przeciwieństwie do osób, przyjmujących perspektywę ateistyczną. Wyrazem odrzucenia Boga są dwa modele człowieka, na których opierają się wspomniane teorie. Pierwszy z tych modeli, określany jako „człowiek nowoczesności”, uznaje samowystarczalność człowieka, drugi, „byt

społecznie tworzony”⁶, wskazuje na całkowitą zależność człowieka od społeczeństwa [Archer, 2004a: 63–64].

Oświecenie, które stało się punktem wyjścia koncepcji „śmierci Boga”⁷, jednocześnie doprowadziło do koncepcji „człowieka tytanicznego”, który dzięki mocy swego rozumu panuje nad wszystkim, co stało się podstawą sekularyzmu humanistycznego oraz silnego antropocentryzmu i indywidualizmu [Żmudziński, 2008: 209–217]. Relacje z innymi bytami, w tym także osobami nie mają znaczenia dla jego istoty. Tak zracjonalizowany człowiek i świat zostaje pozbawiony wszelkiego odniesienia do transcendencji, zostaje zupełnie „odczarowany”, używając słów M. Webera. Człowiek zostaje zredukowany jedynie do swej instrumentalnej racjonalności, pozbawiony umiejętności wartościowania czy uczuciowości; podejście to wyraża się również w koncepcji *homo economicus*. Ten zubożony model człowieka, jak pokazuje M. Archer, nie jest jednak w stanie odpowiedzieć na wiele istotnych dla jednostki i społeczeństwa kwestii, jak np.: świadome wspólnotowe działania na rzecz dobra wspólnego, zachowania wartościujące, solidarność i wola dzielenia się pomimo próby usunięcia pojęcia altruizmu, czy przynajmniej umniejszenia jego znaczenia. Poza tym podejście to nie jest w stanie wyjaśnić zdolności człowieka do przekraczania rozumu instrumentalnego w uznaniu swoich „trosk podstawowych”⁸. Pojęcie to ma istotne znaczenie dla koncepcji M. Archer i modelu człowieka przez nią ukazywanego [Archer, 2013: 230–246, 289–302]. Wskazują one nie tylko na podstawowe dążenia człowieka, ale mówią o tym, kim on jest, wskazując na jego elementy konstytutywne. To, o co troszczymy się najbardziej, wskazuje na to, kim jesteśmy. Żadna z tych trosk nie może być zredukowana tylko do instrumentalnej relacji środek-cel. Tymczasem ten model indywidualistyczny ukazuje różne swoje oblicza we współczesnej myśli socjologicznej, jak neoliberalizm czy teoria racjonalnego wyboru [Archer, 2004 a: 65n].

Z drugiej strony, jak wskazuje M. Archer, mamy do czynienia w ostatnich dekadach z tendencją do odrzucania człowieka nowoczesności, co wiąże się z „rozmywaniem” ludzkiego podmiotu, a jednocześnie wzrostem znaczenia społeczeństwa. W tym nurcie wszystko w człowieku staje się społeczną konstrukcją, darem społeczeństwa. Zatraca się tożsamość człowieka, nie mówi się o jego jaźni, o jego sprawczości; nie uznaje się emergentnych sił i własności w człowieku. Jest to efekt oddziaływania nurtu postmodernistycznego i związanego z nim idealizmu. Człowiek jako produkt społeczny zostaje również radykalnie zubożony. Człowiek taki z zasady winien być konwencjonalistą i konformistą, stąd konstruktywizm społeczny nie jest w stanie wyjaśnić dążenia do zmiany zasad społecznych. Żaden z tych dwóch modeli nie jest w stanie wyjaśnić czynów „człowieka wiary”, działającego pod wpływem świętego Objawienia czy tradycji. „Antropocentryczny >Człowiek nowoczesności< czyni Boga i społeczeństwo na swój obraz. Socjocentryczny >przesocjalizowany< człowiek jest produktem społeczeństwa, tak jak i jego Bóg” [66–67].

Z kolei model realistyczny człowieka bierze pod uwagę oddziaływanie natury rzeczywistości na to, kim jesteśmy. Według brytyjskiej socjolog, należy uwzględnić współoddziaływanie człowieka z otaczającą go rzeczywistością w procesie morfogenezy. W obu

⁶ Tłumaczenie *Being human*:... oddaje *Society's Being* przez „istota społeczna”, jednakowoż w polskiej myśli filozoficznej i społecznej określenie to ma bardzo szerokie znaczenie, wskazujące na otwarcie człowieka na komunikację z drugim i powołanie do życia w społeczeństwie.

⁷ W sposób szczególnie wyrażonej w myśli F. Nietzschego.

⁸ Dotychczas, zwłaszcza w tłumaczeniu *Being Human*:..., zwrot „*ultimate concerns*” tłumaczony był jako „troski ostateczne”, co, według mnie, nie najlepiej oddaje w języku polskim jego zakres znaczeniowy.

odrzuconych modelach zostaje zapoznane pojęcie bezpośredniego doświadczenia rzeczywistości, ograniczając nas jedynie do doświadczeń zapośredniczonych. Odrzucając zatem „obie wersje błędu epistemicznego”, realizm krytyczny kładzie nacisk na fakt, że to, jaki jest świat wpływa bezpośrednio na to, co z niego czynimy, a zarazem kogo on czyni z nas. W realizmie zostaje dopuszczone bezpośrednie doświadczenie własności i sił rzeczywistości, które mogą nas kształtować i zmieniać, a które nie muszą być wyartykułowane. Jednocześnie, jak to było wspomniane, M. Archer przyznaje, że to doświadczenie może okazać się błędne, czy niewłaściwie zinterpretowane. Dotyczy to zwłaszcza rzeczywistości niepostrzegalnych zmysłowo. Tym niemniej podkreślony zostaje tu prymat praktyki i jednocześnie odrzucony „błąd lingwistyczny”. Odwołując się bowiem do takich myślicieli jak Merleau-Ponty i Piaget, wskazuje ona, że własności i siły tkwiące w człowieku *in potentia* są rozwijane poprzez praktykę i bezpośredni związek z rzeczywistością, a nie najpierw przez język: to język jest zależny od rzeczywistości bardziej niż rzeczywistość od języka. Ta doświadczana bezpośrednio rzeczywistość wchodzi w naszą ludzką konstytucję i rozwój. Człowiek nie może jednak doświadczyć wszystkiego ze względu na swe ograniczenia w odbiorze, ale także ze względu na naturę rzeczywistości, jej elementów i mechanizmów. Niektóre z naszych działań są trudne lub wręcz niemożliwe do uniknięcia, będąc związane ściśle z naszą egzystencją. Może to dotyczyć zarówno doświadczenia porządku naturalnego, praktycznego czy społecznego. Praktyki, które rozwijają nas bardziej jako ludzi i wzbogacają nas, nie są jednak związane jedynie z naszym przeżyciem i potrzebami egzystencjalnymi [67–69].

