

MAREK SZULAKIEWICZ

Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Wydział Filozofii i Nauk Społecznych
e-mail: mszulak@umk.pl
<https://orcid.org/0000-0003-4987-2603>
<https://doi.org/10.14746/h.2024.3.6>

Tajemnice i poszukiwanie bezpieczeństwa. O sposobach utraty tajemnic i nadziejach na ich odzyskanie. Część I

Mysteries and the Search for Safety: On the Ways of Losing Mysteries and the Hopes of Recovering Them. Part I

Najpiękniejszym przeżyciem, jakiego możemy doświadczyć, jest tajemnica: świadomość istnienia czegoś, czego nie możemy przeniknąć, nasze odczucie najgłębszego, najbardziej promiennego sensu i piękna¹.

Albert Einstein

Abstract. *Mysteries have appeared in many areas of past culture as one of the prerequisites for asking about the world. However, the old forms of their appearance and the philosophers' (Heidegger's) dreams of the necessity of returning to them belong to the past. The article attempts to answer the question of the meaning of mystery in our culture, philosophy and religion. It characterises the social and metaphysical dimensions of the secret and contrasts secret and mystery. In metaphysical terms, the secret refers to the way in which the world and man exist, and not to a lack of knowledge. In it (and through it) the world appears as not complete, not fulfilled, not finished and always unfinished, but open to new possibilities. The text also shows and discusses the processes of demystification and their consequences for man and culture. The last section of the article shows areas in which the hope for a restoration of culture has remained. These are religion and science.*

¹ A. Einstein, *Nauki przyrodnicze a religia*, w: *idem, Pisma filozoficzne*, tłum. K. Napiórkowski, IFiS PAN, Warszawa 1999, s. 229.



In its essential aspect, religion is naturally interwoven with mystery. Modern science also takes a "step back" in the face of a soulless and objectified reality. It maximises the role of the cognitive subject and minimises the objectification of the world.

Keywords: *mystery, secret, metaphysics, religion, culture, science*

Słowa kluczowe: *tajemnica, sekret, metafizyka, religia, kultura, nauka*

Tajemnice pojawiały się w wielu obszarach dawnej kultury, stanowiąc jeden z warunków pytania o świat. Uznając je, przyjmowało się jednocześnie, że nie da się zrozumieć istnienia bez uwzględnienia tego, co nigdy nie może być do końca pomyślane, a droga do prawdy wiedzie nie tylko przez wiedzę, lecz również przez „uczoną niewiedzę”. W badaniach socjologicznych często podkreśla się, że bez tajemnic jesteśmy ślepi na siebie i na możliwość rozumienia rzeczywistości.

Bez tajemnic nie byłoby ani winy, ani wstydu, ani szacunku i zainteresowania sobą nawzajem. Tajemnica bowiem spaja ludzki świat, tworzy jednocześnie dystans i wyznacza granice. Więcej nawet, bez niej nie byłoby ani świętości, ani profaniczności. Tajemnica nie tylko spaja nasz świat, lecz również osadza go w takiej koncepcji i takiej wizji społeczności, które wykraczają poza teraźniejszość i obejmują bogów, zmarłych i duchy².

W sposób niejako naturalny ujawniała się ona wraz z religią i towarzyszyła wraz z nią codzienności życia. Można słusznie sądzić, że ten związek religii z tajemnicą, gdy wiara religijna stawała się drogą wtajemniczenia, towarzyszył religii od wieków. Lecz nie stroniła od tej kategorii również filozofia³, która najpierw ukryła ją w rozważaniach metafizycznych, a później (Heidegger⁴) ujawniała ją jako konieczną drogę do ujęcia innego sposobu istnienia świata, który skrywa się za przedmiotami. Czasem nawet bywało tak, jak w przypadku Pitagorasa, że to filozofowie rozbudzali wśród kapłanów delfickich świadomość tajemnicy i posłannictwa⁵. Wbrew powszechnym osądom, również tzw. filozofia materialistyczna nie stroniła od tej kategorii. W tym ostatnim nurcie można szczególnie podkreślić marksistowską filozofię Ernsta Blocha. Nikt chyba bardziej nie wskazywał, że

² A. Assmann, I. Assmann, *Das Geheimnis und die Archäologie der literarischen Kommunikation. Einführende Bemerkungen*, w: *Schleier und Schwelle*, Band 1: *Geheimnis und Öffentlichkeit*, Hrsg. A. Assmann, I. Assmann, Wilhelm Fink Verlag, München 1997, ss. 7–8.

³ Wystarczy tu przypomnieć, że pierwotnie samo uprawianie filozofii związane było z pewną formą inicjacji, podobną do inicjacji religijnej i uczestnictwa w tajemnicach. Takich inicjacji wymagał na przykład dostęp do Platónskich idei, a u stoików sam filozof był wtajemniczonym kapłanem.

⁴ Heidegger pisał: „Postawę, mocą której utrzymujemy się w otwarciu na sens ukryty w świecie techniki, nazywam otwartością na tajemnicę”. Otwartość taka staje się źródłem wyzwolenia i innego oglądu świata. Por. M. Heidegger, *Gelassenheit*, Verlag Günther Neske, Tübingen 1959, s. 26.

⁵ Ideę wtajemniczenia w starożytnej Grecji w odniesieniu do filozofii znakomicie ukazuje E. Schure, *Wielcy wtajemniczeni. Zarys tajemnej historii religii*, tłum. R. Centnerszwerowa, Vis-à-vis Etiuda, Kraków 2017.

myślenie nie powinno być ograniczane do tego, co jest tu-teraz, lecz musi również uwzględniać jeszcze-nie, czyli sięgać ku temu, czego jeszcze nie ma i co pozostaje ukryte poza naszym poznaniem. W tajemnicy właśnie najmocniej ujawniała się dialektyka odkrywania i zasłaniania. Oprócz elementarnej potrzeby posiadania i zachowywania pewnej wiedzy tylko dla siebie, ludzie mają także tendencję do tworzenia tajemnic wspólnie z innymi, zachowywania ich i zamykania przed wiedzą osób spoza grupy. Wystarczy tu wspomnieć o tajemnych związkach i stowarzyszeniach.

1. Kłopoty z tajemnicą

To tylko niektóre formy obecności tajemnicy w przeszłości. Wszystko wygląda tak – jak o tym poetycko mówił Lew Szestow – „[...] jak gdyby ktoś już przed stworzeniem świata zamknął człowiekowi dostęp do tego, co dla niego najważniejsze i najbardziej potrzebne”⁶. Jednak dawne sposoby jej występowania i marzenie Heideggera o konieczności powrotu do tajemnicy, jako drogi ratunku dla kultury, wydają się albo należeć do przeszłości, albo też nie zostały spełnione. Elie Wiesel jako ostatnią z ostatnich tajemnic ludzkości wskazał „tajemnicę Holocaustu”⁷. Być może jest to przenośnia, jednak zagubienie odniesienia do tajemnicy stanowi dzisiaj fakt. Jest paradoksem współczesnego człowieka, że mając tyle powodów do zdumienia i doświadczenia tajemnic istnienia, tracimy tę umiejętność⁸. Powolne odczarowanie świata usunęło z niego tajemnice. Razem z tym jednak działalność taka uniemożliwiła realizację samego myślenia, pozostawiając jedynie jego namiastkę, którą Heidegger nazywa „myśleniem rachującym” (*rechnende Denken*)⁹. W takiej „odtajemniczonej” postawie wobec świata wszystko wydaje się tylko normalne, codzienne, zwykłe i szare, chociaż uczciwość wymagałaby od nas dostrzeżenia tajemniczości bytu, gdyż świat pokazuje (nawet w świecie tajemniczej elektroniki) właśnie dzisiaj, że jest rozwijający się i pełen twórczości. Coraz bardziej powinniśmy zatem doświadczać (a wie to i nauka), że tak wiele spraw wymyka się naszej wiedzy, iż często pozostaje odważnie zawołać *ignorabimus* i zatrzymać się u stóp tajemnicy. Wszystko to doskonale jest przeczuwane i podkreślane przez współczesną naukę, nie przekłada się jednak na codzienne życie. Wielu wydaje się bowiem odwrotnie: gdy nauka mówi *ignorabimus*, to człowiek współczesny,

⁶ L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, tłum. C. Wodziński, Znak, Warszawa 1993, s. 91.

