



You have downloaded a document from  
**RE-BUŚ**  
repository of the University of Silesia in Katowice

**Title:** Mądre spojrzenie/spojrzenie Mądrości

**Author:** Marta Zając

**Citation style:** Zając Marta. (2016). Mądre spojrzenie/spojrzenie Mądrości. W: M. Zając (red.), "Figury i znaczenia mądrości : studium interdyscyplinarne" (S. 203-217). Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIWERSYTET ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

Marta Zając  
(Uniwersytet Śląski)

## Mądre spojrzenie/spojrzenie Mądrości

„Nie należy wierzyć z przyzwyczajenia, ze strachu przed śmiercią, na wszelki wypadek, [...] nie dlatego, aby ocalić duszę lub być oryginalnym. Wierzyć należy z tego prostego powodu, że Bóg jest”<sup>1</sup>. Takie słowa Andrieja Donatowicza Siniawskiego, rosyjskiego pisarza, przytacza w dziele *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności* (2007) Robert Spaemann. Joseph Ratzinger z kolei czas, do którego Spaemann w swojej refleksji się odnosi, nazywa odpowiednikiem „liturgicznej Wielkiej Soboty”, czyli czasem, kiedy Bóg (Jezus) „zstępuje do piekieł”: opuszcza horyzont ziemskich wydarzeń<sup>2</sup>. Bóg umiera. Co więcej, wydaje się, że ten, który właśnie umarł, Bogiem nigdy nie był. Na pewno nie jest więc tak, że współczesna wiara, naznaczona ciszą Wielkiej Soboty, jest prosta: oznacza proste zwrócenie się ku Temu, który po prostu Jest. Ale nie jest również tak, że Bóg został zapomniany. Pozostaje przecież (jak przypomina Spaemann) najczęściej omawianą „pogłoską”. Co więcej, Spaemann zauważa jeszcze, że są również tacy, którzy się do owej pogłoski i zawieszony między dwoma prawdopodobieństwami (jest/nie ma) hipotezy — modlą. A wtedy Bóg powraca z piekieł nieistnienia, odzyskuje realność, ponieważ „Nie można poważnie przez dłuższy czas i w coraz większej intymności słuchać kogoś i rozmawiać z kimś, kogo istnienie ma status hipotezy”<sup>3</sup>. Myśl Spaemanna nie jest oczywiście niczym na kształt dowodu na ist-

<sup>1</sup> R. SPAEMANN: *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*. Tłum. J. MERECKI. Warszawa 2009, s. 33.

<sup>2</sup> POŁ. J. RATZINGER: *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*. Tłum. Z. WŁODKOWA. Kraków 2007, s. 308—309.

<sup>3</sup> R. SPAEMANN: *Odwieczna pogłoska...*, s. 33—34.

nienie Boga. Pokazuje może jedynie, że wiele z tego, co dzieje się i waży w naszym życiu (modlitwa, Bóg), niewiele ma wspólnego z logiką i tak zwanym zdrowym rozsądkiem. Bo czy mądrze jest „przez dłuższy czas i w coraz większej intymności słuchać kogoś i rozmawiać z kimś, kogo istnienie ma status hipotezy”? Tak też można przecież przeformułować wypowiedź Spaemanna.

Problem, który się teraz zarysowuje, w teologii został wyczerpująco omówiony. Chodzi bowiem o relację między wiarą a rozumem. To, co początkowo jawi się jako dopuszczalna jedynie myśl (hipoteza), stopniowo ulega przeobrażeniu i odsłania się jako podstawa istnienia. Określenia hipotezy i podstawy nie są jednak w myśleniu religijnym względem siebie równoważne — z tej prostej przyczyny, że hipotezy tworzymy sami, podstawa natomiast zostaje nam dana (por. „Fundamentu bowiem nikt nie może położyć innego, jak ten który jest położony” (1 Kor 3,11). Ów omówiony i częściowo już przybliżony problem<sup>4</sup> chciałabym w niniejszym artykule potraktować inaczej: nie odwołując się do kategorii wiary i rozumu, nie przywołując punktów ich przecięcia i wzajemnego oddziaływania, nie negując, ale i nie podtrzymując ich różnicy. W zamian na pytanie, co jest *mądre* (a zatem słuszne, pożądane, uzasadnione, przekonujące) w perspektywie teologicznej, a co takim nie jest, odpowiem, biorąc pod uwagę pewien szczegół biblijnej ontologii (a zarazem antropologii), a mianowicie — spojrzenie.

Wcześniej jednak przyjmijmy roboczą (w sensie: funkcjonalną) definicję mądrości. Uważam, że bez względu na to, jak w danym argumentie czy systemie filozoficznym zostają określone jej atrybuty, mądrość (mądre działania, mądre wybory *etc.*) *chroni* życie, a to, co (w naszym przekonaniu) głupie, życie — niszczy. Rozstrzygając więc między życiową mądrością a jej brakiem, stwierdzamy najczęściej, że określona postawa sprzyja naszemu dobro/bytowi lub mu zagraża. Na tyle szeroka definicja mądrości pozwala pominąć bardziej szczegółowe definicje sensu życia, czyli na przykład pytanie, co konkretnie rozumieć pod pojęciem wspomnianego (enigmatycznego) dobra, o które się zabiega. Słowa pozostają słowami i można w nieskończoność dookreślać ich znaczenia. Wciąż jednak owa procedura dookreślenia (czym jest sens, czym dobro, a czym inna jeszcze pożądana przez nas wartość) znajduje swoje uzasadnienie w poprzedzającym ją fakcie: rozmówcy wyznaczyli już jakiś kierunek własnego istnienia, który następnie weryfikują i sprawdzają.