Do praktyk niezwiązanych bezpośrednio z przeżyciem należą akty religijne. W kult religijny, w rozmaitej formie i zakresie, angażuje się znakomita większość ludzi na świecie i mają one znaczenie dla kształtowania ich wiary. Jak zauważa M. Archer, wierzenia religijne są z reguły uważane przez naukowców za fałszywe, gdyż doświadczenia, na których się opierają, są po prostu pomijane, niebrane pod uwagę. Tymczasem większość ludzi przez długi czas dawała wiarę i przyjmowała różne teorie naukowe, które okazywały się fałszywe. Stąd realizm krytyczny konsekwentnie argumentuje, że „doświadczenie religijne jest tak samo możliwe do uzasadnienia w kształtowaniu wiary teistycznej, jak inne doświadczenie w odpowiednich dziedzinach” oraz że jest ono „przynajmniej tak ważne jak doświadczenia naturalistyczne w kształtowaniu w nas wyjątkowej osobowej tożsamości” [69]. Jeśli doświadczenie i praktyka ma takie znaczenie w kształtowaniu naszej jednostkowości, nie można uprzedzająco uznać pewnych praktyk za niemające żadnego wpływu na naszą ludzką konstytucję. Wykluczenie doświadczeń i praktyk religijnych z racjonalnej analizy czynionej wobec innych praktyk oznacza zatem pewną performatywną sprzeczność. Jest to konsekwencja empirycystycznego podejścia wobec religii, które nie pozwala ukazać zasadniczego wpływu tych praktyk na nasze funkcjonowanie w świecie. Problemem jest także ograniczenie się niektórych realistów do jedynie akademickich, teoretycznych kwestii, co w konsekwencji oznacza również brak dotarcia do rzeczywistości jako takiej. Osobisty brak praktyk i doświadczenia religijnego przekładany zostaje na radykalne tezy o niemożności dotarcia do tej rzeczywistości, czy wręcz o jej nieistnieniu. M. Archer określa takie podejście jako „domowy hume’anizm” (odnosząc się do D. Hume’a). W logice empirycystycznej, obiektywna rzeczywistość jest zawsze tak samo doświadczana przez wszystkich będących w podobnych warunkach. W konsekwencji prowadzi to bądź do antropocentryzmu (Nietzsche, Freud), bądź do socjocentryzmu (Marks, Durkheim). Takie podejście nie jest tymczasem tak powszechnie przyjmowane w nauce, jak jest stosowane wobec religii. Dla zobrazowania tego wywodu M. Archer posługuje się przykładem degustacji wina. Osoby, które próbują to samo

wino, nie muszą mieć tych samych wrażeń i inaczej je oceniają. Jeśli specjalista z tego zakresu powie nam coś więcej o nim, nie znaczy, że jego doświadczenie jest iluzją i należy je odrzucić: to raczej my winniśmy się wsluchać i kształtować nasze „umiejętności smakowania”. Daną praktykę można oceniać tylko w oparciu o to, co ona przekazuje; nie można stosować do niej zasad, które nie mają związku z tym, co jest przekazywane. Nie można zatem oczekiwać od religii, aby spełniała kryteria weryfikacji zmysłowej nieodpowiadające jej charakterowi, czego zresztą nie oczekuje się w odniesieniu do innych praktyk [70–71].

Wielość doświadczeń i praktyk formujących wierzenia i przekonania wymaga różnego podejścia epistemologicznego, różnych kryteriów oceny, związanych z ich specyfiką. Praktyki religijne należą do sfery, w której sprawność zależy od praktykowania, poprzez co nabywa się odpowiednie umiejętności i kompetencje performatywne. Zdobywa się tu pewne „czucie” rzeczywistości, które jest stopniowo doskonałe. Tu z kolei M. Archer posługuje się odniesieniem do muzyki i zmysłu słuchu muzycznego, co uważa za dobrą analogię do kształtowania wrażliwości religijnej, doświadczania i przeżywania rzeczywistości transcendentnej. Osoby słuchające tej samej muzyki również inaczej jej doświadczają; zależy to zarówno od tzw. słuchu muzycznego, jak i nabytych umiejętności oraz wiedzy – poznania pewnej tradycji. Odpowiednie „czucie” pozwala na „współgranie” z innymi i wejście „w tonację” rzeczywistości transcendentalnej. Nie każdy tego doświadcza, jak nie każdy może grać w profesjonalnej grupie muzycznej; wymaga to rozwoju odpowiedniego „czucia”. Potrzeba „kształtowania ucha” religijnego wiąże się z faktem, że – jak twierdzą realisci – wszystkie ludzkie własności i siły tkwią w nas tylko *in potentia* [72–73].

Praktyki odgrywają zasadniczą rolę w tworzeniu tożsamości człowieka jako odrębnej jednostki. W pozycji „Człowieczeństwo. Problem sprawstwa” M. Archer szeroko omówiła związek między człowiekiem i światem wyrażający się w jego troskach, które dotyczą porządku naturalnego, praktycznego i społecznego (zwłaszcza rozdz. 6 i 7). Troski człowieka dotyczą odpowiednio: fizycznego dobrostanu, kompetencji w działaniu oraz poczucia własnej wartości (samooceny). Te rozmaite troski wpływają realnie na człowieka i wymagają poszukiwania sposobu ich pogodzenia, co dokonuje się indywidualnie w każdej osobie, poprzez ocenę ich znaczenia w procesie wewnętrznego dialogu. Ten proces pociąga za sobą wyłonienie się tzw. trosk podstawowych, mających szczególne znaczenie dla człowieka i dla jego tożsamości osobowej. Pozwalają one porządkować wszystkie inne troski, mogą też być reewaluowane i korygowane. Brytyjska socjolog wyraźnie podkreśla, że podstawowe troski człowieka, tzn. to, o co troszczy się on najbardziej, pokazują i konstytuują istotę ludzkiej tożsamości. Tymczasem redukcjonistyczne wizje człowieka nie są jednak w stanie uporać się z koncepcją tych trosk podstawowych. Problem powstaje zwłaszcza w związku z „troskami transcendentalnymi”. Utrzymuje ona, że ignorowanie i odrzucenie ich ma niszczące znaczenie, tak jak ignorowanie trosk z trzech wyżej wymienionych porządków. Wynika to bowiem z wiary, że Bóg jest miłością, „kwintesencją bezwarunkowej miłości”. Miłość zaś jest najgłębszą ludzką troską, która jest niezbędna dla funkcjonowania społeczeństwa i stanowi o spełnieniu się człowieka. Pozbawienie się tego dopełnienia, jakim jest Boża miłość, powoduje niemożność ostatecznego spełnienia się człowieka [Archer, 2004 a: 73–75]. W tym miejscu M. Archer odwołuje się do słów św. Augustyna: „Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie” [Augustyn, 1999: 23]. Oceniając coś jako podstawową troskę, uznajemy, z jednej strony, wewnętrzną wartość czegoś (tu można się pomylić), ale jednocześnie głębokie emocjonalne przywiązanie, miłość do kogoś lub czegoś, która jest faktem (choć z kolei

może być „nieroztropna”). Wiara osób, które doświadczają Boga jako miłości opiera się na tym doświadczeniu i kieruje ich ku Bogu-Miłości jako godnemu najwyższej troski. M. Archer podkreśla tezę, że ostateczne spełnienie się człowieka zależy od doskonałej miłości, ponieważ ludzka miłość jest uwarunkowana, zmienna i ulega degradacji. Często także niewłaściwie wartościujemy i kierujemy naszą miłością. Ponieważ miłość Boga jest nieuwarunkowana i niezmienna, może nieustannie przemieniać człowieka, prowadząc do jego odnowienia i odpowiedzi, choć brak w tym proporcjonalności. Bóg, którego osoba i natura wyrażają się w miłości, jest godzien najwyższej troski ze strony człowieka i w tym tkwi także spełnienie człowieka [Archer, 2004a: 75–77].