⁷ E. Wiesel, *Die Trivialisierung des Holocaust: Halb Faktum und halb Fiktion*, w: *Im Kreuzfeuer. Der Fernsehfilm "Holocaust". Eine Nation ist betroffen*, Hrsg. F. Märtseheimer, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1979, s. 30.

⁸ Przykładów tajemniczości istnienia, na które człowiek współczesny zamyka oczy, można mnożyć. Jednym z nich są tajemnice nanotechnologii, w której efekty kwantowe wpływają na tajemnicze zachowania cząsteczek.

⁹ M. Heidegger, *Gelassenheit*, s. 15.

jakby tego nie słyszał, odważnie wygłasza tezy wyczerpujące i jednoznaczne, jakby przypuszczał, że potrafi wszystko rozstrzygnąć jednoznacznie i na zawsze. Swoje prawdy chętnie uznaje za absolutne i pozbawione tajemniczości. Świat wydaje się wtedy jasny, oczywisty, bez żadnych wątpliwości, gdyż nawet gdy człowiek wycofuje się do swej sfery prywatnej i podkreśla swą indywidualność, coraz częściej nawet i ją chce wystawić na widok publiczny, odzierając z tajemnicy. Chęć i konieczność upublicznienia wszystkiego kłóci się jednak z tajemnicą. Czyniąc nieznanie znanym, niewypowiedziane wypowiedzianym i niezrozumiane zrozumianym nie tylko nie ujawniamy tajemnicy istnienia, lecz ją skutecznie zasłaniamy¹⁰. Im bardziej wszelkie nasze poznanie i działanie chcemy sprowadzić do jednoznaczności i zamknąć w teraźniejszym oglądzie, tym bardziej też usuwamy z tego wszystkiego tajemnice, sekrety, niejasności i nieokreślenia. Jednak gdy zabraknie takiego otwarcia na tajemnice, zagraża nam zamknięcie wewnątrz skończonego świata. Dlatego właśnie w przywróceniu tajemnicy Heidegger dostrzegał nadzieję na wyjście z zafałszowanego stosunku do świata.

2. Społeczny i metafizyczny wymiar tajemnicy

Dawniej tajemnice nakładały się na codzienność życia człowieka, wrywały go z tej codzienności, umożliwiały zapytywanie i przekraczanie świata „tu i teraz”. Dzięki nim świat nie był przez nas rozporządzalny. Byliśmy zawsze w jakiejś niemożności wobec niego, miał on coś swojego, własnego i niezależnego od naszego poznania i pragnień. Wszystko to przekładało się na konkretność życia. Żyliśmy w świecie prawd niedokończonych, niedokończonego świata i samego siebie. I nawet rozum nie był w stanie usunąć tej sytuacji. Dzisiaj jest inaczej. Pisał Witkacy: „Dziś tajemnica zesłała na psy i coraz mniej jest ludzi, którzy o tym właśnie wiedzą. Aż w końcu szarość jednolita pokryje wszystko na wiele, wiele lat jeszcze przed zgaśnięciem słońca”¹¹. Intuicje Witkacego były wprost genialne: wszystko pokrywa skłonność do zrównania, pojmowania świata wszędzie w taki sam sposób i uznania go za rozporządzalny przez nas. Wystarczy wszystko wymieszać i zrównać. W imię równości, która przemienia społeczeństwo w masę (Elias Canetti), uśmiercamy różnorodność i degradujemy tajemnice. Nie mamy już co prawda idei jedności, lecz zastąpiliśmy ją równie niebezpieczną ideą całości (globalności), w której nie ma miejsca na tajemnice. Pozostało już tylko miejsce na mozaikowość i fragmentaryczność. Świat konstruowany przez język, interpretację, wolę i pragnienia nie ma już żadnej tajemnicy, gdyż wszystko zależy od konstruktora. Taki właśnie świat staje się też przez nas rozporządzalny. A gdy pojawiają się niekiedy wysepki odbiegające od tych globalizujących i zrównujących norm, to

¹⁰ Por. A. Halder, *Geheimnis und Aufklärung*, „Philosophisches Jahrbuch” 2019, Nr. 3, s. 230.

¹¹ S.I. Witkiewicz, *Pożegnanie jesieni*, PIW, Warszawa 2001, s. 14.

szybko spotyka je ostracyzm. Możemy powiedzieć, że współczesna mentalność techniczna oślepia na tajemnice. Są one pomijane i niedostrzegane, a zdziwienie przestaje być trwaniem w pytaniu (Heidegger). I jeśli człowiek jeszcze niekiedy dziwi się, doznaje niedokończenia świata, nie boi się pytać i poszukiwać, to staje się to zwykłą ciekawością, którą zbyt łatwo zaspokoić.

Będąc niegdyś jedną z „największych osiągnięć (Errungenschaften) człowieka”¹², tajemnica odgrywała niezwykle ważną praktyczną rolę w naszym życiu i istnieniu. Georg Simmel traktował ją właśnie jako osiągnięcie, postęp w naszym byciu. To znaczy był czas, gdy człowiek nie doświadczał świata przez tajemnice i niczego nie „skrywał w sekrecie”. Wszystko wydawało się wtedy zwykłe i codzienne. Dopiero dzięki swej niezwyklej aktywności i rozwojowi świat ukazał się nam jako tajemniczy, stał się podstawą zdziwienia i zapytywania, a w miarę rozwoju społecznego pojawiły się też sekrety. Simmel rozważał jednak problem tajemnicy nie w kontekście metafizycznym, lecz społecznym, czyli jako treści ukrywane i utajniane w pewnych okolicznościach przed innymi. Podkreślał przy tym, że tajemnica pomaga zrozumieć wiele aspektów uspołecznienia i jest fenomenem społecznym, w którym dochodzi do pozytywnego wykluczenia i zróżnicowania społecznego, ze względu na niemożliwość dotarcia do wiedzy, której ona strzeże. Co prawda również jako taki fenomen społeczny ma ona sens metafizyczny, gdyż „dzięki tajemnicy zyskujemy niejako możliwość drugiego świata obok świata naszego”¹³, jednak Simmel jedynie sens ten sygnalizuje. Jeśli poszukiwać możliwości zakorzenienia się takiej społecznej tajemnicy w kulturze, to była ona najczęściej związana z „wiedzą o niewiedzy”. Każdy, kto skrywa jakąś tajemnicę, wie również (a przynajmniej na to liczy), że inni nie mają tej wiedzy. Jednocześnie ktoś niewtajemniczony wie także to, że jej treść jest przed nim świadomie ukrywana. Tajemnica związana jest tu z brakiem jakiejś wiedzy i z obszarem niedostępnym poznawczo. I jako taka najczęściej wkracza w świat międzyludzki i komunikacji. Społeczny wymiar tajemnicy da się łatwo zrozumieć. Każdy ma jakiś sekret, wiedzę, którą ukrywa przed innymi (a czasem i przed sobą), nie wspominając o tym, przemilczając i czyniąc to swoją prywatną sprawą. Takie sekrety są zamknięte (ukryte) w jakiejś sferze, a przez to kruche, łatwe do odkrycia i w ten sposób podatne na zniszczenia, zwłaszcza wtedy, gdy nie podejmuje się działań zapobiegawczych¹⁴.

