

Alfred Skorupka

Próba sformułowania modelu rozwoju duchowego człowieka w taceodycei

W artykule zaprezentowano model rozwoju duchowego człowieka, sformułowany zgodnie z zasadami taceodycei. Autor tekstu stara się w tym punkcie twórczo rozwinąć koncepcję Józefa Bańki. W omawianym modelu – nawiązując do różnych koncepcji filozoficznych, psychologicznych i religijnych – ukazuje, w jaki sposób człowiek wykształca w sobie umiejętność uchwytowania tajemnicy Absolutu w momencie *recens* i w doświadczeniu milczenia. W tym celu przedstawia etapy rozwoju duchowego: widzenie, chodzenie, bieganie, pożądanie, lękanie się oraz kochanie. Na tym tle autor ukazał też ludzi, którzy nie są nastawieni na rozwój wewnętrzny i zatrzymują się na etapie chodzenia lub niechodzenia do świątyni.

W książce: *Absolut i absurd. Filozoficzne dociekania początkowości i finalności świata*¹, J. Bańka przedstawił zarys taceodycei – teorii milczącej zasady Bytu – w którą wkomponował interpretację terażniejszości opartą na idei reentywizmu. Wedle tez wyłożonych w tej książce Absolut jest milczeniem i wszelkie poszukiwanie Bytu Najwyższego sprowadza się w gruncie rzeczy do namysłu nad terażniejszością, która w najczystszej postaci jest terażniejszością Boga.

Filozofia mówi o milczeniu Absolutu wobec człowieka i świata, a jednocześnie sama to milczenie najczęściej praktykuje. Stanowi swoiste prolegomena do traktatu teodycalnego na temat drogi do Naj-

¹ Por. J. Bańka: *Absolut i absurd. Filozoficzne dociekania początkowości i finalności świata*. Katowice 1993, s. 9–16.

wyższego, jednak wyrusza w tę podróż, startując z argumentu *ex silentio mundi*.

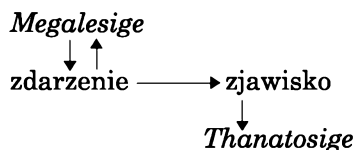
W dowodzeniu istnienia Boga nie należy posługiwać się wąską definicją słowa „Absolut”, aby później przechodzić do pojęcia Boga ubożanego całym przepychem szczegółów wiary chrześcijańskiej. J. Bańka pokazuje przejście od teodycei, która od czasów Leibniza sprawia właściwie wrażenie próby ratowania za wszelką cenę idei najlepszego z możliwych światów, do – stworzonej przez siebie – taceodycei (łac. *taceo* – „milczę”, gr. *dike* – „sprawiedliwość”), której przedmiotem jest obrona zasady milczenia o Bogu, w związku z Jego milczeniem we wszechświecie. Cała katafatyczna teologia petryfikowała pojęcie Boga, odważała się bowiem mówić o sprawach, o których filozof milczy. Toteż formułę: *Etsi Deus non daretur* („Jeśli Boga nie ma”) J. Bańka przekształca w formułę: *Etsi Deus tacuisset* („Jeśli Bóg milczy”), a więc *theo-dice* w *taceo-dice*.

Usprawiedliwieniem milczenia Absolutu jest filozoficzna nienaganność faktu milczenia, mającego naturę niewyróżnialności, tj. braku dyferencji w bycie. Milczenie pełni funkcję założycielską wobec wszelkiego rodzaju teodycei, która nie jest sądem nad Bogiem. Absolut cechuje się samowystarczalnością; to byt, który jako Milczenie, jest genezą wszystkiego (sygegeneza). U naszych narodzin Absolut jest „niepamięcią bytu” – *Megalesige* (Wielkim Milczeniem), u naszego kresu zaś – „milczeniem śmierci” – *Thanatosige*. W ten sposób Absolut zostaje zintegrowany. Jest On niewątpliwie dostępny nam także bezpośrednio, jednak nie przez poznanie Jego dzieła, lecz dzięki widzeniu umysłu pogrążonego w milczeniu. Do pojęcia Absolutu nie dochodzimy drogą rozumowania, lecz znajdujemy je we własnym umyśle. Absolut bowiem najbardziej „świeżo dany” jest myśli naszej wówczas, gdy ta zanurza się w wiekuistym milczeniu rzeczy. Dowód tego twierdzenia może być oparty na samym pojęciu Absolutu, wedle wzoru Augustyna i Anzelmia: *Recens quo recentior cogitari nequit!*.