Badaczka argumentuje dalej, że ci, którzy podążają tą drogą, nie mogą się mylić, przeżywając spełnienie swych podstawowych i ostatecznych dążeń i trosk. Kroczenie tą drogą łączy się z procesem przemiany określanym jako *theosis*, czyli stopniowego przeobóstwienia człowieka. Jakkolwiek w przypadku większości wierzących nie jest on dokończony w ciągu ziemskiego życia, to jego znaczenie dla formowania naszej tożsamości jest bardzo ważne. W perspektywie tego najważniejszego religijnego zaangażowania zostają bowiem przewartościowane wszystkie uczucia dotyczące trzech porządków życia doczesnego, co pokazuje, że ma ono nie mniejsze znaczenie w tworzeniu naszej osobowości i tożsamości od doświadczeń naturalnych i zaangażowania w rzeczywistość doczesną. Pierwszym znamionym uczuciem u tych, którzy doświadczyli bezwarunkowej miłości Boga, jest poczucie grzeszności: wobec jej wielkości doświadczamy własnej niegodności, mocniej przeżywamy nasze upadki. Jest w tym jednak wyraźna różnica jakościowa wobec przeżyć związanych z porządkiem świeckim, tzn. samooskarżeniem, wyrzutami sumienia, żalem czy pogardą wobec siebie. Poczucie grzeszności wpisane w relację bosko-ludzką wyraża zasadniczą różnicę między tymi bytami, a zatem wzrasta ono wraz z postępowaniem *theosis*. To poczucie swojej słabości i nicości otwiera jednak pełniej na doświadczenie Bożej miłości. Jest w tym pewien paradoks, który mówi, że „im bliżej jesteśmy tej naszej podstawowej troski, tym bardziej oddaleni i różni się czujemy”. Kolejna ważna zmiana zachodząca wraz z przyjęciem jako podstawowej w naszym życiu – religijnej troski, dotyczy naszej wewnętrznej wolności – oderwania się od doczesności. Wykryształowanie się naszej podstawowej troski, a poprzez to naszej tożsamości wiąże się z wewnętrznymi walkami. W przypadku czysto świeckiego porządku mamy do czynienia z troskami, które wyrastają z pewnych konieczności tego, kim jesteśmy i jaki jest świat; walka dokonuje się między nimi. Zaangażowanie się o charakterze transcendentalnym wyrasta z wolnej woli i jest w stanie podporządkować wszystkie trzy rodzaje naturalistycznych trosk. W tym wypadku walka toczy się, jak to ujmuje chrześcijańska tradycja, „między królestwem niebieskim i ziemskim”. To oderwanie od rzeczywistości ziemskich nie jest jednak negatywnym stosunkiem do nich, a oznacza radosną wolność wobec nich, „bycie w świecie, ale nie ze świata” [J 15,19], poczucie przynależenia do innego porządku. Przemieniony stosunek wobec świata pozwala zarazem właściwie mu służyć, z bezinteresownym zaangażowaniem. Taki sposób bycia w świecie staje się niezrozumiały bez przyjęcia Transcendencji. Prowadzi on do szczególnego kształtowania i przemiany rzeczywistości poprzez miłość Boga, która wypełnia życie człowieka. Poprzez człowieka podniesionego i uświęconego bezwarunkową miłością Boga następuje zstępowanie zbawczego dzieła wobec całego stworzenia, poprzez co dokonuje się połączenie *theosis* i *kenosis* [77–80].

PRZEMIANA LUDZI DOŚWIADCZAJĄCYCH DZIAŁANIA BOGA – PRÓBA OPISU

Doświadczenie rzeczywistości transcendentnej występuje w życiu wielu ludzi, jakkolwiek przebiega w rozmaity sposób, z różną intensywnością, a poprzez to ma też odmienny wpływ na ich tożsamość i funkcjonowanie w społeczeństwie. W opisie znaczenia oddziaływania tej rzeczywistości na doczesność interesujące jest sięgnięcie do przykładów postaci, które mogły doświadczyć obecności i działania Boga w sposób wyjątkowy, przeżywając szczególną moc Jego miłości. M. Archer sięga tu do doświadczeń dwóch mistyków Zachodu, tj. św. Jana od Krzyża i św. Teresy z Avila, ukazując z jednej strony, sposób opisu przez nich działającego Boga, a z drugiej, przemieniające działanie Jego obecności.

Pierwsza kwestia, która powstaje podczas naukowej analizy opisu doświadczenia mistycznego, to problem języka tegoż opisu. W tym kontekście M. Archer umieszcza kilka ważnych uwag metodologicznych. Doświadczenie mistyczne nie daje się bowiem w pełni wyrazić językiem nauki, który stosuje się do opisu rzeczywistości doczesnej, ze względu na zasadnicze różnice doświadczanej i opisywanej rzeczywistości. Stąd realisci akceptujący istnienie innej rzeczywistości uznają przydatność opisu metaforycznego, co z kolei odrzuca empirycyzm. Tymczasem nawet dane zmysłowe czasami trudno oddać bez uciekania się do pewnej przenośni. Proste i znane słowa służą często do opisu mniej powszechnych i zrozumiałych rzeczywistości. Ich zadaniem jest „otworzyć” trudniej dostępną rzeczywistość. Empirycyzm (np. Hobbes czy Hume) odrzuca jednak pisma mistyczne jako kompletnie niezrozumiałe, zawierające sprzeczności logiczne i niemożliwe do analizy naukowej. Przykładem na poparcie ich tez są takie stwierdzenia, jak: „wiera jest dla duszy ciemną nocą, ale daje jej również światło; i im bardziej ją zaciemnia, tym bardziej udziela jej światła z siebie”, „w tym dążeniu wejście na drogę oznacza zejście ze swej drogi” itp. [Jan od Krzyża, 1995a: 192, 195]. Te paradoksy, jakkolwiek obecne, nie są jednak tak częste i padają w określonym kontekście, który jest konieczny dla ich zrozumienia. M. Archer odnosząc się do tych postaci, używa wobec nich określenia „kontemplatycy”, aby uniknąć pewnych niewłaściwych skojarzeń ze słowem „mystyk”. Zaznacza, że zarówno św. Jan, jak i św. Teresa byli pod dość dużą presją przekazania swego doświadczenia innym: z jednej strony, dla dobra swych współbraci i współsióstr, aby mogło to posłużyć ich rozwojowi, a z drugiej – wobec władz zakonnych, które kwestionowały ich doświadczenie. Musiało to skłaniać ich do możliwie przystępnego przekazu swoich doświadczeń, jakkolwiek wyrażają swe trudności w znalezieniu odpowiednich słów opisu. Tym niemniej starali się przekazać możliwie wiele, przy czym oboje wielokrotnie uciekali się do metafor. Pytanie, jakie się rodzi, to jak wiele z tego może zrozumieć „zwykły” człowiek. M. Archer weryfikuje najpierw negatywnie dwa podejścia, w których zagadnienie zostaje zbyt pochopnie rozstrzygnięte. Niektórzy z badaczy, jak W. James czy W.T. Stace, z góry negują jakikolwiek sensowny przekaz dotyczący takiego doświadczenia. Jednakże ich stanowisko nie uwzględnia faktu, że sami kontemplatycy mówili bardzo dużo o swoim doświadczeniu, dalej abstrahuje ono od faktu istnienia całej tradycji mistycznej Zachodu, a w końcu od tego, że ich pisma rzeczywiście „przemawiają” do wielu współczesnych. Inni badacze, jak D. Tracy czy F. Ferré uważają metaforę za odejście od realnych stwierdzeń i konkluzji dotyczących istoty relacji bosko-ludzkiej, a jedynie za zatrzymanie się przy odniesieniach osobistych i społecznych. W takim wypadku kończy się to na doświadczeniach czysto ludzkich, a w konsekwencji na antropocentryzmie. Należy jednak pamiętać, że celem kontemplatyków było powiedzenie czegoś nie tyle o nas samych, co o Bogu. Ci, którzy twierdzą