¹² G. Simmel, *Das Geheimnis und die geheime Gesellschaft*, w: *idem, Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Duncker&Humblot, Berlin 2013, s. 283. Simmel zajmuje się szczególnie „tajemnicami między ludźmi” dowodząc, że one również budują społeczeństwo.

¹³ *Ibidem*, s. 284.

¹⁴ W języku niemieckim słowo „Geheim” (sekret) występuje jako synonim wyrażenia „należący do domu”. Niekiedy podkreśla się, że jest ono symptomem początków prywatności, rozgraniczenia „wnętrza” od „zewnątrza” (por. C. Schirmeister, *Geheimnisse. Über die Ambivalenz von Wissen und Nicht-Wissen*, Deutscher Universitäts-Verlag, Wiesbaden 2004, s. 31). Karol Sauerland wskazuje, że słowa „geheim” i „Geheimnis” pojawiły się w języku niemiec-

Simmel podkreślał nawet, że każdy, kto ma jakąś tajemnicę, odróżnia się od innych, gdyż podnosi ona wartość jego osobowości i daje pewną moc i przewagę nad innymi, którzy są z niej wyłączeni. Ale właśnie z powodu tej wyłączności jest to niestabilna konstrukcja, zagrożona zawsze zdradą, ujawnieniem i zniszczeniem.

Z metafizycznym wyrazem tajemnicy jest jednak inaczej niż z sekretem. Ma się z nią do czynienia wtedy, gdy człowiek doświadcza świata w obliczu (w świetle) czegoś, czego nie da się zidentyfikować, poznać, określić. Więcej nawet, również siebie samego doświadcza on jako pozostającego w odniesieniu do czegoś innego niż codzienne doświadczenia, co czyni zeń egzystencję pozostającą w niesamodzielności, byt, który nie może do końca ustanowić sam siebie. Jednak tajemnicą jest tu coś wcale nie dlatego, że nie da się poznać i odsłonić, a jej kryterium nie stanowi stopień naszej racjonalności. Można powiedzieć, że społecznie tajemnica związana jest zawsze z brakiem jakiejś wiedzy, rozumianej jako jeszcze coś niewiadomego, co jednak takim kiedyś być przestanie, czy też jeszcze niezrozumiałego, co ostatecznie pozwoli się zrozumieć. „Tajemniczy w sensie ogólnym oznacza stan rzeczy – pisał Józef M. Bocheński – którego nie daje się w pełni uchwycić”¹⁵. Metafizycznie zaś tajemnica związane jest ze sposobem istnienia świata i siebie (człowieka) samego, a nie z osłabionym znaczeniem zdania na skutek niewiedzy. Wilhelm Weischedel próbuje metafizyczny wymiar tajemnicy ukazać wokół trzech przykładowych kwestii. Pierwszą jest samo istnienie świata, który jest, a przecież mógłby nie być. Tajemnica istnienia pojawia się tu wraz z uwzględnieniem możliwości niebycia. Przygodność modalna, czyli uznanie, że istnienia mogłoby nie być, ujawnia samą tajemnicę bytu. Druga związana jest z nierozszyfrowaną tajemnicą ludzkiej egzystencji, widoczną w obliczu śmierci, która stawia nas przed tymczasowością życia. Trzecia wreszcie dotyczy pytania o świat jako całość i jego tajemnicze powstanie¹⁶.

Wszystko to tylko przykłady tajemniczości istnienia. Można powiedzieć, że społecznie najczęściej żyjemy w świecie sekretów, a nie tajemnic. Metafizycznie zaś uczestniczymy w tajemnicy i pozostaje ona zawsze czymś „całkiem innym”, bez względu na stopień wiedzy. To znaczy tajemniczość nie jest cechą samego bytu, lecz nie jest też tylko „luką”, brakiem w wiedzy na jego temat. Byt uczestniczy w tajemnicy, tak jak Platońskie rzeczy uczestniczą w ideach. Jest to uczestnictwo twórcze, to znaczy, że z racji tego uczestnictwa byt jest otwarty ku nowym moż-

kim późno. Pierwotnym kontekstem pierwszego słowa było zaufanie, drugie zaś związane jest z kontekstem religijnym (por. K. Sauerland, *Offene Türen, geschlossene Türen. Das Geheimnis der Geheimnisse?*, w: *Öffentlichkeit und Vertraulichkeit. Theorie und Praxis der politischen Kommunikation*, Hrsg. O. Depenheuer, Westdeutscher Verlag, Wiesbaden 2001, s. 187).

¹⁵ J.M. Bocheński, *Logika religii*, tłum. S. Magala, Pax, Warszawa 1990, s. 83.

¹⁶ W. Weischedel, *Die Frage nach Gott im skeptischen Denken*, Walter de Gruyter, Berlin 1976, ss. 26–27. Weischedel wyróżnia osiem podstawowych momentów tajemnicy – są to: niezrozumiałość, wymiar głębi, zdolność do wywołania swoistego niepokoju, fascynacja, współistnienie otwartości i skrytości, płynne przesuwanie się granic pomiędzy tymi dwoma ostatnimi, jej zasadnicza nieczytelność i płynność.

liwościom. Jednak zarówno sekret, jak i tajemnica nie pozwalają świata zamknąć i ograniczyć do „tu i teraz”, lecz pozostawiają go zawsze otwartym na coś jeszcze i jakoś inaczej. Dzięki nim realizuje się możliwość „poszerzenia” (pogłębienia) świata, który przestaje być tylko „tym-tu-oto”, lecz staje się „czymś jeszcze, czymś więcej, jakoś inaczej”. Sekret jednak zasadniczo związany jest z brakiem wiedzy, jej konieczną niedostępnością dla kogoś¹⁷. Wydaje się wtedy, że jakaś wiedza o czymś (o kimś) jest ukryta, schowana przez tych, którzy „trzymają” ją w tajemności przed innymi. Doświadczając sekretów, uświadamiamy sobie, że czegoś nie wiemy (lub inni tego nie wiedzą). Kryterium takiej tajemnicy/sekretu jest swoista relacja społeczna oraz ludzki rozum. Gdyby ludzie nie mieli niczego do ukrycia oraz gdyby mocniejsza była nasza racjonalność, to nie byłoby żadnych „ukrytych niewiadomych”. Gdzie zaś doświadczają metafizycznej tajemnicy, tam uświadamiamy sobie, że nie chodzi o wiedzę i stosunki międzyludzkie, ani o to, aby było jak najmniej tych niewiadomych, lecz o to, że ani nasz świat (byt), ani my sami nie są pełne, dokończone, a w całe istnienie wpisana zostaje nadzieja. Świat, kultura, człowiek pozostają otwarte ku nowym treściom i możliwościom właśnie dlatego, że byt wymyka się nam i my sami pozostajemy nieznanymi dla siebie.