<sup>4</sup> Patrz również: M. ZAJĄC: *Teologia czy teologia feministyczna? Mary Daly, „Beyond God the Father”*. „Er(r)go” 2007, nr 1 (14), s. 105—106.

Jak i na podstawie czego wyznaczyli, jest osobnym zagadnieniem. (Mroczny i bynajmniej nie teoretyczny podzbiór przywołanych postaw stanowią i te, według których mądre, czyli słuszne i uzasadnione, będzie jedynie negowanie wartości życia. Wówczas formalna negacja, a w praktyce autodestrukcja, potwierdza i wydobywa paradoksalny sens istnienia doświadczany jako bezsens). Ponadto ta ogólna definicja mądrości pozwala z jednej strony sięgnąć poziomu, na którym chciałabym w swojej refleksji pozostać, to znaczy samej ontologii; z drugiej — przywołuje jeden z możliwych sposobów rozważania owego poziomu: przez odwołania do kierunków przestrzennych.

Czym zatem będzie spojrzenie w perspektywie biblijnej ontologii i na ile istotny jawi się tamże tegoż spojrzenia kierunek? Kto/na co/na kogo i po co patrzy? W pierwszej kolejności zauważyć trzeba, że tym, który „patrzy”, jest Bóg. Wersety mówiące, iż — „widział Bóg” (że wszystko, co uczynił, było dobre) — przewijają się jak refren przez pierwszy opis stworzenia (Rdz 1,10.12.18.24.31). Bóg spogląda na świat, który powołał do istnienia, kieruje swoje spojrzenie ku rzeczywistości, którą podtrzymuje. Dodać jeszcze trzeba, że świat, który odbija się w Boskim spojrzeniu, wezwało do istnienia Boże słowo. „Bóg rzekł” to kolejna nić spajająca z sobą różnorodne wątki pierwszego biblijnego rozdziału (Rdz 1,3.6.9.14.20.24.26). Nie dziwi więc, że w teologicznej refleksji symbolika zarówno spojrzenia, jak i słowa zostają włączone w przedstawienia płaszczyzny ontologicznej. Chodzi wówczas o to, jak człowiek istnieje *wobec* Boga i drugiego człowieka, jak — mówiąc inaczej — istnieje *w relacji do* Boga i człowieka, jak — dopowiadając istotę zagadnienia — istnieje *jako relacja* z Bogiem i człowiekiem. Relacyjność bowiem jest w antropologii chrześcijańskiej czymś zasadniczym.

Ale biblijne przedstawienia relacji starotestamentalnego Boga i człowieka przywołują też inne zmysły — por. „Skosztujcie i zobaczcie, jak dobry jest Pan” (Ps 34,9); „Niech moja modlitwa będzie stale przed Tobą jak kadzidło” (Ps 141,2); „I wyciągnąwszy rękę, dotknął Pan moich ust i rzekł mi: »Oto kładę moje słowa w twoje usta« (Jer 1,9). Czy uprzywilejowana pozycja słuchu i wzroku wiązałyby się w takim razie z kompozycją pierwszej biblijnej księgi? Czy wykluczenie z obrazu biblijnego Stwórcy odniesień do pozostałych zmysłów mogłoby zaważyć na procesie kształtowania się chrześcijańskiego pojęcia osoby? Trudno w kilku słowach te kwestie rozstrzygnąć. Ale z pewnością zarówno wypowiedziane lub usłyszane słowo, jak i napotkane spojrzenie trafniej wyrażają koncepcję ukierunkowania. Bliskość, o której tu mowa, nie jest przecież sprawą śle-

pego popędu, przypadkowym zetknięciem się z sobą dwóch istnień (kawałków materii), zbiegiem okoliczności, który niespodziewanie wypycha nas w orbitę wzajemnego oddziaływania. Relacja kształtuje się, a nie zostaje ustanowiona czy przypisana. Owo kształtowanie się relacji (jej rozpięcie w czasie, ukierunkowanie na drugą osobę) lepiej oddają słowo i spojrzenie. Bo też słowo i spojrzenie łatwiej pokonują dystans. Działają na odległość. Podtrzymują wzajemną obecność wbrew fizycznemu oddaleniu. I w ten sposób nie tylko podtrzymują, ale i budują relację. Z tych dwóch z kolei, słowa i spojrzenia, spojrzenie wydaje się bardziej bezinteresowne<sup>5</sup> i dzięki temu lepiej wyraża sam fakt bycia-w-relacji. Czystości tego faktu nie mać żaden dodatkowy przekaz. Spojrzenie samo w sobie jest przekazem. Przekazuje obecność. W jaki sposób jednak mowa ciała miałyby się stać mową o istnieniu? Jaki sens mają — i czy w ogóle mają — cielesne metafory w odniesieniu do tego, co niewidzialne i niemożliwe do przedstawienia? Czym byłoby wówczas wspomniane ukierunkowanie „na”? Jest przy tym oczywiste, że odpowiadając na tak sformułowane kwestie, nie da się całkowicie wyjść poza symboliczne przedstawienia. Można jednak poszerzyć ich zasięg — tak by mogły objąć jak najwięcej z codziennego doświadczenia i zawartych w nim intuicji. Taki cel stawiam sobie teraz, rozważając koncepcję mądrego spojrzenia/spojrzenia Mądrości.