z kolei, że całkowita „inność” Boga zamyka możliwość dotarcia do Niego, popadają ostatecznie w idealizm, gdzie symbol staje się jedyną rzeczywistością zewnętrzną [Archer, 2004b: 93–94].

Aby móc jednak ocenić, na ile użyte metafory są informatywne, należy poszukać dalszych ich wyjaśnień (pamiętając również o możliwości błędu, jak w każdym poznaniu). Archer analizuje dwa stanowiska właściwe dla podejścia realistycznego. Pierwsze, reprezentowane przez J. Soskice, przyjmuje „nieredukowalne religijne metafory”, wskazując, że mogą one być rozjaśniane przez dalsze określenia, nawet przy użyciu kolejnych przenośni. Drugie stanowisko, reprezentowane przez W. Alston, uznaje potrzebę „częściowej redukcji”, co oznacza, że metaforyczna wypowiedź odnośnie Boga winna być częściowo wyrażona w określeniach dosłownych. W tym kontekście analiza dzieł św. Jana od Krzyża okazuje się szczególnie trafna, zważywszy na fakt, że każdy utwór rozpoczyna się od metaforycznego poematu, który podlega rozwinięciu. Jednakże w swoim wyjaśnianiu mistyk ten dochodzi do pewnego momentu, w którym uznaje, że nie może znaleźć odpowiednich słów, stąd ucieka się właśnie do „nieredukowalnej religijnej metafory”. Według M. Archer, dzięki pracy Soskice można określić moment, w którym ten punkt przypada, bowiem jej teza o możliwości dalszego objaśniania użytych metafor potwierdza się w przypadku „Drogi na Górę Karmel” i „Nocy ciemnej”, natomiast przechodząc do omawiania kolejnego etapu „zjednoczenia” w „Pieśni duchowej” i „Żywym płomieniu miłości”, to sam św. Jan uznaje niemożność dalszego opisu bez użycia metafor. Podstawową strukturę jego dzieł tworzy obraz ciemności i światła. „Droga...” ukazuje kolejne etapy pokonywania ciemności i zbliżania się do światła (wstępowania), jest ona rodzajem długiej i usystematyzowanej instrukcji duchowej (nie służy przekonywaniu czy nawracaniu). On sam wprowadza rozróżnienie na metaforę i obrazowe porównania. Metafora odsłania rzeczywistość, natomiast porównanie służy lepszemu opisowi, odwołując się do podobieństw [95–97]. Przykładem takiego porównania jest skrzepowany ptak: „Bo wszystko jedno, czy ptak będzie uwiązany tylko cienką nitką czy grubą, bo jedna i druga go krępuje; dopóki nie zerwie jednej czy drugiej, nie będzie mógł wzlecieć swobodny” [Jan od Krzyża, 1995a: 175]. Jego wyjaśnienie procesu uwalniania się od pożądań i przywiązań jest, poprzez ten obraz, jak najbardziej racjonalne.

Sytuacja jednak wygląda inaczej w przypadku „Żywego płomienia”, który omawia stan nielicznych osób dochodzących do „zaślubin duchowych”, tj. do zjednoczenia z Bogiem. Dzieło to jest krótkie, z dodanym zastrzeżeniem, że „są to rzeczy tak głębokie i duchowe, że na ich wyrażenie brakuje słów. Rzeczy duchowe przewyższają bowiem wszelki zmysł. Nielatwo jest mówić o tych zagadnieniach i trudno również rozprawiać o najgłębszych sprawach...” [Jan od Krzyża, 1995c: 717]. Zanikają tu nawet obrazowe porównania, gdyż zaczynać brakować odpowiednich odniesień. Ponadto charakterystyczne jest tu stosowanie elementów ekspresji i emfazy, które mają podkreślić charakter przeżycia i wyrazić zachwyt oraz uwielbienie. To ekstazyjne doświadczenie nie zostaje objaśnione, a raczej wyjawione „na siłę” za pomocą metafor. Można zrobić tu porównanie do „Pieśni nad pieśniami”. Są one wyrazem osobistego najgłębszego przeżycia miłości i spełnienia, co może przekładać się na świadectwo i uwielbienie Boga. Utrata możliwości pełniejszego objaśniania metafor rozpoczyna się w momencie, gdy cała inicjatywa jest po stronie Boga, a więc przejścia od kontemplacji aktywnej do pasywnej. Wszystko staje się wówczas czystym boskim darem: „On sam działa wszystko” [803]. Następuje wówczas dopełnienie procesu *theosis*, poprzez co dusza ma pełniejszy udział w boskości: „Substancja tej duszy nie jest wprawdzie substancją Boga, gdyż dusza nie może substancjalnie przemienić się w Niego, jednak będąc z Nim tak ściśle zjednoczona i tak pochłonięta przez Niego, jest Bogiem przez uczestnictwo w Bogu” [755]. W tym stanie następuje transcendencja rozróżnienia między

podmiotem i przedmiotem, które było podkreślone na początku tej analizy. Na tym etapie kończy się możliwość objaśnień i pozostają tylko metafory. Wejście na ten etap wymaga całkowitego poddania się działaniu Tego, który ma moc dokonać takiej przemiany [Garrigou-Lagrange, 1998: 699–768].