Dzięki takiej metafizycznej tajemnicy wiedziano zatem, że człowiek nie może się w pełni zrealizować wyłącznie na poziomie siebie samego i swej egoistycznej zamkniętej natury. Nie może się ani spełnić w świecie zamkniętym, ani też świata tego ograniczać. Musi transcendować ponad codzienność, przekraczać siebie i swoje empiryczne Ja, gdyż wszystko, łącznie z nim samym, nie jest jeszcze dokończone. Lecz również świat nie jest spełniony, zakończony, zrealizowany – pozostaje otwarty ku nowym możliwościom. Tajemnica była gwarantem aktywności, poszukiwań i nadziei. I była też gwarantem otwartości człowieka i świata. Uczestnicząc w niej, nie wystarczyło tylko być i troszczyć się o bogactwo materialne, żyć dla teraz, trzeba było jeszcze odpowiedzieć na wezwanie bycia, uruchomić wyobraźnię i oczekiwać nieznanego. Świat nie był zamknięty i wewnętrznie pełny, lecz zawierał w sobie luki i miejsca niedookreślone, które wzywały człowieka do bycia ciągle w drodze i zajęcia postawy poszukiwacza i twórcy. Świat wyposażony w tajemnicę nigdy nie był bytem skończonym, lecz nieskończonym, w którym obecna była moc, potencja i energia. Człowiek znacznie łatwiej odkrywał, że jest coś, czego wartość przewyższa naszą codzienność oraz to, że w naszym myśleniu i istnieniu nie chodzi o skończenie i zamknięcie, lecz stałe odkrywanie dróg ku nowemu myśleniu i nowemu istnieniu. W nim właśnie ukrywało się to, co ludzkie, bowiem – jak mawiał G.K. Chesterton – „to, co ludzkie, uchowało się jedynie w tym, co ponadludzkie”¹⁸.

¹⁷ Sekret jest rozpoznana, zgłębną tajemnicą, można powiedzieć, że jest to tajemnica z ludzkim wnętrzem. Sama tajemnica zaś (gr. *μυστήριον*, łac. *mysterium*) nie ma w sobie nic ludzkiego, raczej to my w niej jesteśmy.

¹⁸ G.K. Chesterton, *Obrona człowieka. Wybór publicystyki (1909–1920)*, tłum. J. Rydzewska, Fronda, Warszawa 2008, s. 41.

3. Utracona tajemnica

Einstein nie miał wątpliwości, że świat uczestniczy w tajemnicy, która wcale nie jest jakimś brakiem wiedzy o nim. Świat ukazuje się w niej (i przez nią) jako nie-cały, nie-spełniony, nie-dokonany i zawsze nie-zamknięty, lecz otwarty ku nowym możliwościom. Uczestnicząc w niej, człowiek jest również naznaczony tymczasowością i nigdy niespełniony. Każda próba uznawania naszego świata (i siebie samego) jako całego, spełnionego, dokonanego, zamkniętego oznacza usuwanie zeń tajemnicy. Świat traci ten wymiar szczególnie wtedy, gdy umacnia się postawa dominacji człowieka i przekonanie, że powinniśmy stać się „panami i posiadaczami przyrody” (Kartezjusz)¹⁹. Sytuacja ta wzmacniana jest przez techniczną mentalność²⁰, która nie jest tylko zwrócona w stronę opanowania świata, lecz przemienia również świadomość moralną człowieka i sposób oglądu rzeczywistości. Technika nie oznacza bowiem próby dokończenia natury innymi środkami niż stworzenie (tu byłoby miejsce na tajemnicę), lecz jest próbą jej korekty. Ujawnia ona deficyty rzeczywistości z ludzkiego punktu widzenia i stwarza możliwość naniesienia ludzkich poprawek. Im mocniejsza jest zatem techniczna mentalność, tym mniej miejsca na tajemnicę i odniesienia do transcendencji, sam świat zaś staje się przedmiotem użycia, a człowiek przestaje formułować pytania „po co?” i „dlaczego?”, nie troszczy się o zapytywania i poszukiwania, przyjmując postawę „pana i posiadacza”. Wydaje się, że dbałość tylko o skuteczność myślenia i działania przysłania, a nawet oddala (znosi) poczucie tajemnicy istnienia, czyli – jak podkreślał Einstein – tego najpiękniejszego przeżycia, jakiego możemy doświadczyć. Idea człowieka despotycznie władającego przyrodą nie tylko degraduje ją do biernej podstawy naszego działania, lecz również idealizuje świat subiektywnej narracji, rodząc złudzenie, „że jeśli zadbamy o wolność polityczną, prawda i dobro same się o siebie zatroszczą”²¹. Co więcej, wkroczenie na drogę panowania wraz z upływem czasu nasila drapieżność takiego nastawienia. Doświadcza tego człowiek kultury Zachodu. Na

¹⁹ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. T. Żeleński-Boy, Antyk, Kęty 2002, s. 52.

²⁰ Christian Hubig trzeci tom swej trylogii pt. *Die Kunst des Möglichen* poświęcił rozważeniu problemu, w jaki sposób nasze działania oraz ich normatywne uzasadnienia są uwarunkowane lub kształtowane przez medialną konstytucję technologii. Wskazuje przy tym, że moc wywodząca się z techniki prowadzi do determinizmu technologicznego lub quasi-naturalistycznego ewolucjonizmu technologicznego. Autor podkreśla jednak, że w tym determinizmie jest zawsze miejsce na coś nowego, gdyż technika nie uniemożliwia ciągłej restrukturyzacji i aktualizacji porządków normatywnych. Gdyby nawet ten sąd był słuszny, to jednak sama ciągła aktualizacja norm odbiera im pewną moc obowiązywania. Por. Ch. Hubig, *Die Kunst des Möglichen III. Grundlinien einer dialektischen Philosophie der Technik. Macht der Technik*, Transcript Verlag, Bielefeld 2015, ss. 8–10.

²¹ R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W.J. Popowski, W.A.B., Warszawa 2009, s. 137.

początku ery nowożytnej (również za sprawą Kartezjusza) mieliśmy do czynienia tylko z niewielkim usuwaniem sakralności i tajemniczości. Szybko jednak okazało się, że „pan i posiadacz przyrody” chce jej całej, subiektywna narracja zaś powinna stać się jedyną. Przekształciło się to w pogardę wobec świata, ubóstwienie samego człowieka i próby podporządkowania wszystkiego jego potrzebom i woli. Razem z tym zniknęła einsteinowska tajemnica: nie może być mowy o tajemniczości świata, jeśli przechodzi on na własność człowieka. Im bardziej stosunek człowieka do świata określony jest tylko prawami gospodarczymi, naukowymi i technicznymi i im mniej w tym norm moralnych, zasad religijnych, filozoficznych i poetyckich, tym bardziej świat sprowadzony zostaje do zewnętrznego oglądu. Dzieje się tak dlatego, że techniczna mentalność wszystko włącza w łańcuch przyczyn i skutków. Tajemnica zaś dostępna jest przez język, który używa znaków, symboli i mitów.