A zatem jeśli za punkt wyjścia przyjmiemy to, co mówi i na co wskazuje ciało, możliwe staje się rozwinięcie koncepcji ukierunkowania „na”. Obranie danego kierunku — zwrócenie się ku czemuś — jest swoistym wyborem, ale jednocześnie oznacza dużo więcej i dużo mniej. Jeśli dokonuję wyboru, to rzeczy, między którymi wybieram, znajdują się w moim polu widzenia. Mam je przed sobą, poddaję ocenie i po jedną z nich ostatecznie sięgam — por. „kładę przed wami życie i śmierć, błogosławieństwo i przekleństwo. Wybierajcie więc życie” (Pwt 30,19). Zwracam się natomiast ku czemuś, czego jeszcze nie znam, czego wzrokiem nie ogarniam. Wybór ma w sobie pewną oczywistość (jednoznaczność), zwrócenie się „do” — niedopowiedzenie (połowiczność). Zwracam się w takim lub innym kierunku, ale jest to krok częściowo „w ciemno”. To dopiero podjęta (mimo wszystko) decyzja rzuca światło na pogrążoną w mroku rzeczywistość. Owo zwrócenie się „do”/ukierunkowanie „na” zakłada więc i pewne rozstrzygnięcie: nadzieja bierze górę nad lękiem czy obojętnością. Sądzę, że już w tym miejscu widać wyraźnie, że to,

<sup>5</sup> Por. E. LÉVINAS: *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philippe'em Nemo*. Tłum. B. OPOLSKA-KOKOSZKA. Kraków 1991, s. 57.

co nazwalibyśmy wyborem, jest *de facto* zwróceniem się „do”. Trudno bowiem byłoby wyobrazić sobie sytuację, kiedy czyjś wybór istotnie dokonuje się między dwiema oczywistościami. Funkcjonujemy w rzeczywistości, w której rzeczy rzucają cienie, a prawdziwe oblicza spraw kryją się w półmroku. Każda podjęta decyzja zawiera więc margines niepewności, jest niedopowiedzianym wyborem. Mimo to życie toczy się i sprawy nabierają kształtu, gdyż my z konieczności dopowiadamy to, co zakryte przed naszym spojrzeniem.

Mogłoby się wydawać, że przedstawiona właśnie refleksja niewiele ma wspólnego z wymiarem ontologicznym, mieści się natomiast z powodzeniem w kręgu codzienności. Ale może być i tak, że ów głębszy, czyli oddalony od tu i teraz, ontologiczny poziom promieniuje na codzienność i to, co sprawdza się w codzienności, ma (tym bardziej) odniesienie do ogólniejszych zasad istnienia. Jean Luc Marion w swojej analizie Księgi Koheleta, jednej z tak zwanych ksiąg mądrościowych, poświęca wiele miejsca obojętnemu spojrzeniu, jakim Kohelet (a ściślej: kohelet, bo nie jest to nazwa własna, tylko określenie funkcji<sup>6</sup>) obejmuje stworzony świat. Określenie „obejmuje” jest w tym wypadku przydatne, ponieważ trudno sobie wyobrazić, aby przesycony obojętnością, znudzony wzrok eklezyjasty *zwrócił się ku* czemukolwiek, przekroczył, mówiąc inaczej, granicę marności, pokonał symboliczny dystans między przypisaną już światu kategorią „marność nad marnościami” a pierwotną wizją Boga: *widział Bóg, że wszystko, co uczynił, było dobre*. (Czy przypadkowo zatem w innej mądrościowej księdze upostaciowana także Mądrość robi wokół siebie tyle „szumu”: nawołuje na drogach, placach, ulicach i w bramach, wydaje ucztę, buduje dom, opowiada, zachęca, przestrzega (por. Prz 1,20; 9,1—6)? Chce zwrócić na siebie uwagę? Czy raczej Ta, która przy stwarzaniu dobrego świata „igrała na okręgu ziemi” (por. Prz 8,30), nie pozwala teraz ludziom na obojętność, wyrывa ich z odrętwienia, przełamuje stan izolacji).

Na czym więc polegałaby mądrość Koheleta? Marion wydaje się ją kwestionować. Na różne sposoby podkreśla, co spojrzenie Koheleta czyni ze światem: „Nuda nigdy nie niszczy, lecz ciągle się odwraca [...] jedyne dokonywane [...] przez nią zniszczenie [...] wynika z faktu odwracania się jej spojrzenia”<sup>7</sup>; „Znudzone spojrzenie [...] bez miłości i nienawiści, z czystej obojętności wyrzeka się [...]”<sup>8</sup>; „[...] to, co pojawia się [...] pod [...] nazwą »marności«, odpowiada

<sup>6</sup> Za: T. JELONEK: *Kultura grecka a Stary Testament*. Kraków 2011, s. 49.

<sup>7</sup> J.-L. MARION: *Bóg bez bycia*. Tłum. M. FRANKIEWICZ. Kraków 1996, s. 165.

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 166.