Odwolując się z kolei do stanowiska W. Alston, M. Archer wyraża zdanie, że „częściowa redukcja” nie sprawdza się, ale jednocześnie wskazuje, że dzięki jego pracy wiemy, dlaczego jest to niemożliwe, co uważa za bardzo wartościowe. Zgodnie z tym stanowiskiem, możliwe byłoby dosłowne przypisanie pewnych predykatów Bogu. Utrzymuje on, że Bóg nie jest „całkowicie inny”, inaczej nie moglibyśmy nic o Nim powiedzieć, używając naszego języka. Stąd, według niego, możliwa jest częściowa redukcja metafor mówiących o Nim. Alston wymienia na przykład predykaty związane ze sprawczością: zamierzenie, działanie i tworzenie. M. Archer opierając się na gruncie ontologicznej „inności” Boga, uznaje, że mówienie dosłowne w tych kategoriach o Bogu nie jest jednak możliwe. Ta „inność” Boga pociąga za sobą następujące trzy konsekwencje: nie ma rzeczywistej łączności między Bożą sprawczością a naszą, Bóg jest poza naszymi strukturami kategorialnymi (czasu, przestrzeni i przyczynowości) w realizacji swych własności i mocy, a wreszcie oznacza to po prostu inny rodzaj sprawczości (wynikający z generatywnego mechanizmu – *sui generis*). Ta inność rzeczywistości transcendentnej jest powodem, dla którego nasz opis Boga wymaga stosowania metafor. Można tu jednak podać również wiele analogicznych sytuacji w nauce dotyczących rzeczywistości badanej empirycznie. M. Archer podaje przykład pierwszych fizyków, którzy musieli uwzględniać następstwa jakichś „niewidocznych fal” [Archer, 2004b: 100–101]. Logika argumentacji nie zależy od wiary. Podstawowe trzy boskie własności, które określił już św. Tomasz, mogą być przyjęte przez każdego [Tomasz z Akwinu, 2000: 15–24]. Odnosząc je do Bożej sprawczości, należy stwierdzić, że mamy tu radykalną różnicę wobec ludzkiej sprawczości, która nie daje możliwości jej dosłownego opisu. W Bogu nie ma bowiem czasowości, odstępu między intencją a działaniem. M. Archer odrzuca też poddanie Boga prawom koegzystencji, co postawiłoby Go w zależności od praw, bądź oznaczałoby transponowanie naszej ludzkiej natury na naturę Boga. Ponadto każda ludzka działalność wymaga pewnej przestrzeni, podczas gdy Bóg niemający ciała i wszechobecny jest w tym również radykalnie odmienny. Ta odmienność dotyczy również kwestii przyczynowości. Cała Boża sprawczość ma inny charakter, jest odmienna od naszej ludzkiej, jakkolwiek mówimy o jednej i o drugiej. Bóg nie jest poddany strukturom kategorialnym, jak my jesteśmy. Patrząc w kategoriach przyczynowości, intencja, działania i skutki stanowią w Bogu jedno, co wykracza poza nasze możliwości dosłownego wyrażenia, gdyż brak jest terminów pochodzących z naszej odmiennej rzeczywistości, jak i możliwości pełniejszego zrozumienia Boga. Proponowana przez Alston „częściowa redukcja”, według Archer, nie tylko nie zbliża nas do Boga, ale raczej jeszcze bardziej oddala [Archer, 2004b: 101–103].

Próbując oddać w naszym ludzkim języku rzeczywistość transcendentną, trzeba zwrócić jeszcze uwagę na istotny problem subiektywności. Opisane doświadczenie Boga przez św. Jana od Krzyża to przecież nie próba konceptualizacji Boskiej sprawczości, a przekaz osobistego doświadczenia Bożej obecności. Zjednoczenie i uczestnictwo w Bogu, o którym mówił, oznacza szczególne doświadczenie Boga tak, jak On doświadcza siebie samego. Tymczasem człowiek, który wie nawet bardzo dużo o innych stworzeniach i ich działaniach, nie jest w stanie spojrzeć na nie i na rzeczywistość „ich oczyma”; wykracza to poza nasze możliwości i w konsekwencji poza możliwość naszego opisu (tak jak w sytuacji omawianego w tekście nietoperza). Jest to kolejny powód, dla którego należy uznać metafory opisujące samego Boga za nieredukowalne,

nawet częściowo. Natomiast w bosko-ludzkim zjednoczeniu dokonuje się pewne przekroczenie granicy podziału tak, że człowiek może coś poznać z tego, jaki jest Bóg, ale jednocześnie wie, że nie może tego wyrazić ludzkim językiem, chyba że poprzez metafory. Ponadto samo doświadczenie zjednoczenia przeżywa niewiele osób, a zatem jesteśmy skazani na opis metaforyczny. Jeśli chodzi o osoby niewierzące, to mogą one kwestionować takie podejście od strony empirycznej, ale nie logicznej. Działanie Boga w nas może być pełniej zrozumiałe jedynie przez doświadczenie; to Jego „zamieszkiwanie” w nas, jako czystej, bezwarunkowej, niezasłużonej miłości nie może być wyrażone właściwie w naszych ludzkich pojęciach. Jest to „życie łaski”, które jest „udziałem w boskiej naturze”, jak to określa św. Tomasz [2000: 369]. Z kolei św. Teresa wyraża je jako zaślubiny dokonujące się w opisywanym przez siebie siódmym pomieszczeniu [Teresa od Jezusa, 1986: 420–427]. „To spotkanie Boga jako czystej bezgranicznej miłości jest szczytem praktyk religijnych” – konkluduje M. Archer. Kontemplacja i modlitwa w ogólności należy do umiejętności praktycznych, gdzie zdobywa się pewne „czucie” danej działalności. Ta praktyczna wiedza łączy się ściśle z procesem „działania” i wyraża się bardziej w rozwiniętych umiejętnościach niż głoszonych twierdzeniach. Nie oznacza to jednak, że nic nie można na ten temat powiedzieć i nie można używać sądów racjonalnych odnośnie tej praktyki, i rzeczywistości. Jednak możliwość powiedzenia więcej łączy się ściśle z samą praktyką. Wielcy kontemplacyjni przez swoje opisy, mimo ograniczeń języka, przekazują doświadczenie Bożej miłości, aby zachęcić innych do pójścia tą drogą [Archer, 2004b: 104–106].

Analizując doświadczenie religijne innego wielkiego kontemplatyka – św. Teresy od Jezusa, M. Archer ukazuje z kolei niewłaściwość twierdzeń odrzucających z góry te doświadczenia jako niemożliwe do zrozumienia oraz niedopuszczalność zastępowania przekazu osób wierzących przez relacje niewierzących, nieuznających potrzeby jakiegokolwiek uzasadnienia swego podejścia. Argumentuje ona, że relacja z doświadczenia św. Teresy jest możliwa do zrozumienia dla wszystkich ludzi, także niewierzących, a wystarczy do tego oparcie się na wspólnym człowieczeństwie i wspólnej (Zachodniej) tradycji. Nikt, poza Teresą, nie może jednak pretendować do „wy tłumaczenia jej doświadczeń”. Wiąże się to z omawianymi błędami dwóch głównych nurtów w naukach społecznych, które zajmując się tylko zachowaniami religijnymi, usunęły z procesu wyjaśniania rzeczywistości wymiar transcendentny. Z jednej strony, indywidualistyczne podejście, skupione tylko na człowieku, uznaje tylko ludzką sprawczość w historii świata, z drugiej – kolektywne, socjocentryczne podejście zakłada, że św. Teresa jest tylko epifenomenem czasów i uwarunkowań, w których żyła. Rozważenie i sensowne wyjaśnienie jej doświadczeń w perspektywie tych paradygmatów jest zatem niemożliwe [Archer, 2004c: 138–139].