4. Procesy usuwania tajemnic

Trzeba podkreślić zatem, że wezwania tajemnicy (i do tajemnicy) nie słyhać we współczesnym świecie, który został zredukowany metafizycznie i przepełniony różnymi technikami jej usuwania. Nie jest oczywiście łatwo dociec, kiedy w naszej kulturze rozpoczęły się procesy usuwania tego wymiaru istnienia, który nas przekracza, i pozostawiony został tylko strywalizowany świat. „Tajemnica przychodzi i odchodzi – pisał Szestow. A kiedy odchodzi, wtajemniczony okazuje się najnędnym z nędznych dzieci tego świata”²². Efektem tego jest jednak to, że już ani świat, ani my sami nie jesteśmy otwarci ku czemuś innemu, lecz sprowadzeni do „teraz-tutaj”. Rzeczywistość nie nosi już w sobie zadania do realizacji, my zaś stajemy się egzystencją, przez którą wszystko zostaje zatrzymane i zamknięte. Pominięta zostaje różnica ontologiczna między tym, czym jesteśmy „tu i teraz”, a tym, czym być powinniśmy. Zaczynamy uznawać świat i siebie jako radykalnie skończonych, a nasze rozwiązania za jedyne i absolutne. Nie dostrzegamy już, że wszystko, łącznie z nami samymi, jest dziwne, niepojęte, tajemnicze i otwarte ku nowym możliwościom.

Bez wątpienia tajemnicami był przepełniony świat starożytnej Grecji. Ówczesny ogląd świata, wpisany w triadę *theoria – praxis – poiesis*, wzmacniany był misteriami, które przy najmniejszych próbach spływania rzeczywistości i jej trywializacji, zamknięcia do tu i teraz, ulegania złudzeniom osiągnięcia poznania ostatecznego, wrywały człowieka ku rzeczywistości nadnaturalnej. Prawda, dobro i doskonałość właśnie w misteryjnych ceremoniach odnajdywały podstawy swych ważności. Tam właśnie – jak mówi Friedrich Nietzsche – Grek miał „niewzruszone, trwałe podłoże swego metafizycznego myślenia”²³. Niewiele zmieniło się

²² L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, s. 429.

²³ F. Nietzsche, *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2005, s. 102.

w tej kwestii również w kulturze średniowiecza ani też u progu ery nowożytnej. Umacniający się monoteizm przekształcił jednak sens tajemnicy. Nie jest to już, jak u Greków, „tajemnica przestrzeni”, lecz coraz wyraźniejsza staje się „tajemnica czasu”. Niklas Luhmann dowodził, że był to okres koncentracji tajemnicy na wiedzy i woli Boga²⁴. Jednak pojawiły się tu również pierwsze mocne oznaki jej usuwania, dostrzegane w istotnych przeobrażeniach poznania. Otóż od wieków było tak, że nasze myślenie doprowadzało do granicy, poza którą okazywało się ono bezsilne. Jednak mimo odkrycia tych słabości, nie zważając na to, że nie można myśleniem wykroczyć poza nie, podążaliśmy dalej: mówiliśmy o czymś, o czym należało milczeć, szukaliśmy, mimo że nie było żadnych podstaw do odnalezienia itp. Właśnie ta (nielogiczna) sytuacja, gdy czyniliśmy coś, o czym sami wiedzieliśmy, że nie należy tego czynić, chroniła tajemnice. U jej podstaw tkwiło bowiem przekonanie, że wszystko może być inne (inaczej) niż jest i niż się wydaje. W tej tradycyjnej nielogiczności tkwiło też wyrażenie zgody na to, że świat jest czymś więcej niż tu i teraz, samo poznanie zaś czymś innym niż tylko służebnym wobec praktycznych potrzeb człowieka.

Początek ery nowożytnej zmienił jednak to nastawienie i chciał poważnie potraktować tę nielogiczność, o której od dawna wiedziano. Filozofowie zalecali zatrzymanie się przed próbami wykraczania poza granice poznania: skoro nasze myślenie jest bezsilne w pewnych obszarach, to najlepiej tam nie wchodzić – zapomnieć, usunąć, przekreślić. Można tu wskazać na przykład krytycyzm Kanta jako mocny impuls do takiego nowego nastawienia. Jego filozofia – jak podkreślał Szestow – znakomicie zasłoniła przed nami wszystko to, co widzieliśmy niejasno²⁵. Myślenie takie umacniało przekonanie, że świat nie może być inny niż jako ten, którego doświadczamy, co najwyżej może poddać się postępowi za naszą sprawą. Prawda oznacza już tylko „prawdę poznania”, pomijając „prawdę uczestnictwa”. Przyjmując przekonanie, że nie należy przekraczać granic możliwości, kultura wkroczyła na drogę eliminacji tajemnicy i tym samym trywializacji świata, w którym wszystko jest tylko takie, jakie jest teraz dla nas. Wszystko stało się ezoteryczne i przestało być egzoteryczne²⁶. Jednak wiedza bez tajemnic, zwrócona tylko do wnętrza świata, wydaje się mieć tylko wartość praktyczną, staje się myśleniem funkcjonalnym, sam świat zaś zostaje zredukowany do tego, co znane. Jak łatwo dostrzec, usuwanie gotowości otwarcia na tajemnice oznacza powolne zapominanie o takim sposobie doświadczania świata, który związany jest z uczestnictwem w nim, a nie tylko z poznaniem. Gabriel Marcel ten świat, który zostaje po utracie tajemnicy, nazwie „pękniętym” i „złamanym”.

²⁴ N. Luhmann, *Geheimnis, Zeit und Ewigkeit*, w: N. Luhmann, P. Fuchs, *Reden und Schweigen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1989, s. 102.

²⁵ Por. L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, s. 65.

²⁶ „Ezoteryczny” w języku greckim (*esô* – „wewnątrz”) oznacza „do środka”, „do wewnątrz”; „egzoteryczny” (*eksô* – „na zewnątrz”) oznacza „od centrum”, „na zewnątrz”.

Czy nie masz czasem wrażenia – pytał Marcel – że żyjemy, jeżeli to można nazwać życiem, w złamanym świecie? Tak, złamanym, jak zepsuty zegarek. Sprężyna przestała działać. Na pozór nic się nie zmieniło. Wszystko jest na swoim miejscu. Ale gdy przyłożysz zegarek do ucha, nie usłyszysz już nic. Rozumiesz, to, co nazywamy światem, ludzkim światem, dawniej musiało mieć serce, ale można by powiedzieć, że to serce przestało bić²⁷.

Podkreślić trzeba, że pierwsza (najstarsza?) forma doświadczenia tajemnicy świata ujawniała się wraz z uznaniem boskiego porządku i praw, w których człowiek uczestniczył. Świat ten był wyrazem boskiej potęgi i panowania, i w sposób naturalny był tajemniczy, a człowiek nie był panem i posiadaczem przyrody, lecz jej uczestnikiem. Był też otwarty na świat zewnętrzny, poddawał się i obawiał jego tajemniczej mocy. I wszystko było czymś więcej, niż dostrzegał i poznawał. Nie ma doświadczenia religijnego bez tajemnicy, która ukierunkowuje na coś potężniejszego, stałego i niezmiennego w zamęcie zmiennej i nieokreślonej codzienności. Takie doświadczenie numinotyczne (Rudolf Otto), bez którego w ogóle nie ma religii, pojawia się zawsze wokół tajemnicy. Religia, która ukazuje świat jako nie-cały, nie-spełniony, nie-dokonany i nie-zamknięty, może czynić to właśnie dzięki wierze, która – jak podkreśla Tomáš Halík – „uczy życia tajemnicą”²⁸. Człowiek przestaje być religijny, jeśli próbuje zrozumieć świat (a zwykle i siebie) bez tego „nie”, jako „cały”, „spełniony” i „dokonany”. Często jednak wtedy ulega iluzjom i złudzenia uznaje za realność. „Wierzyć – podkreślał Marcel – to już w pewnym sensie iść za kimś, z tym jednak, że nie oznacza to bynajmniej i w żadnym znaczeniu znoszenia kogoś, lecz dawanie siebie, przyłączenie się »do«”²⁹. Religijnie ujawniona tajemnica jest właśnie takim przyłączeniem się „do”.