Oto krótkie streszczenie podstaw teorii Absolutu, opartej na metafizyce milczenia.

1. Wprowadza się najpierw kategorię *Megalesige* (z gr. *megaleios* – „wielki”, oraz *sige* – „milczenie”) na oznaczenie zasady, o której można tylko milczeć, którą można tylko milcząco zakładać. Jeżeli bowiem zacznie się o niej mówić, tj. wywodzić z niej to wszystko, co istnieje, będzie trzeba owo „wszystko” ustawić w zmierzaniu do śmierci. W ten sposób dochodzimy do unicestwienia Milczącej Zasady Bytu, a praktycznie – do jej nowego wcielenia, do *Thanatosige* (z gr. *thantos* – „śmierć”, *sige* – „milczenie”).

2. Z owej różnicy między *Megalesige* a *Thanatosige* wynika dla taceodycei przestroga, aby nie utożsamiać wszystkich kategorii milczenia z tym samym znaczeniem Absolutu. Na początku wszystkiego Milczenie jest Bytem, lecz u kresu wszystkiego jest ono Nicością. Absolut przedstawia się więc tu jako Nieciągły Bóg, który na początku jest *Megalesige*, na końcu zaś *Thanatosige*, ale każdą z tych postaci Wielkiego Milczenia przedziela świat zdarzeń i zjawisk.



Megalesige to Wielkie Milczenie, które tkwi u narodzin i stanowi fascynujące milczenie, nie zawierające żadnej tragedii. Pozostajemy wobec tego milczenia obojętni. Inaczej sprawa ma się ze zdarzeniem, które jest zaistnieniem, czyli krzykiem, w obrębie Wielkiego Milczenia. Zdarzenie, pozbawione trwania, więc także cierpienia, jednak pozostawia po sobie – jak ów krzyk – swe echo, zjawisko, takie zatem „Nic”, które znika w „Bycie”. Kiedy zjawisko ulega dalszemu rozpadowi, tzn. ubytkowi trwania, wtedy przestaje być źródło zdarzenia, a miejsce to zajmuje cierpienie, które pozwala człowiekowi żyć w irracjonalnej obecności zła, od którego bardziej ucierpiał, niż je spowodował. Wskazać kres zdarzenia – to cierpieć. Zjawisko jest ostatnią rzeczywistością – kresem świata, miejscem, gdzie się cierpi.

3. Absolut jako *Megalesige* poznajemy za pomocą czystej wiedzy bez obrazów. Natomiast Absolut jako *Thanatosige* – za pomocą wiedzy symbolicznej. Jako myśl, Absolut pozostaje niedostępny myśli ludzkiej, która jest w nim zanurzona.

4. Jeżeli stoimy zdecydowanie na stanowisku niewysławialności Absolutu, to żaden z problemów, które dają się formułować w zdaniach traktujących Absolut jako podległy wysłowieniu, wyraźnie się nie zaznacza. Przymioty takie, jak: moc, miłość i sprawiedliwość, zostały nazwane po złamaniu kodu milczenia, czyli zaczerpnięto je z doświadczenia słowa, a następnie symbolicznie odniesiono do tego, co wykracza poza milczenie. Jeżeli więc Absolut niedostępny myśli ludzkiej jako myśl, jest dostępny milczeniu istoty ludzkiej jako milczenie, to dokonuje się to na dwa sposoby.

Po pierwsze: przez wyłonienie się z *Megalesige* mocą zdarzenia dane jest nam dramatyczne oddalenie się od świata, do którego należymy we własnym milczeniu – tzn. w mowie zwróconej do własnego Ja. Poznajemy Absolut jako to, od czego się oddalamy.