Braki tych dwóch podejść M. Archer ukazuje, prezentując historię św. Teresy z perspektywy antropocentrycznej i socjocentrycznej. W perspektywie indywidualistycznej wszystko zależy od „indywidualnych dyspozycji” ludzi. Jednakże to, co mogło motywować i kształtować „dyspozycje” Teresy, jest oczywiście zapoznane. Powoduje to zasadnicze niezrozumienie działań i powstałej sytuacji. W przypadku opisu kolektywistycznego Teresa staje się niewiele znaczącym „pionkiem” w rozgrywkach i walkach między siłami społecznymi, jakimi były instytucja Kościoła i społeczność miejska. Podstawową słabością tego podejścia jest uczynienie poszczególnej jednostki zupełnie pasywną, co wyklucza wkład św. Teresy, a tym bardziej to, co mogło wpłynąć na jej działania, a o czym sama mówi. Poza tym podejście to nie uwzględnia historycznego faktu, jakim był istotny wpływ św. Teresy na działania tych instytucji. Właściwe wyjaśnienie rzeczywistych zmian znów staje się niemożliwe. Jakkolwiek czynniki

społeczne odgrywają pewną rolę, to teoretyzowanie społeczne nie może uniknąć hermeneutyki związanej z uwzględnieniem działania aktywnego podmiotu i czynników, które go motywują. Dla M. Archer oba redukcjonizmy są zatem niewłaściwe: zarówno wersja indywidualistyczna, czyniąca z Teresy panią wszystkich uwarunkowań, jak i wersja kolektywna, redukująca ją do pewnego produktu tamtych czasów. Jeśli się chce podejść poważnie do tego, co mówi św. Teresa, należy spróbować zrozumieć jej doświadczenie religijne. Problemem jest, czy jest to możliwe dla świeckich i niewierzących teoretyków społecznych [141–145].

W oświeceniowym modelu nauki, modelu materii ożywionej, nastąpiła podwójna dyskwalifikacja doświadczenia religijnego: zarówno doświadczanej rzeczywistości, jak i możliwości jej doświadczenia przez człowieka. Stąd M. Archer, aby móc skonceptualizować doświadczenie religijne, proponuje rewizję zarówno spojrzenia na człowieka, jak i na Boga. Człowiek nie jest tylko materią, ma szczególną możliwość odczuwania i doświadczania różną od materii. Po wtóre trzeba, zamiast scjentyistycznego Boga–Pierwszej Przyczyny czy mechanizmu świata, wprowadzić Boga prezentowanego w tradycji judeochrześcijańskiej, a opisanego powyżej. Oświecenie zaproponowało model logocentryczny: wizję człowieka racjonalistycznego opierającego wszystko jedynie na formalnym logicznym rozumowaniu. Nastąpiło rozbitcie między *logos* a *pathos*, rozumowaniem a przeżywaniem, powstał dualizm rozumu i serca. Rozum instrumentalny jest nakierowany na jak najbardziej efektywne osiągnięcie celów, ku którym kierują nas namiętności, bez możliwości ich oceny i przewartościowania. Według tego modelu można mówić tylko o pewnym „rozkładzie preferencji” Teresy i ukazać, co i jak robiła, aby je zrealizować. Nie można jednak nic powiedzieć, dlaczego takie pragnienia w niej były. Niewiele zmienia również odwołanie się do kantowskiego surowego Głosu powinności. Teresa nie jest bowiem prowadzona przez obowiązek. Problem tkwi właśnie w tym radykalnym oddzieleniu rozumu od emocji: skoro one nas prowadzą, muszą jednak nieść w sobie informację i poznanie (wbrew Hume’owi), chociaż może ono być błędne. Uczucia nie oznaczają tylko samego przeżywania, ale odnoszą się do natury ich przedmiotu. Przedmiot miłości jest celem moralnym sam w sobie i pobudza do działania. Można mylić się natomiast co do wewnętrznej wartości przedmiotu miłości, stąd M. Archer stara się tu odpowiedzieć na pytanie, czy zatem Teresa kochała i działała w sposób właściwy [145–147].

Według niej, Teresa przekazuje nam cztery ważne sprawy: jest zakochana, miłuje najbardziej godnego miłości, największa miłość jest należna najwyższej dobroci, jest w osobistej relacji z Bogiem – najwyższym dobrem. Taka relacja i miłość św. Teresy nie może być skierowana jedynie do wspomnianej „pierwszej przyczyny”, czy nawet słabo określonego Stwórcy. Natomiast przepaść między nieskończonym transcendentnym bytem a ograniczonym człowiekiem mogła być pokonana jedynie dzięki samoobjawieniu Boga. To działanie mówi nade wszystko o jego wielkości i mocy, a nie o naszych możliwościach. Najwyższym wyrazem tego komunikowania się Boga z człowiekiem jest Wcielenie, przyjęcie ludzkiej postaci i świadomości. Nauczanie Kościoła mówi o tym, że Syn Boży pozostał w pełni Bogiem, a jednocześnie stał się w pełni człowiekiem. Wobec zarzutów o całkowitą niemożliwość akceptacji takiego Boga przez niewierzących M. Archer przywołuje następujące argumenty. Najpierw stwierdza, że choć niewierzący nie przyjmują Wcielenia, to nie mogą odrzucić historycznego Jezusa; wielu z nich zaś uznaje wielkość Jego dzieła i postaci, co określa z kolei jako „domowy arianizm”. Natomiast Teresa skierowana była ku wcielonej Miłości. Nie mogą oni zaprzeczać jej uczuciom, jej miłości wobec osoby, którą też cenią. Jednakże wierzący musi stawić czoła możliwości błędu w poznaniu co do wewnętrznej wartości przedmiotu miłości. Czy zatem oblubieniec Teresy jest Bogiem? M. Archer nie zamierza

jednak udowadniać bóstwa Chrystusa, ani nawet przekonywać, że Teresa żyła w jedności miłości z Bogiem. Przechodzi ona do szczególnego zdania z Listu św. Jana Apostoła mówiącego, że „kto trwa (żyje) w miłości, trwa (żyje) w Bogu” (1J 4,16b). Można nie uznać bowiem jej życia z Bogiem, ale nie sposób odrzucić jej doświadczenia i przeżywania miłości – tutaj nie ma błędu. Stąd postępuje ona dalej, opierając się na miłości i ukazując osobę ludzką w jej integralności, z jej pełną wrażliwością, jednocześnie odnosząc to do naszych podstawowych trosk. Troszczyć się oznacza bowiem kochać, a kochamy to, co uznajemy za godne miłości. Określa to także nas samych. Większość ludzi uznaje się za „żyjących w miłości”, stąd jest możliwe, aby było zrozumiane przez nich także doświadczenie religijne Teresy. Zrozumiała jest bowiem miłość wobec najwyższej dobroci, a ponadto dla wielu niewierzących podstawowym standardem życia jest historyczna postać Jezusa. Różnie jest pojmowana najwyższa dobroć, ale są również niewierzący, którzy uznają najwyższą wartość właśnie w osobie Jezusa [148–150].