Ta forma tajemnicy umknęła jednak wraz z zanikiem zdolności do zdziwienia, którą Max Weber nazwał „odczarowaniem”. Jeśli nawet we współczesnych analizach coraz częściej wskazuje się, że Weber pomylił się w swej teorii, a kultura wcale nie utraciła w ten sposób sfery sakralnej (Hans Joas³⁰), to jednak oswojenie się ze światem i próba podporządkowania go sobie były wyraźnym zderzeniem z niego oznak religijnej tajemniczości. Religia przestała „uczyć życia tajemnicą”, nie dlatego jednak, że utraciła takie możliwości, lecz dlatego, że sam człowiek zapragnął być bezreligijny. Im bardziej świat stawał się nasz i dla nas, tym bardziej też tracił funkcję ujawniania nowości, stawał się gotowy i zamknięty. Bez tajemnicy stracił też sens, bowiem – jak słusznie podkreśla Luc Ferry – „sens ma tylko to, co jest

²⁷ G. Marcel, *Tajemnica bytu*, tłum. M. Frankiewicz, Znak, Kraków 1995, s. 46.

²⁸ T. Halík, *Teatr dla aniołów. Życie jako religijny eksperyment*, tłum. A. Babuchowski, Znak, Kraków 2011, s. 9.

²⁹ G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, tłum. S. Łowicki, Pax, Warszawa 1965, s. 174.

³⁰ Por. np. H. Joas, *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Suhrkamp, Berlin 2017, s. 46.

manifestacją czyjejs podmiotowości³¹. Jeśli zaś świat jest tylko przedmiotem, i jeśli nie można już „przyłączyć się do”, to znika samo pytanie o sens. Nikt nie będzie pytał, jaki jest sens drzewa czy stołu. Taki świat nie może (nie ma prawa!) być inny niż taki tylko, jaki pojawia się w naszych doświadczeniach. Nie może być też przypadkowy, otwarty i tajemniczy. Musi zaś pozostawać jednolity, zrealizowany, w którym nie może pojawić się nic nowego i tajemniczego. W swym istnieniu jest stanem trwałym, utrwalonym raz na zawsze, o którym możemy tylko orzekać, a nie oczekiwać na coś innego i tajemniczego.

Inaczej proces zagubienia tej pierwotnej metafizycznej tajemnicy wygląda w perspektywie teologii. Jest on uwikłany w wydarzenie, które od Nietzschego nazywa się „śmiercią Boga”. Niemiecki teolog Gerhard Ebeling już w latach 60. ubiegłego wieku ostrzegał jednak, aby nie przeciwstawiać świata przepęłnionego tajemnicami świata ze zniesioną tajemnicą, profanicznego³². Tajemnicą bowiem jest wtedy samo pojawienie się tego świata „bez tajemnic” oraz pytania, jak i dlaczego wszystko to się dzieje? W podobnym kierunku zmierzała myśl Bubera, który dostrzegał niebezpieczne próby odsłaniania tajemnicy. „Prawdziwa wiara – podkreśli Buber – jeśli mogę tak nazwać nastawienie się i słuchanie – zaczyna się tam, gdzie kończy się sprawdzanie, gdzie rezygnuje się z niego”³³. Jeśli zamiast tego pozostaje tylko sprawdzanie, to nieuchronnie tajemnica umyka z naszego świata. Odbóstwienie (*Entgötterung* – jak pisał Friedrich Hölderlin) nie oznacza jednak w tej perspektywie definitywnego jej usunięcia. Gdy świat prawdziwy stał się baśnią (Nietzsche), to wszystko otrzymuje szansę nowego zaczarowania i nowych tajemnic. Śmierć Boga nie musi zatem oznaczać redukcji i ograniczenia świata do „tu i teraz”, lecz może stać się załączkiem nowej nieskończoności, nowej otwartości i na nowo ujawnionej tajemnicy istnienia. Wydaje się jednak, że jest tu pewne zagrożenie, w które łatwo wpadł człowiek współczesny. Otóż jeśli „umarł Bóg” dawnej metafizyki i dawnej teologii, to można (i należy) iść dalej, lecz tą samą drogą, jak to proponował Mistrz Eckhart, od Boga (Gott) w stronę Boskości (Gottheit), czy też od „obrazu Boga” do „Boga” (Jung). Ta droga „dalej” nadal jest pełna tajemnicy, sama nawet taką jest. Lecz można też, i to się stało udziałem człowieka po „śmierci Boga”, zamiast wyboru tej „drogi dalej”, zawrócić i zatopić się w świetle. W tej drugiej postawie, jakże częstej u współczesnego człowieka, nie ma już miejsca na „świadomość istnienia czegoś, czego nie możemy przeniknąć” (Einstein), jest tylko uległy nam świat przedmiotów.

³¹ L. Ferry, *Człowiek-Bóg, czyli o sensie życia*, tłum. A. Miś, H. Miś, PIW, Warszawa 1998, s. 25.

³² G. Ebeling, *Profanität und Geheimnis*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 1968, vol. 65, Nr. 1, s. 91.

³³ M. Buber, *Pradystans i relacja*, w: *idem, Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Pax, Warszawa 1992, s. 219.

5. Gdzie człowiek, tam tajemnica

W świecie doświadczanym jako przejaw boskiej potęgi, w którym sam Bóg jest prawodawcą, w sposób naturalny wszystko związane zostaje z tajemnicą. Jeśli zaś następuje przebudowa świata zewnętrznego w przedmiot i wzrasta nad nim ludzkie panowanie, to działania te doprowadzają do utraty sensu i tajemnicy³⁴. Zwrot ezoteryczny, będący uwewnętrzeniem, skierowaniem do wnętrza, związany jest z usunięciem tajemnicy. Jednak ten utracony wymiar nie był jedynym, gdzie ujawniała się tajemnica istnienia. Tracąc tajemnicę związaną z samą strukturą bytu, światem, przez sprowadzenie go do łatwych do opanowania przedmiotów, jedyną szansą na jej doświadczenie pozostawał teraz sam człowiek. Co prawda świat bez niej stał się zobiektywizowany, bezradny, w którym umarła poetyckość, a kulturze zaczęła zagrażać pospolitość, to jednak sam człowiek pozostał tym, kto przynosi światu dalszy ciąg istnienia, otwiera go na to, co inne, nieznane, jeszcze nieistniejące. Tajemnica świata staje się tajemnicą człowieka, zostaje zredukowana *ad hominem*. Można powiedzieć, że skrywa się ona w nim i w jego istnieniu. Dzieje się tak, gdy doświadczamy siebie samego jako kogoś więcej niż egzystencję określoną sekwencją nagich faktów. „W moim istnieniu natrafiam zatem na istnienie inne – podkreślała Edyta Stein – Nie jest ono moim. Lecz jest oparciem i podstawą mojego istnienia, które w sobie samym nie ma ani oparcia, ani podstawy”³⁵. Ujawniała się ona najpierw w tym, że człowiek nie wie, kim jest. Niewiedza ta, tak samo jak w przypadku tajemnicy świata, nie jest wcale związana z ograniczeniami i słabościami naszego poznania. „Stałem się sam dla siebie wielkim problemem” – pisał św. Augustyn³⁶. Za tymi słowami nie idzie wcale brak wiedzy, lecz właśnie tajemnica istnienia człowieka. Ujawniała się ona choćby w dawnym przeświadczeniu, że całe zwierzę tkwi w człowieku, lecz cały człowiek nie tkwi w zwierzęciu, a różnica między nami nie jest tylko różnicą stopnia rozwoju, lecz odmiennością istotową (Max Scheler).