Po drugie: przez zmierzanie do *Thanatosige* mocą milczącego zjawiska, którym jesteśmy, wspinamy się ku Tajemnicy, wzywającej człowieka do siebie i wymuszającej na nim dziecięcy lęk przed umieraniem. Jest to lęk przed doświadczeniem drugiej strony Absolutu. Dla Absolutu i dla nas: być to umierać! Śmierć to przemoc Absolutu w stosunku do własnego Ja – w niej Absolut wyjaśnia, sam dla siebie, własną sprzeczność między bytem nieskończonym a względną realizacją w innym bycie – w stworzeniu.

Pod pojęciem rozwoju duchowego rozumiemy przechodzenie poszczególnych etapów rozwoju życia wewnętrznego, dzięki którym człowiek coraz bardziej dojrzewa do odkrywania Absolutu w doświadczeniu milczenia oraz kształtuje umiejętność prawidłowego uchwytowania tej Tajemnicy w momencie *recens* bytu. „Tym, o co należy wzbogacić czyste pojęcie *recens*, nie jest doświadczenie Boga, lecz ujęcie tego, co nieuwarunkowane słownie: afirmacja *a recentiori* sprowadza się w swej istocie do aktu milczenia”².

Do pisania o rozwoju duchowym w odniesieniu do taceodycei upoważniają nas następujące słowa J. Bańki, w których twórca recentywizmu wyraźnie daje do zrozumienia, że odkrycie Absolutu w doświadczeniu milczenia wiąże się z określonym procesem, jaki zachodzi w umyśle człowieka: „Jeśli więc umysł nasz, jak rzekliśmy, chce dojść – w drodze analogii – do poznania Absolutu, to musi przejść wszystkie stopnie form i pojęć, by następnie pozostawić je za sobą”³.

Oczywiście, tak pomyślany rozwój duchowy musi być ściśle związany z rozwojem moralnym, psychoseksualnym, lub też poznawczym człowieka. Ograniczamy tu uwagę głównie do samej tylko charakterystyki procesu duchowego, ponieważ próba wielopłaszczyznowego ujmowania relacji między różnymi sferami osobowości człowieka wymaga już znacznie głębszych analiz.

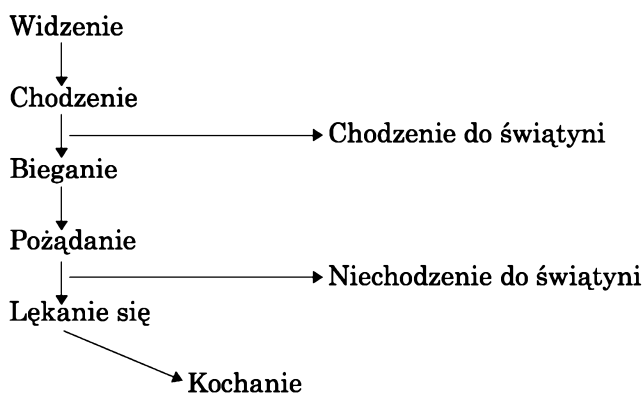
Model rozwoju duchowego został przedstawiony na schemacie 1. Absolut – to niejako pierwotny głos, który przywołuje nas ku sobie; jednak im bardziej się do Niego zbliżamy, tym silniej się wewnętrznie przeobrażamy.

Przychodzący na świat człowiek (niemowlę) znajduje się w stadium pierwszym – nazwanym *widzeniem*, a następnie wzrasta w poznawaniu spraw duchowych – przechodząc etapy: chodzenia, biegania, pożądania oraz lękania się. Jeżeli nie jest nastawiony na dalszy rozwój wewnętrzny (motywacja niedoboru), zatrzymuje się w stadium chodzenia do świątyni lub niechodze-

² Ibidem, s. 95.

³ Ibidem, s. 11.

Schemat 1

Model rozwoju duchowego człowieka na gruncie taceodycei

nia do świątyni, które są niejako „ślepyimi i jałowymi ścieżkami duchowości”. Natomiast człowiek, który wciąż doskonali się wewnętrznie (motywacja wzrostu), przechodzi do etapu kochania. Poziom ten stanowi zwieńczenie procesu duchowego – oddaje ideał człowieka wewnętrznie wysoce dojrzałego. Cechuje się on prostomyślnością umysłu, zachowaniem prostomyślnym, spostrzeganiem świata *a recentiori* oraz postawą wędrowca. Nie znaczy to jednak, że taki człowiek jest nieskazitelny, niemal święty; jedynie w sposób bardziej świadomy jest przygotowany i przekonany do doskonalenia własnej duchowości niż ludzie, którzy z różnych przyczyn zaniechali kształtowania siebie w tej ważnej sferze życia wewnętrznego.