dokładnie temu, co jest wywoływane przez znudzone spojrzenie — wykazywaniu głupoty ontologicznego zróżnicowania, które ukazują cud, »że byt jest«<sup>9</sup>. Kohelet nie upaja się myślą, że coś *jest*, gdyż wie, że wszystko, co jest, „może upaść i zniknąć”<sup>10</sup>. Melancholijnie ogłasza, że to, co *jest*, istnieje „jak gdyby”, istnieje pozornie, ponieważ na wzór pary, dymu, mgły może w każdej chwili ulec rozproszeniu. Trafnie rozpoznaje wszechmoc Boga, który „burzy wszelką znajdującą się w zawieszeniu rzeczywistość, rozprasza wszelkie zawieszenie, które wcześniej [...] wydawało się rzeczywistością”<sup>11</sup>, i nie chce wiązać się z niczym, co tak łatwo ulega rozproszeniu. W tym sensie odwrócone spojrzenie Koheleta „poraża marnością”<sup>12</sup>. Co jednak można zarzucić spojrzeniu, które pod wieloma względami odpowiada przeciw naturze rzeczy? W czym — jako mędrzec — Kohelet błędzi? Marion opisuje jego przypadek następująco: Kohelet rekonstruuje dystans między Bogiem a światem; widzi świat takim, jakim widział go Bóg w perspektywie swojej niczym nieograniczonej stwórczej wszechmocy, czyli „marnym”; nie sięga już jednak przeciwległego bieguna („odwrotnej strony marności”), kiedy to miłość pokonuje dystans i nakazuje nazwać ów marny świat „bardzo dobrym”. „Kohelet uzyskuje bardziej niż ludzkie, ale jeszcze nie boskie spojrzenie na świat”<sup>13</sup> — podsumowuje jego kondycję Marion. Marność to „odwrotna strona miłości”<sup>14</sup>. Bóg przekracza dystans między sobą a światem. Kohelet pozostaje po stronie marności.

Już na koniec swych rozważań Marion wypowiada jeszcze taką kwestię: „Tylko miłość nie musi być”<sup>15</sup>. I tu wydaje się leżeć sedno omawianego zagadnienia. Ponieważ jeśli „miłość nie musi być”, to również miłość Boga, która przekracza granicę marności — nie musi być, i sam Bóg, który jest Miłością, „nie musi być” (czyli nie da się na przykład Jego istnienia udowodnić)<sup>16</sup>. Czemu więc — można by w pierwszej chwili zapytać — służyły w takim razie prowadzone przez Mariona rozważania o marności spojrzenia, jakim Kohelet obdarza marny świat? Ale pytanie właśnie sformułowane pokazuje różnicę między marnością, którą głosi Kohelet,

<sup>9</sup> Ibidem, s. 171.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 179.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 177.

<sup>12</sup> Por. ibidem, s. 179.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 185.

<sup>14</sup> Por. ibidem, s. 186.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 192.

<sup>16</sup> Na marginesie tego zagadnienia warto dodać, że biblijny Bóg „nie musi być” do tego stopnia i w tym także sensie, że dobrowolnie — umiera, wciąż pozostając Bogiem.

a niepewnością spojrzenia, które ostatecznie zwraca się jednak ku hipotezie („odwiecznej pogłosce”) zwanej Bogiem. Kohelet odtwarza spojrzenie Boga jako wszechmocnego Stwórcy, ale na Boga *nie patrzy* — w związku z czym nie sięga on „odwrotnej strony marności”. Miłości nie da się zrekonstruować i uczynić składową dokonywanej właśnie oceny rzeczy i spraw, miłość odnajduje się w konkretnej relacji.

Cóż jednak miałyby oznaczać *patrzenie na Boga*? I w tak ustanowionej relacji — odnajdywanie miłości, której nie da się zrekonstruować? Ponownie posłużę się odniesieniem do spojrzenia „na” jako zwrócenia się „do”, włączając w tę formułę to, co powiedzieliśmy o miłości, która jako jedyna — „nie musi być”. Jednocześnie chciałabym ująć w tych rozważaniach inne jeszcze treści — bliższe codzienności i współczesności, tak aby słowa i spojrzenie Koheleta stały się niepokojąco bliskie nam samym, patrzącym na rzeczywistość i ją wartościującym.

Powiedzmy zatem w pierwszej kolejności, że wypowiedź Mariana — „Tylko miłość nie musi być” — ma swoją teologiczną treść. Tylko miłość nie musi być, to znaczy tylko miłość — rozumiana jako niczym nieuwarunkowana stwórcza wola Boga — stoi u podstaw wszystkiego, co *jest*. To, co jest, opiera się więc na braku pewnej odpowiedzi; na braku odpowiedzi na pytanie fundamentalne: *Dlaczego jest to, co jest?*<sup>17</sup>. Ów fundujący rzeczywistość brak, poprowadziłabym tę myśl dalej, odzywa się następnie na kolejnych poziomach. Jeśli, mówiąc inaczej, rzeczywistość zaczyna się od braku odpowiedzi, to nie powinno dziwić, że odpowiedź nie padnie także w innych kwestiach. To prawda, że Bóg stworzył świat w Logosie oraz w Duchu Mądrości i tak przepełnił ów świat sensem. Wciąż jednak nie wiadomo, *dlaczego* (Bóg stworzył świat). Jest zatem w logicznej i sensownej strukturze świata miejsce na margines niedopowiedzenia i tajemnicy, wolna przestrzeń na obrzeżach rzeczywistości nam danej i poddającej się osądowi oraz oglądowi.

W tekście biblijnym niepewność dotycząca zachowania samego Stwórcy najgłośniej, jak sądzę, przemawia w różnicy, jaką uczynił On między ofiarą Kaina a darami Abela<sup>18</sup>, oraz w cierpieniu Hio-

<sup>17</sup> POR. R. GUARDINI: *Świat i osoba. Próby ujęcia chrześcijańskiej nauki o człowieku*. Tłum. M. TUROWICZ. W: R. GUARDINI: *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*. Tłum. Z. WŁODKOWA, M. TUROWICZ, J. BRONOWICZ. Kraków 1969, s. 95—97. Patrz także: H.U. VON BALTHASAR: *Trójca Święta a stworzenie*. Tłum. L. BALTER. W: „Kolekcja Communio”. T. 4: *Kosmos i człowiek*. Poznań 1989, s. 26.