Jednak tak jak w przypadku tajemnicy świata i tu rozpoczął się proces jej usuwania. Rozpoczął się on wtedy, gdy człowiek zaczął oddawać cześć sobie i swoim wytworom oraz sądzić, że terażniejszość jest wszystkim, co posiadamy. I w niej można też wszystko odnaleźć. Wystarczy też człowiekowi prawo do marzeń,

³⁴ W filozofii interesujące jest rozróżnienie przedmiotów i rzeczy. Te ostatnie mają swoje życie niezależnie od człowieka. Te pierwsze są rezultatem aktu poznania i działania człowieka, i od niego zależne. W języku niemieckim np. słowo rzecz (Sache) ma związek z czasownikiem szukać (*suchen*). Z kolei przedmiot (Gegenstand) odnosi się do tego, co stoi przede mną. Bardzo interesujące rozważania na temat rzeczy i ich życia można znaleźć w: R. Bodei, *O życiu rzeczy*, tłum. A. Bielak, Wydawnictwo Przepis, Łódź 2016, s. 24 i nn.

³⁵ E. Stein, *Byt skończony a byt wieczny*, tłum. s. Immakulata J. Adamska OCD, Wydawnictwo OO. Karmelitów Bosych, Kraków 1995, s. 91.

³⁶ Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Pax, Warszawa 1987, s. 83.

szczęście terażniejszości, wolność samowoli i życia na własny rachunek. Lecz traci ją również wtedy, gdy ulega degradacji pozycja człowieka. Owszem, rośnie jego władza nad światem materialnym, lecz coraz bardziej bezsilny staje się w swym życiu indywidualnym i w społeczeństwie. „Nie iżby człowiek jako gatunek miał zniknąć z tej ziemi w przewidywalnej i bliskiej przyszłości – pisze Chantal Delsol. Chodzi jednak o to, że sama szczególność człowieka z wielu powodów zdaje się tracić na znaczeniu”³⁷. Gdy gubi samego siebie, usuwa też wymiar tajemnicy swego istnienia. Zamiast tego podejmuje się racjonalne próby stworzenia człowieka na nowo. Kreowanie nowego człowieka, który byłby całkowicie poddany technice, stworzony w laboratoriach i nie miał w sobie nic tajemniczego, już dawno trafiło w ręce biologów, lekarzy, genetyków, ale również informatyków i techników. Myśl, że można tworzyć nowych ludzi technicznie, bez żadnej tajemnicy, ingerując w materiał genetyczny i w mózg, nie jest dzisiaj niczym zaskakującym. To właśnie nauka i technika mają umożliwić ewolucję biotechnologiczną, w której zrealizuje się świadoma i kontrolowana ewolucja naszego gatunku w stronę postczłowieka i rozpocznie się poczłowieczy etap historii³⁸. Dzięki niej człowiek staje się nowy w procesie nieskończonego postępu (Max More). Zamiast tajemnicy perfekcjonizm technologiczny przyjmuje rolę boskiego *fiat*. Już dzisiaj naukowe metody i narzędzia technologiczne pozwalają nie tylko stworzyć na nowo ciało i odnowić zużyte narządy, ale uczeni marzą również o tym, aby przetransformować umysł ludzki w świat wirtualny, dając mu nową możliwość istnienia. I wszystko wskazuje na to, że przyszłość w tym względzie czeka nas niezwykła. Udoskonalenie ludzi za pomocą narzędzi w pewnym wymiarze spełnia te wszystkie idee z przeszłości, w których nowy człowiek kojarzony był z cielesnym udoskonaleniem, wydłużeniem życia i ochroną przed niekorzystnym wpływem środowiska, lecz nie jest on już tajemnicą. I tak usuwa się jedyny jej wymiar: człowiek nie jest już ani wyjątkowy, ani tajemniczy. Jest tylko materiałem do dalszej obróbki. Bez tajemnicy swego istnienia stał się już tylko postczłowiekiem.

Wszystko to oznacza, że wraz z utratą tajemnicy rozmyły się metafizyczne, religijne, filozoficzne i poetyckie podstawy istnienia³⁹. Ten kryzys dotyka całego naszego świata. W sferze poznania nie wiemy już, co określa ważność prawdy, w świecie etyki wymyka się nam dobro, sztuka zaś już dawno nie rozumie kanonów piękna, oddając się komercji. Detronizacja świata tajemnicy, którego nie ogarniamy władzami naszego poznania, oznaczała zatem radykalną przemianę naszej obecności w świecie. Coraz częściej zaczęły pojawiać się koncepcje, że cały ten świat

³⁷ Ch. Delsol, *Czym jest człowiek? Kurs antropologii dla niewtajemniczonych*, tłum. M. Kowalska, Znak, Kraków 2011, s. 9.

³⁸ F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, tłum. B. Pietrzyk, Znak, Kraków 2004, s. 20.

³⁹ Por. M. Szulakiewicz, *Filozofia i współczesne poszukiwania orientacji*, „Filozofia Chrześcijańska” 2017, nr 14, s. 32.

jest właściwie tylko czymś banalnym i trywialnym. Najsłabiej konsekwencje odrzucenia tajemnicy przedstawił Nietzsche: „Nie masz ani ducha, ani rozumu, ani myślenia, ani świadomości, ani duszy, ani woli, ani prawdy: wszystko to fikcje do niczego nieprzydatne”⁴⁰. Czy, zgodnie ze sławami Einsteina, nie należy jednak powrócić do troski o tajemnice i świadomości istnienia czegoś, czego nie możemy przeniknąć? Jak to uczynić, skoro tak bardzo wszystko stało się nasze i nam uległe? Czy jest jeszcze jakaś nadzieja na „odczucie najgłębszego, najbardziej promiennego sensu i piękna” (Einstein)?