Prezentowany model stanowi konstrukt filozoficzny, inspirujący się także psychologią, który nie rości sobie pretensji do wchodzenia w domenę dyskusji teologicznych. Ale podejmując problematykę życia duchowego, nie sposób nie nawiązywać, chociażby marginalnie – do koncepcji wypracowanych przez wielkie religie świata. Mając tego świadomość, pamiętamy jednak o różnicach, które zawsze będą istniały między podejściem filozofa, naukowca a podejściem teologa, między postawą człowieka wierzącego a postawą człowieka niewierzącego czy ateisty. „Zazwyczaj teolog zajmuje pewne stanowisko, opierając się na pewnej podstawie wyznaniowej. [...] Filozof natomiast, w tej mierze, w jakiej jest filozofem, nie ogranicza się do żadnej poszczególniej religii, lecz obiera za swą dziedzinę religię jako taką, nie zakładając, że religia, w której się narodził lub którą wyznaje, jest jedyną prawdziwą”⁴. J. Bańka pisze, że podstawą religii

⁴ S. Radhakrishnan: *Filozofia indyjska*. Tłum. Z. Wrzeszcz. T. 2. Warszawa 1960, s. 562.

jest niewzruszona wiara w tzw. dogmaty wiary oraz fideizm, czyniący użytek z takich opisów świata, z których ma wynikać zgoda człowieka na jego uległość wobec Stwórcy. Tak rozumiana religia nie wnosi sama w sobie konstruktywnych pierwiastków do filozoficznego myślenia, rozbija bowiem racjonalny korpus systemu myślowego filozofa. Filozofia jako sposób odczuwania i konceptualizowania ludzkiego losu nie uniknie związków z religią, gdyż religia daje najgłębsze przeżycie tajemnicy życia zarówno w nieszczęściu, jak i w chwilach powodzenia. Niemniej, takie odczucie religii jest sprawą w pełni indywidualną – być może nawet nie każdemu dostępną⁵.

Zacznijmy od definicji pojęć⁶ oraz pewnych założeń, które przyjąłimy w naszym modelu.

„Człowiek jednopojawieniowy” – to rzeczywistość jednego życia, człowiek mający konkretną datę urodzenia (tylko) lub datę urodzenia i śmierci. To człowiek konkretny pojmowany egzystencjalnie, a więc ze względu na swą niepowtarzalną i krótkotrwałą obecność w świecie, zamkniętą w datach swych narodzin i (faktycznej lub domniemanej) śmierci, czyli w swym życiowym „teraz”, które nigdy się nie powtarza, nawet jeśli on sam powtarza pewne czynności wielokrotnie. Jego istotą jest nie to, iż jest jednostką (socjologicznie), ale to, że musi zamknąć wszystkie swoje poczynania i cele w określonym (lecz dla siebie nieprzewidywanym) czasie trwania, które jest kruche (egzystencjalnie) i nieustannie narażone na unicestwienie.

„Człowiek wielopojawieniowy” – to umownie człowiek „bez daty”, a więc człowiek abstrakcyjny, przy którym nie wymienia się już ani daty urodzenia, ani daty śmierci; także to wszystko, co jest wytworem człowieka jednopojawieniowego, lecz uległo obiektywizacji i utrwaleniu oraz zostało włączone w dorobek ogólny i pojawia się wielokrotnie w życiu społeczeństwa jako wartość. Jest to kategoria człowieka ponadhistorycznego, ulokowanego w „nie-tutaj-teraz-byciu”, pojmowanego nieegzystencjalnie (na sposób bezosobowego trwania), w którym niejako odkładają się najlepsze wartości, wytworzone jednak w toku życia realnego człowieka jednopojawieniowego – historycznego bądź teraźniejszego.