<sup>18</sup> POR. K. WONS: *Kain i Abel są w nas. Życie duchowe i relacje*. Kraków 2010, s. 53—71.



ba<sup>19</sup>. Znamienna jest przy tym, w pierwszym przypadku, całkowita arbitralność Boskiej decyzji („wejrzał — nie wejrzał”, bez zasugerowania choćby jakiegokolwiek uzasadnienia); w drugim — skierowanie myśli oskarżającego Boga Hioba na przepych stworzonego świata (ibisy, lwy, kozice *etc.*). I w jednym, i w drugim wypadku zachowanie Boga może porażać bezwzględnością. Są to trudne historie, których ta analiza nie uczyni łatwiejszymi. Warto jednak zauważyć, jak różne są przedstawione przy tej okazji postawy ludzkie. Hiob wyznaje „Jam mały!”; Kain w poczuciu odrzucenia „spuszcza swoje oblicze”. Hiob, choć postawiony wobec trudnych pytań o początki świata, w którym przyszło mu przecież cierpieć, w tym właśnie znajduje siłę, aby wytrwać przed obliczem Boga, i w ten sposób odzyskuje stracone dobra; Kain, dotknięty niewytłumaczalnością doświadczanej sytuacji, odwraca się od Boga, zwraca przeciw bratu, i tak dopuszcza się zła. Hiob potrafi zawiesić swój osąd; Kain *wie* (choć tylko zakłada), że został odrzucony. Hiob daje Bogu (życiu) szansę; Kain odmawia takiej szansy nawet samemu sobie. Postawę Hioba nazwałabym ostatecznie *poszerzeniem* spojrzenia. Twierdzę przy tym, że takie poszerzenie perspektywy oznacza zwrócenie się ku *dobru*. Zło zacieśnia, dobro poszerza. Zło nie mówi nic nowego, tylko potwierdza, że — nie warto. Kojarzony ze złem, subtelny urok transgresji jest pozorny, bo zło opiera się na negacji. Transgresja niczego nie dodaje, ponieważ w punkcie wyjścia odejmuje (usuwa, niszczy). Dobro natomiast poszerza widnokraj, dopuszcza możliwość odwrócenia się niekorzystnej sytuacji, daje życiu szansę.

W zapowiedzianym przeze mnie przejściu do „codziennosci i współczesności” pomocna może być natomiast lektura *Ortodoksji* Gilberta Keitha Chestertona (1908). Ów wykształcony, religijny Anglik konfrontuje tam znane mu doskonale filozoficzne i naukowe koncepcje przełomu wieków XIX i XX z własnym wyobrażeniem tego, czym jest chrześcijaństwo. Podejmuje problemy i pytania, jakie podsuwa mu jego codzienność, by ostatecznie odnieść je do praktyki życia według zasad katolickiej ortodoksji. I tak, to, co właśnie powiedziałam o spojrzeniu, które daje życiu szansę, pojawia się też u Chestertona, gdy nawołuje na przykład: pokochaj Pimlico!

<sup>19</sup> Mój komentarz do Księgi Hioba został częściowo zainspirowany odczytem M. OLESIK: „Niech barki mi odpadną od karku, niech ramię mi wyjdzie ze stawu” (Hi 34,22): *Hiob, Nietzsche i ciało jako narzędzie krytyczne*, wygłoszonym na konferencji *Mistrzowie podejrzeń: negacja, afirmacja czy przezwytyczenie?*. Kraków, 19—20 grudnia 2013. Wystąpienie Marty Olesik można obejrzeć na: [www.youtube.com/watch?v=J\\_4ivBmSpK0](http://www.youtube.com/watch?v=J_4ivBmSpK0) [data dostępu: 3.01.2014].

Pimlico to dzielnica Londynu, która według Chestertona jest „naprawdę beznadziejnym miejscem”. Twierdzi on jednak jednocześnie, że „Gdyby znalazł się choć jeden człowiek, który pokochałby Pimlico, wystrzeliłoby ono białymi wieżami i uniosło złote iglice”. Można to uznać za dość naiwne nawoływanie do zafałszowywania rzeczywistości, ale wyczuwa się też w argumencie Chestertona silne przekonanie, że rzeczy stają się tym, czym są, dopiero pod wpływem owego poszerzającego spojrzenia, które przypisaliśmy miłości. Stanowi to dla niego swoistą regułę („tak właśnie wygląda historia ludzkości”); pisze o miłości matki do dziecka („Matka nie dlatego wiąże dziecku niebieską kokardę, że bez niej wyglądałoby brzydko”), kochanka do dziewczyny („Kochanek nie po to darowuje dziewczynie naszyjnik, aby ukryć jej szyję”), o Rzymie oraz innych „wielkich miastach” („Ludzie najpierw otaczali czią jakieś miejsce, a następnie czynili je sławnym”)<sup>20</sup>.

Jeśli rzeczy stają się tym, czym mogą być, pod wpływem spojrzenia *poszerzającego*, pod wpływem czyjegoś zwrócenia się ku nim bez jednoczesnego naznaczenia ich marnością, to szansy takiej z kolei nie daje z pewnością spojrzenie *zawężające*. Chesterton nazwałby je systemowym i maniakałnym. Analiza stanu ducha, a ściślej: umysłu, mieszkańców szpitala dla psychicznie chorych w podlondyńskim Hanwell, jaką Chesterton również przeprowadza, zgadza się w pewnych punktach z moją koncepcją zacieśniającej funkcji zła. Nie twierdzę oczywiście, że maniak jest kimś złym, ani nie wartościuję w tym sensie porażającego marnością spojrzenia Koheleta. Można się natomiast zgodzić, że jeśli w spojrzeniu Koheleta jest coś chorobliwego, będzie to przede wszystkim jego systemowość: *wszystko jest marnością*, słyszymy po opisie kolejnych wymiarów ludzkiego życia. Kohelet nie pozostawia miejsca na nic, co mogłoby zaprzeczyć jego osądowi. „Szaleniec znajduje się w czystym i jasno oświetlonym więzieniu jednej myśli; zbiega się cały w jednym, wyostrzonym aż do bólu punkcie”<sup>21</sup>; „[...] jego umysł porusza się po doskonałym, ale niewielkim okręgu”<sup>22</sup> — diagnozuje Chesterton i wskazuje metodę leczenia: „[...] jeśli mielibyśmy do czynienia z umysłem pograżającym się w chorobie, powinniśmy przede wszystkim dostarczać mu nie kolejnych argumentów, ale więcej przestrzeni. Powinniśmy go przekonać, że poza duszną ciasnotą jednego wywodu istnieje