Literatura

- Abramowicz M.A., *Między Bogiem a prawdą. Metafizyczne przygody roztargnionego profesora*, Wydawnictwo Literackie, Warszawa 2023.
- Assmann A., Assmann I., *Das Geheimnis und die Archäologie der literarischen Kommunikation. Einführende Bemerkungen*, w: *Schleier und Schwelle*, Band 1: *Geheimnis und Öffentlichkeit*, Hrsg. A. Assmann, I. Assmann, Wilhelm Fink Verlag, München 1997.
- Augustyn św., *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Pax, Warszawa 1987.
- Bachtin M., *Problemy poetyki Dostojewskiego*, tłum. N. Modzelewska, PIW, Warszawa 1970.
- Bocheński J.M., *Logika religii*, tłum. S. Magala, Pax, Warszawa 1990.
- Bodei R., *O życiu rzeczy*, tłum. A. Bielak, Wydawnictwo Przypis, Łódź 2016.
- Buber M., *Pradystans i relacja*, w: *idem, Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Pax, Warszawa 1992.
- Chesterton G.K., *Obrona człowieka. Wybór publicystyki (1909–1920)*, tłum. J. Rydzewska, Fronda, Warszawa 2008.
- Combs J.E., *Świat zabaw. Narodziny nowego wieku ludycznego*, tłum. O. Kaczmarek, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011.
- Delsol Ch., *Czym jest człowiek? Kurs antropologii dla niewtajemniczonych*, tłum. M. Kowalska, Znak, Kraków 2011.
- Delumeau J., *Skrzydła anioła. Poczucie bezpieczeństwa w duchowości człowieka Zachodu w dawnych czasach*, tłum. A. Kuryś, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa 1998.
- Descartes R., *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. T. Żeleński-Boy, Antyk, Kęty 2002.
- Ebeling G., *Profanität und Geheimnis*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 1968, vol. 65, Nr. 1.
- Einstein A., *Ideas and Opinions*, Crown Publishers, New York 1954.
- Einstein A., *Nauki przyrodnicze a religia*, w: *idem, Pisma filozoficzne*, tłum. K. Napiórkowski, IFiS PAN, Warszawa 1999.
- Elzenberg H., *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*, Wydawnictwo TNT, Toruń 1966.
- Ferry L., *Człowiek-Bóg, czyli o sensie życia*, tłum. A. Miś, H. Miś, PIW, Warszawa 1998.

⁴⁰ F. Nietzsche, *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki, nakład J. Mortkowicz, Warszawa 1911, s. 302.

- Fischer E.P., *Die Verzauberung der Welt. Eine andere Geschichte der Naturwissenschaften*, Siedler Verlag, München 2014.
- Flusser F., *Kultura pisma. Z filozofii słowa i obrazu*, tłum. P. Wiatr, Aletheia, Warszawa 2018.
- Frankl V., *Homo patiens*, tłum. R. Czarnecki, Z. J. Jaroszewski, Inco-Veritas, Warszawa 1984.
- Fukuyama F., *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, tłum. B. Pietrzyk, Znak, Kraków 2004.
- Gargani A.G., *Doznanie religijne jako wydarzenie i interpretacja*, tłum. E. Łukaszyk, w: *Religia. Seminarium na Capri prowadzone przez Jacquesa Derridę i Gianniego Vattimo*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.
- Halder A., *Geheimnis und Aufklärung*, „Philosophisches Jahrbuch” 2019, Nr. 3.
- Halík T., *Teatr dla aniołów. Życie jako religijny eksperyment*, tłum. A. Babuchowski, Znak, Kraków 2011.
- Heidegger M., *Gelassenheit*, Verlag Günther Neske, Tübingen 1959.
- Heidegger M., *Przewyciężenie metafizyki*, tłum. M. J. Siemek, w tenże, *Budować, mieszkać, myśleć*, Czytelnik, Warszawa 1977.
- Hubig Ch., *Die Kunst des Möglichen III. Grundlinien einer dialektischen Philosophie der Technik. Macht der Technik*, Transcript Verlag, Bielefeld 2015.
- Huizinga J., *Homo ludens. Esej o zabawie jako elemencie kultury*, tłum. M. Kurecka, W. Wirpsza, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2007.
- James W., *Prawo do wiary*, tłum. A. Grobler, Żak, Kraków 1996.
- Joas H., *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Suhrkamp, Berlin 2017.
- Lewis C.S., *Rozważania o chrześcijaństwie*, tłum. W. Hooper, Oficyna Wydawnicza Logos, Warszawa 2002.
- Luhmann N., *Geheimnis, Zeit und Ewigkeit*, w: N. Luhmann, P. Fuchs, *Reden und Schweigen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1989.
- Marcel G., *Od sprzeciwu do wezwania*, tłum. S. Łowicki, Pax, Warszawa 1965.
- Marcel G., *Tajemnica bytu*, tłum. M. Frankiewicz, Znak, Kraków 1995.
- Nielsen C., *Wissenschaft und Unendlichkeit*, w: *Der Tod Gottes und die Wissenschaft. Zur Wissenschaftskritik Nietzsches*, Hrsg. C. Gentili, C. Nielsen, De Gruyter, Berlin 2010.
- Nietzsche F., *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, tłum. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2005.
- Nietzsche F., *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki, nakład J. Mortkowicz, Warszawa 1911.
- Rorty R., *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W.J. Popowski, W.A.B., Warszawa 2009.
- Sauerland K., *Offene Türen, geschlossene Türen. Das Geheimnis der Geheimnisse?*, w: *Öffentlichkeit und Vertraulichkeit. Theorie und Praxis der politischen Kommunikation*, Hrsg. O. Depenheuer, Westdeutscher Verlag, Wiesbaden 2001.
- Schirmermeister C., *Geheimnisse. Über die Ambivalenz von Wissen und Nicht-Wissen*, Deutscher Universitäts-Verlag, Wiesbaden 2004.
- Schure E., *Wielcy wtajemniczeni. Zarys tajemnej historii religii*, tłum. R. Centnerszwerowa, Vis-à-vis Etiuda, Kraków 2017.
- Sheldrake R., *Der Wissenschaftswahn – warum der Materialismus ausgedient hat*, aus dem Englischen von J. Lehner, Knaur Verlag, München 2021.
- Sheldrake R., *Nauka – wyzwolenie z dogmatów*, tłum. M. Majer, Manendra, Wrocław 2015.

- Sheldrake R., Fox M., *O naturze, duchu i materii*, tłum. E. K. Suskiewicz, Virgo, Warszawa 2019.
- Simmel G., *Das Geheimnis und die geheime Gesellschaft*, w: *idem, Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Duncker&Humblot, Berlin 2013.
- Stein E., *Byt skończony a byt wieczny*, tłum. s. Immakulata J. Adamska OCD, Wydawnictwo OO. Karmelitów Bosych, Kraków 1995.
- Steiner G., *Rzeczywiste obecności*, tłum. O. Kubińska, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1997.
- Stoff A., *Karnawalizacja kultury: walka śmiechu z radością*, „Ethos” 2011, t. 24.
- Szestow L., *Ateny i Jerozolima*, tłum. C. Wodziński, Znak, Warszawa 1993.
- Szestow L., *Na szalach Hioba. Duchowe wędrówki*, tłum. J. Chmielewski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003.
- Szulakiewicz M., *Filozofia i współczesne poszukiwania orientacji*, „Filozofia Chrześcijańska” 2017, nr 14.
- Weischedel W., *Die Frage nach Gott im skeptischen Denken*, Walter de Gruyter, Berlin 1976.
- Wiesel E., *Die Trivialisierung des Holocaust: Halb Faktum und halb Fiktion*, w: *Im Kreuzfeuer. Der Fernsehfilm „Holocaust”. Eine Nation ist betroffen*, Hrsg. F. Märtesheimer, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1979.
- Witkiewicz S.I., *Pożegnanie jesieni*, PIW, Warszawa 2001.
- Życiński J., *Fizyk i Transcendencja*, „Znak” 1978, nr 3.