Dalej, M. Archer zwraca uwagę nie na to, „o co”, ale na fakt, „jak bardzo” Teresa troszczy się. Troska o tę wcieloną miłość bowiem ogarnia ją całkowicie. Odwołując się do rozważań D. Porpory z jego *Landscapes of the Soul*, zauważa, że „złota reguła”, która zawarta jest w Piśmie św. jest uważana często za streszczenie nauczania samego Jezusa⁹. Tymczasem, choć bez wątpienia, ukazuje ona wyższy standard moralny niż tzw. srebrna czy miedziana reguła¹⁰, to nie jest ona wyrazem nadzwyczajnej dobroci, zawierając w sobie także treści powiązane z utylitaryzmem. Sam Jezus określa tę regułę jako „streszczenie Prawa i Proroków” (Mt 7,12: „Albowiem na tym polega Prawo i Prorocy”). Aby móc wyrazić to, co było udziałem św. Teresy, brakuje jednak jeszcze tego, co zostaje nazwane „platynowym standardem”, tj. nowego przykazania przekazanego przez Jezusa: „Abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umilowałem” (J 15,12). Oznacza on wyjście poza pewną procedurę, konwencję, nawet wzajemność – jest czymś więcej. Oznacza miłość zarówno przyjaciół, jak i nieprzyjaciół, oznacza wkroczenie w pełnię życia, pełne zaangażowanie swoich władz i łączy się ściśle z postawą „bycia uczniem”, która nie daje się skodyfikować w pewne zasady, a jest pewną mądrością praktyczną przejmowaną od Mistrza. Postępowanie w „życiu w miłości”, o którym mówi św. Teresa i czego uczył Jezus, jest bardziej zbliżone do grania muzyki ze słuchu i kształtowania jej „czucia”. Artyści również chętnie posługują się metaforą. „>Bycie uczniem< częściowo oznacza naśladowanie, po części jest płynięciem w strumieniu tradycji, wzorców, ale jest również rozwijaniem refleksyjnego samodoskonalenia się, zdolnością czynienia własnych sądów odnośnie słuszności działań w nowych niewyreżyserowanych sytuacjach” [150-151].

Podstawowa wiedza i umiejętności z tym związane nie są czymś tajemniczym, ale są łatwo dostępne, dzięki kanonowi Pisma św., który można porównać z muzyczną kompozycją. Kontynuując porównanie, M. Archer określa świętych jako mistrzów muzyki, a kanonizację jako uznanie ich życia za wypełnienie najwyższego „platynowego standardu”. Jest to włączenie w żywą tradycję, co podkreśla również znaczenie elementu kolektywistycznego, gdyż nikt nie tworzy chrześcijańskiej tradycji i kultury od nowa. Jednocześnie każdy z „uczniów miłości” sprawia, że te podstawowe umiejętności są rozwijane poprzez własną kreatywność, nowe strategie działania, umiejętności osądu, podejmowanie odpowiedzialności wobec nowych wyzwań. Tradycja jest czymś żywym i rozwija się dzięki jednostkom, co podkreśla z kolei znaczenie osoby jako

⁹ „Wszystko więc, co byście chcieli, aby ludzie wam czynili, i wy im czyńcie” (Mt 7,12).

¹⁰ „Srebrna reguła”: „nie czyn drugiemu, co tobie niemiłe”, „miedziana reguła” „traktuj innych tak, jak na to zasługują”.

aktywnego sprawcy i o czym przypomina św. Teresa przez swoje życie i pisma. Bycie uczniem oznacza również bycie kreatywnym, chociaż okazuje się to przede wszystkim w nowych sposobach, nowych słowach wyrażania „życia w miłości”. Ta postawa „bycia uczniem” jest również istotna dla pełniejszego zrozumienia relacji miłości św. Teresy. Zarówno niewierzący, jak i wierzący, którzy nie stają się uczniami, osobiście nie dzielą tego doświadczenia, mogą w podobny sposób postrzegać i opisywać jej postawę, nie będą jednak w stanie zdobyć się na prawdziwą empatię, która nie jest tym samym, co zrozumienie (Weber). Zrozumienie jej postawy jest jednak możliwe zarówno dla wierzącego, jak i niewierzącego, jeśli tylko wyjdą poza wąskie spojrzenie empiryzmu, ponieważ wszyscy rozumiemy, co znaczy miłować. Co więcej, jak to zostało podkreślone powyżej, jest to ostateczny cel i podstawowa troska człowieka. Nie jest to zatem problem doświadczenia religijnego, które nie może być zrozumiane, ale doświadczenia osobistego, które nie może być podzielane. Fakt, że niektórzy nie mają słuchu muzycznego, nie oznacza, że nie ma muzyki, nie może ona być również opisywana pojęciami, które są jej obce i nie odnoszą się do jej istoty [151–153].

ZAKOŃCZENIE

Dopuszczenie do racjonalnej dyskusji na temat istnienia i działania Boga w człowieku i ludzkiej historii należy bez wątpienia do podstawowych postulatów M. Archer. Odrzuca ona, tak jak i inni autorzy, asymetryczne podejście w naukach społecznych związane z traktowaniem postawy ateistycznej i jej postrzegania rzeczywistości jako bardziej uprawnionej w nauce niż postawa teistyczna. Obraz Boga prezentowany przez M. Archer nie musi być oczywiście podzielany przez wszystkich, gdyż jest zakorzeniony w tradycji chrześcijańskiej, o czym mówi ona otwarcie i co wiąże z epistemicznym relatywizmem. Tym niemniej stara się także uzasadniać przyjęte przez siebie założenia jako ściśle powiązane z tym, kim jest człowiek i jakie są jego „podstawowe troski”. Każda teoria musi przyjąć pewne założenia ontologiczne, jawnie bądź skrycie, stąd właściwsze jest jasne określenie swego punktu wyjścia. Jednakże sytuacja w tym względzie zmienia się w związku ze skoncentrowaniem się na religijnym doświadczeniu. Jak pokazuje brytyjska socjolog, możliwość racjonalnego myślenia na ten temat i możliwość zrozumienia nie zależy od wyznawanej wiary czy jej braku. Możliwość oceny danej religii łączy się w naukach społecznych z tzw. problemem *insidera* i *outsidera*, który jest nadal żywo dyskutowany i dotyczy kwestii obiektywizmu w nauce. Brytyjska socjolog ujmuje tę kwestię inaczej, wprowadzając podział nie tyle na wyznawców poszczególnych religii, ale na osoby, które przeżywają osobiste doświadczenie rzeczywistości transcendentnej i te, które jej nie przeżywają: od tego według niej zależy możliwość pełniejszego zrozumienia doświadczenia religijnego innej osoby. To pełniejsze zrozumienie złączone z dzieleniem osobistego doświadczenia, daje podstawę do lepszego jego wyjaśnienia (por. Weber: *erklärung* versus *verstehen*), ze względu na praktyczny charakter religijnego doświadczenia. Wobec tych doświadczeń potrzeba zatem zastosowania odpowiedniego podejścia i metodologii, które będą związane z ich specyficznym charakterem, zwłaszcza uwzględniając wyjątkowy przedmiot doświadczenia.