<sup>20</sup> G.K. CHESTERTON: *Ortodoksja. Romanca o wierze*. Tłum. M. SOBOLEWSKA. Warszawa 2012, s. 116—117.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 33.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 28.

je znacznie czystsza i rozleglejsza przestrzeń”<sup>23</sup>. Koheletowi bez wątpienia brakuje przestrzeni, nawet jeśli przebiega w myślach cały świat. Wszystko jest przecież takie samo. Ów brak zróżnicowania wyklucza możliwość zmiany. Swoją myśl kończy Chesterton efektownym porównaniem między słońcem i księżycem jako odpowiednio symbolami poznania i szaleństwa, zmieniając niemniej tychże symboli podstawowy sens. Słońce to dla niego przede wszystkim symbol mistycyzmu. Jako „blask i niewyraźna plama”, samo w sobie będąc dla nas czymś „w rodzaju wspaniałego zamętu”, pozwala w swoim świetle właściwie postrzegać otaczający nas świat. Księżyc z kolei, przywoływany najczęściej jako patron szaleńców, stanowi dla ludzkiego wzroku okrąg „ostry i łatwy do rozpoznania”, i w tym sensie, twierdzi Chesterton, jest „całkowicie racjonalny”<sup>24</sup>. Tak też potwierdza się postulowane przez Chestertona szaleństwo (chorobliwość) systemu, a my, ponownie, dochodzimy do myśli, iż z jednej strony zło (ciemność) nie ma nic do dodania, z drugiej — to, co dopełnia naszą wizję rzeczywistości, wymyka się bezpośredniemu oglądowi. Mówiąc jeszcze inaczej, chociaż najczęściej dobro przedstawia się jako oczywiste i nudne, a zło otacza nimbem niezwykłości i tajemnicy, to bardziej jednoznaczne (a tym samym i nieciekawe) wydaje się jednak zło. Dobry świat jest wciąż *przed nami*. (A żeby w tym, bliżej nieokreślonym, kierunku móc spoglądać, potrzebna jest nadzieja, czyli „coś w rodzaju wspaniałego zamętu”).

Rozważając w tym tekście koncepcję *mądrego spojrzenia/spojrzenia Mądrości*, napisałam dotychczas o Bogu, który patrząc na stwarzany świat z miłością, czyli z odwrotnej strony marności, podtrzymuje jego istnienie. Także — o człowieku, który choć niezdolny postawić się w miejscu wszechmocnego Boga, odtwarza poniekąd Jego gest, kiedy poszerza swe spojrzenie na własny los, to znaczy uznaje „oślepiający zamęt” nadziei i wbrew racjonalnemu osądowi przekracza granicę marności. Pozostaje zatem do omówienia jedna jeszcze formuła spojrzenia: to, jak my sami określamy siebie i innych za pomocą spojrzeń. Przedstawię tego zagadnienia wybrany tylko aspekt.

Kiedy Hans Urs von Balthasar, podążając za biblijnym opisem stworzenia człowieka, dopowiada, czym jest istota ludzka, a dokładniej, jak się konstytuuje, przedstawia pierwszego mężczyznę i pierwszą kobietę jako nawołujące się słowa lub biegnące ku sobie spojrzenia. Tak według niego wyraża się istotowa równość biblij-

<sup>23</sup> Ibidem, s. 29.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 45.

nego mężczyzny i biblijnej niewiasty („wzywające słowo nabiera pełnego sensu dopiero wtedy, kiedy zostanie zrozumiane, przyjęte i odwzajemnione w odpowiedzi. [...] patrzący wokół siebie napotyka patrzącego w jego kierunku i w nim on, patrzący, staje się tym, który jest widziany”<sup>25</sup>). Należy jednak podkreślić, że Balthasar, będąc teologiem, pisze zasadniczo o osobie i omawia — naturalne dla osoby — otwartość i dialogiczność (które następnie wyraża za pomocą cielesnych odniesień). Symboliczne „słowa wołające” i „biegnące ku sobie spojrzenia” przedstawiają więc sposób egzystencji właściwy osobie. Mamy jednak świadomość, że są także inne modele tożsamości, które w inny też sposób przedstawiają nasze wewnętrzne ukierunkowanie. Czytamy na przykład we wstępie do angielskiego tłumaczenia *Mdłości* Jeana-Paula Sartre’a: „Kiedy egzystencjalista sięga spojrzeniem w głąb siebie, co znajduje? Nic. [...] Skupiając swoją uwagę na owym nic [...], stopniowo przekształca nic w pojęcie Nicości [...] i nalega, że ludzie muszą skonfrontować się z ową Nicością”<sup>26</sup>. Hayden Carruth, autor wspomnianego wstępu, pisze głównie o latach pięćdziesiątych XX wieku, o człowieku złamanym wojenną traumą. Ale przywołuje też wcześniejsze, demontujące nadzieję — systemy filozoficzne. Obrany wówczas kierunek myślenia znalazł, jak wiemy, swoje liczne kontynuacje. Wszyscy więc poniekąd „jesteśmy egzystencjalistami”. W taki czy inny sposób Nicość dopadła nas i albo uwiodła, albo pokonała, albo przynajmniej pozbawiła łatwych nadziei. Dla mnie kluczowy jednak pozostaje fakt, że to zwrot ku własnemu wnętrzu poprzedza objawienie się Nicości jako zasady. Jak odczytać ów gest? Jako próbę zamknięcia się, odseparowania od świata? Wyraz przekonania, że tylko kierując się ku sobie, odkryję to, co prawdziwie istotne? A może jako przejaw rozpaczki, ponieważ „źródła wyschły” i nic już — bo tylko siebie — nie mamy? A zatem — ślad pęknięcia, jakie dokonało się w naszych relacjach...? Czym byłoby więc *mądre spojrzenie* w tak zarysowanym kontekście? W odpowiedzi przywołam przykład, który na pierwszy rzut oka wydaje się mało pomocny, gdyż zbyt odległy od codziennego doświadczenia.

Święta Teresa z Ávila, aby oddać naturę mistycznego poznania Boga, posługuje się między innymi takim porównaniem:

[...] dwa zbiorniki napełniają się wodą, ale każdy w sposób odmienny. Do jednego splywa woda więcej z daleka, za pomocą

<sup>25</sup> H.U. VON BALTHASAR: *Teodramatyka*. T. 2: *Osoby dramatu*. Cz. 2: *Osoby w Chrystusie*. Tłum. W. SZYMONA. Kraków 2003, s. 269.

<sup>26</sup> H. CARRUTH: *Introduction*. In: J.-P. SARTRE: *Nausea*. Trans. L. ALEXANDER. New York 1964, s. VIII. Tłumaczenie autorki.

różnych, sztucznych wodociągów, drugi umieszczony w tym miejscu, skąd wytryska woda, napełnia się od razu, bez żadnego szumu. A jeśli źródło jest obfite, jak jest ten, który mam na myśli, wtedy napełniony zbiornik, spływa z niego wielkim strumieniem, który nie potrzebując żadnych wodociągów [...], sam z siebie nieustannie i coraz dalej wody nim płynące roznosi. W tym więc cała różnica<sup>27</sup>.

Pomimo szczególnej natury doświadczenia, które opisuje Święta, uważam, że można odnieść jej myśl do innych jeszcze pragnień niż bezpośrednio poznanie Boga. Potrzebujemy przecież również ludzi. Wchodzimy z nimi w relacje. Za pomocą słów, spojrzeń, ale także gestów, działań, posunięć, przedsięwzięć. Załóżmy, że nie chodzi o interesy, lecz o relację, którą można nazwać więzią (czasem miłością, czasem bliskością). Jak określa ten typ relacji Guardini, mamy wówczas „wolne ręce”, o nic poza samym spotkaniem nie chodzi, można porzucić wymogi celowości, „spojrzenie idzie ku spojrzeniu”<sup>28</sup>. Zbiornik takiej relacji czasem napełnia się przez skomplikowany system „wodociągów”, które z szumem i wysiłkiem tłoczą wodę (treść, „znaczącość”), ale może też przelewać się i zaspokajając pragnienie w sposób naturalny. To w tym konkretnie wypadku mądre spojrzenie odrywa nas od samych siebie, od ciągłych założeń, kalkulacji, bilansów, i w ten sposób przekracza próg marności. Nie chodzi jednak o to, aby przez złożone konstrukcje własnej efektywności i skuteczności marność tę starać się zanegować, lecz by otworzyć się na wszystko, co pojawia się w naszych relacjach „wielkim strumieniem”, a mimo to bez szumu i „samo z siebie”. Aby taką możliwość uznać, trzeba jednakże (choćby tylko koncepcyjnie) być, jak określa to Święta Teresa, bliżej miejsca, „skąd wytryska woda”. Pamiętać, innymi słowy, że nie ma odpowiedzi na pytanie o genezę źródła i dlatego właśnie dobre rzeczy w dobrym świecie dzieją się również bez naszych starań oraz zabiegów.

\*

Na koniec jedno jeszcze pytanie: Dlaczego *spojrzenie*?. Czy zagadnienie Boskiego spojrzenia może wytrzymać porównanie choćby z nauką o Boskim Logosie? A czy spojrzenie jako takie zasługuje w ogóle na uwagę? Nawet jeśli skupienie na funkcji zmysłu wzro-

<sup>27</sup> Św. TERESA OD JEZUSA: *Twierdza wewnętrzna*. Tłum. H.P. Kossowski. Kraków 2006, s. 69.

<sup>28</sup> Por. R. GUARDINI: *Świat i osoba...*, s. 187—188.

ku (tak zwany okulocentryzm Zachodu) jest faktem, to dokonuje się ono w innej perspektywie. Przez odwołania do perspektywy właśnie, ale przede wszystkim rozwijana jest symbolika samego *źródła światła*, a następnie jakości *obrazu*, na który natrafia *oko*, badając *rzeczywistość*. Jakże nierealne w obrębie przedstawionego modelu poznania wydaje się spojrzenie. Trudno nawet byłoby określić jego materię, nie wspominając już o jakichkolwiek parametrach czy właściwościach. A jednak — *Bóg spojrział*, mówi biblijny tekst, a my sami, nawet w sposób nieuświadomiony, kształtujemy nasze relacje i rzeczywistość również za pomocą spojrzeń, wchodząc w ten sposób w egzystencjalny dialog. Takie podejście w pewnym sensie nazwałabym (choć może się to wydać dziwne) chrześcijańskim. Zawiera ono bowiem typowe dla chrześcijaństwa przekonanie o sile tego, co najbardziej niepozorne<sup>29</sup>, co w swej istocie słabe, kruche i, tak samo jak spojrzenie, błakające się na granicy nieistnienia.