Wykorzystany argument ze sfery doświadczenia, dotyczący wymiaru transcendentnego, należy zapewne zaliczyć do tych, które bardziej niż inne przemawiają do mentalności współczesnego człowieka. Jednocześnie warto podkreślić, że nie jest on współcześnie zbyt poważnie i szeroko eksplorowany. Jak przedstawiała to M. Archer, ważna jest tu rzeczowa i racjonalna debata w gronie badaczy rzeczywistości społecznej, gdyż wymiar transcendentny okazuje się mieć w życiu wielu ludzi szczególne znaczenie dla ich postaw i podejmowanych

działań, co przekłada się na takie, a nie inne ich uczestnictwo w życiu społecznym. „Odcięcie” tego wymiaru powoduje okrojenie rzeczywistości, a zarazem niemożność odpowiedniego wyjaśnienia zachodzących w niej procesów – w tym wypadku – procesów społecznych. Argument z doświadczenia nie jest oczywiście jedynym, który powinien zostać przywrócony racjonalnej debacie. Jak wskazywała Autorka, mocno przemawiającym jest również argument z celowości świata, ale także inne liczne argumenty kosmologiczne, które powstały w ciągu historii, prezentowane w różnych formach przez wyznawców różnych religii. Ponadto, poza argumentem z doświadczenia, jest również wiele argumentów antropologicznych. Szersze spojrzenie, bez uprzedzeń i wykluczania, może pozwolić na spokojną wymianę poglądów i pokazanie, gdzie w debacie naukowej zostały popełnione błędy. Dzięki temu można dążyć do coraz lepszego zrozumienia i wyjaśnienia rzeczywistości, do poznania Prawdy.

Prezentowana przez M. Archer, a także innych autorów *Transcendence* wizja Boga może być kwestionowana, tak jak i prawdziwość doświadczeń karmelitańskich kontemplatyków, jednakże jej celem jest raczej uruchomienie racjonalnej dyskusji na te tematy, włączenie ich w przestrzeń badań naukowych. Także teiści, czy w sposób szczególny chrześcijanie, mogą mieć tutaj pewne zastrzeżenia, np. co do odwoływania do teologii procesu wypływającej z filozofii procesu Whiteheada czy zapożyczeń z filozofii marksistowskiej (poprzez R. Bhaskara). Jak przyznaje jednak Archer, jej poznanie jest uwarunkowane również osobistym doświadczeniem i kontekstem życia, jak zresztą każdego z nas; ważne, aby zdawać sobie z tego sprawę i być gotowym do rzetelnego dialogu.

BIBLIOGRAFIA

- Archer M. S., (2013) *Człowieczeństwo. Problem sprawstwa*, Nomos, Kraków.
- Archer M. S., A. Collier, D. V. Porpora, (2004) *Transcendence. Critical realism and God*, Routledge, London-New York.
- Archer M. S., Collier A., Porpora D.V., (2004a) *Introduction*, w: Tenże, *Transcendence. Critical realism and God*, Routledge, London-New York: 1–23.
- Archer M. S., Collier A., Porpora D.V., (2004b) *What do we mean by God*, w: Tenże, *Transcendence. Critical realism and God*, Routledge, London-New York: 24–40.
- Archer M. S., (2004a) *Models of man: the admission of transcendence*, w: M. S. Archer, A. Collier, D. V. Porpora, *Transcendence. Critical realism and God*, Routledge, London-New York: 63–81.
- Archer M. S., (2004b) *Western mysticism and the limits of language*, w: M.S. Archer, A. Collier, D. V. Porpora, *Transcendence. Critical realism and God*, Routledge, London-New York :92–108.
- Archer M. S., (2004c) *On understanding religious experience: St Teresa as a challenge to social theory*, w: M. S. Archer, A. Collier, D. V. Porpora, *Transcendence. Critical realism and God*, Routledge, London-New York: 138–154.
- Augustyn, (1999) *Wyznania*, Świat Książki, Warszawa.
- Benedykt XVI, (2010) *Meeting with the representatives of the British society including the diplomatic corps, politicians, academics and business leaders*, 17.09.2010, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2010/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20100917_societa-civile.html.
- Bhaskar R., (2002) *From East to West. Odyssey of a Soul*, Routledge, London-New York.
- Bhaskar R., (1998a) *General introduction*, w: M.S. Archer, R. Bhaskar, A. Collier, T. Lawson i A. Norrie (eds), *Critical realism : essential readings*, Routledge, London, s. IX–XXIV.

- Bhaskar R., (1998b) *Philosophy and scientific realism*, [w:] M.S. Archer, R. Bhaskar, A. Collier, T. Lawson i A. Norrie (eds), *Critical realism : essential readings*, Routledge, London: 16–47.
- Elders L.J., (1992) *Filozofia Boga. Filozoficzna teologia św. Tomasza z Akwinu*, MAG, Warszawa.
- Franciszek, (2015) *Laudato si. W trosce o wspólny dom*, Watykan.
- Garrigou-Lagrange R., (1998) *Trzy okresy życia wewnętrznego*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów.
- Hartwig M. (ed.), (2007) *Dictionary of Critical Realism*, Routledge, New York.
- Jan od Krzyża, (1995a) *Droga na Górę Karmel*, [w:] *Dzieła*, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków, s. 139–401.
- Jan od Krzyża, (1995b) *Noc ciemna*, [w:] *Dzieła*, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków, s. 402–520.
- Jan od Krzyża, (1995c) *Żywy płomień miłości*, w: *Dzieła*, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków, s. 715–803.
- Jan Paweł II, (1998) *Fides et ratio*, Watykan.
- Kowalczyk S., (2001) *Filozofia Boga*, KUL, Lublin.
- Święcicka K., (1993) *Transcendentalizm Husserla a filozofia dialogu*, IFiS PAN, Warszawa.
- Teresa od Jezusa, (1986) *Twierdza wewnętrzna*, [w:] *Dzieła*, t. 2, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków, s. 219–446.
- Tomasz z Akwinu, (1999) *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1-26*, Znak, Kraków.
- Tomasz z Akwinu, (2000) *Suma teologiczna*, Antyk, Kraków.
- Tomasz z Akwinu, (2007) *Summa contra gentiles*, t. 2, „W drodze”, Poznań.
- Zdybicka Z. J., (2000) *Spełnienie się człowieka w religii*, „Człowiek w Kulturze”, nr 13, s. 19–33.
- Zdybicka Z. J., (1991) *Człowiek i religia*, w: M.A. Krapiec, *Ja-człowiek. Dzieła* t. 9, KUL, Lublin: 355–400.
- Żmudziński M., (2008) *Pojęcie „śmierci Boga” i jego oświeceniowa geneza*, [w:] J. Wiśniewski (red.), *Laicyzacja i sekularyzacja społeczeństwa nowożytnego (XVI-XVIII w.)*, Hosianum, Olsztyn: 209–217.