---

<sup>29</sup> W teologii dogmatycznej ks. Jerzy Szymik nazywa ową zasadę logiką kenotyczną: prawem „potęgi słabości”, która pochodzi „z samych źródeł bytu”, i dlatego, jak przypomina w swoim wywodzie, nowotestamentalne obrazy Boga to przede wszystkim „ubogie wdowy, marne małe pieniądze, gorczyczne ziarno, słowo obumierające w ziemi, skazane na jej skalistość i ptasie dzioby [...]”. J. SZYMIK: *Theologia benedicta*. T. 1. Katowice 2010, s. 197. W formie poetyckiej z kolei do paradoksalnej istoty biblijnego (i chrześcijańskiego) Boga, w wierszu *Psalm*, nawiązuje Paul Celan:

Nikt znowu lepi nas z ziemi i gliny,  
nikt zaklina nasz proch.  
Nikt.

Błogosławiony bądź, Nikt.

P. CELAN: *Psalm i inne wiersze*. Tłum. R. KRYNICKI. Kraków 2013, s. 173.

**Marta Zając**, od 1991 roku zatrudniona w Instytucie Filologii Angielskiej (obecnie Instytucie Kultur i Literatur Anglojęzycznych) Uniwersytetu Śląskiego, gdzie w roku 2000 uzyskała stopień doktora nauk humanistycznych, a w roku 2013 — doktora habilitowanego w dziedzinie literaturoznawstwa. Jej wczesne zainteresowania badawcze teorią znaku (w tym triadą Ch.S. Peirce’a), poszerzone o refleksję nad krytyką feministyczną i retoryką postmodernizmu, znalazły wyraz w krajowych i zagranicznych publikacjach, a w szczególności w monografii *The Feminine of Difference. Gilles Deleuze, Hélène Cixous and Contemporary Critique of the Marquis de Sade* (Frankfurt 2002). Kolejna istotna pozycja to *Przestrzeń kobiety w chrześcijańskiej koncepcji Boga. Głosy teologów XX-wiecznych a (kon)teksty feminizmu* (Katowice 2013), która obok takich publikacji jak *Teologia czy teologia feministyczna? Mary Daly, „Beyond God the Father”, 2007; Derridy krytyka metafizyki. Logos*

grecki, *Logos chrześcijański*, 2010; *Metafizyka biblijna jako „metafizyka imienia”*. Szkic, 2010; *Czym (nie) jest teologia feministyczna?*, 2013, stanowi polemikę z feministyczną krytyką chrześcijaństwa. Wykładane obecnie przedmioty dotyczą przede wszystkim obecności koncepcji teologicznych w kulturze, problematyki *gender* oraz zagadnień teoretycznoliterackich.

## Marta Zając

### The Wise Gaze/the Gaze of Wisdom

#### Summary

The article raises the question about the way one may confront the vicissitudes of life, in broader terms, one's attitude towards the world, God and other people. To deal with so complex an issue, I employ the symbolic of the gaze and spatial relations. The major points of reference are biblical: the gaze the Creator endows his creation with, the blank look of Ecclesiastes, Cain's averted eye, the energy of Wisdom, Job's humility. Yet the positions thus outlined have their non-biblical and/or non-religious counterparts, both in the past (St. Theresa of Avila) and in the present (R. Spaemann, J.-L. Marion, G.K. Chesterton). They all make a contrast to destructive self-focusing typical for some of the dominant philosophical trends, existentialism inclusive. Ultimately, the article formulates the idea of the wise gaze/the gaze of Wisdom that carries us away from ourselves, gives a (new) chance to life, God and others, thus offering a protection against despair.

**Key words:** vanity, despair, Ecclesiastes, Job, Cain, biblical wisdom, the gaze of God

## Marta Zając

### Kluger Blick/ Blick der Weisheit

#### Zusammenfassung

In ihrem Artikel stellt die Verfasserin folgende Frage: was für eine Haltung zum eigenen Leben und im Allgemeinen zu Welt, Gott und anderen Leuten sollte ein Mensch einnehmen. Um dem umfangreichen Problem auf den Grund gehen zu können, verwendet sie die Symbolik des Blickes und die räumlichen Relationen. Der Ausgangspunkt sind für sie vor allem biblische Motive: der Blick den der Schöpfer der Welt zuwirft, gelangweilter Blick Kohelets, umgekehrter Blick Kains, die Demut Hiobs. So werden zum Vorschein gebracht verschiedene Haltungen, die auch in außerbiblichen Texten, früheren (Hl. Therese von Ávila) und gegenwärtigen (R. Spaeman, J.-L. Marion, G. K. Chesterton) beschrieben wurden. Den Kontrapunkt dafür bilden die für den Existentialismus und dessen Ableitungen typischen: die Ablehnung von der Beziehung und die

---

Konzentration auf eigenes Innenleben. Schließlich entwirft die Verfasserin die Konzeption des „klugen“ Blickes (auch „Blick der Weisheit“ genannt), der uns von uns selbst abhält, um dem Leben Chance gebend uns vor Verzweiflung zu schützen.

**Schlüsselwörter:** Weisheit, Verzweiflung, Kohelet, Hiob, Kain, biblische Weisheit, Blick Gottes