Stadia życia duchowego można przechodzić albo w sposób powierzchowny, albo żarliwy. Kto przechodzi je powierzchownie, zwykle zatrzymuje się na etapie chodzenia do świątyni lub niechodzenia do

⁵ Por. J. Bańka: *Wstęp do filozofii. Filozofia w świetle własnej historii i u progu nowej epoki systemów*. Katowice 2001, s. 25–26.

⁶ J. Bańka: *Metafizyka zdarzeń. Traktat o strukturach chwilowych*. Katowice 2001, s. 177.

świątyni. Taki człowiek nie jest nastawiony na rozwój wewnętrzny, toteż nie ma motywacji do tego, aby przebić się do etapu kochania. Na przykład może to być mężczyzna, Polak, który w sposób mało wnikliwy przyjmuje wyznanie rzymskokatolickie na etapie chodzenia oraz biegania. Na etapie pożądania oraz lękania się dystansuje się nieco od określonych wyrazów kultu oraz dostrzega, że księża to tylko ludzie, czasem również błędzący, a ich poglądy dotyczące Boga nie zawsze muszą być nawet wzajemnie z sobą spójne. Na podstawie tych spostrzeżeń mężczyzna formułuje sobie parę „własnych” opinii na temat tradycji i religii, które stanowią zwykle mało oryginalne przeświadczenia. Ostatecznie pozostaje przy wyznaniu rzymskokatolickim, choć niespecjalnie angażuje się w praktyki religijne. Podporządkowuje się obyczajom i tradycjom swego środowiska społecznego, gdyż ułatwia mu to w miarę sprawne i sprytne działanie w nim. Człowiek taki zatrzymuje się więc na etapie chodzenia do świątyni. Tymczasem „Zachowanie harmonii między celami człowieka jednopojawieniowego i wielopojawieniowego polega na tym, że jednostka nie tylko uczestniczy w konsumpcji na miarę aktualnych możliwości, lecz że ponadto lokuje swoje potrzeby w perspektywie, która mobilizuje ją do podniesienia tych możliwości na wyższy poziom. Jest to rodzaj harmonii wzrastającej, nie zaś harmonii stagnacyjnej [...]”⁷.

Kto natomiast przechodzi żarliwie przez stadia życia duchowego, jest zwykle człowiekiem o silnych mechanizmach rozwojowych, który z pasją, a także z pewnym nastawieniem filozoficznym próbuje urządzić się w świecie i zrozumieć otaczającą go rzeczywistość w stopniu możliwie jak najgłębszym. Dlatego osiąga etap kochania.

Człowiek żarliwy na etapie widzenia i chodzenia zwykle mocno wierzy i ufa autorytetom – takim jak rodzice, nauczyciele czy księża. Toteż znacznie bardziej niż osoby „powierzchowne” przywiązuje się do zasad, np. religijnych, które mu wówczas wpojono. Kiedy jednak zaczyna wreszcie samodzielnie myśleć, wyraźnie dostrzega różnicę między tym, czego go jedni ludzie uczyli (np. o dobru), a tym, jak ci sami ludzie postępują w praktyce. Gdy wcześniej człowiek ten niezwykle silnie wierzył autorytetom, teraz z dużą odrazą odrzuca je od siebie i wątpi np. w religię, którą wyznawał, lub w tradycję, której przestrzegał. Możemy nawet sformułować „prawo” mówiące: siła, z jaką odrzucamy autorytety na etapie pożądania oraz lękania się, jest wprost proporcjonalna do siły ufności, którą w nich pokładaliśmy na etapie chodzenia oraz biegania.

⁷ J. Bańka: *Ja teraz. U źródeł filozofii człowieka współczesnego*. Katowice 1983, s. 281.

Przejdźmy teraz, w zaproponowanym przez nas modelu, do bliższej charakterystyki poszczególnych stadiów życia duchowego.

Widzenie (widzę Cię)

Etap widzenia jest niejako stanem „pierwotnego oświecenia”, w którym znajduje się każde przychodzące na świat niemowlę, następnie małe dziecko. Mały człowiek rodzi się dobry, możemy nawet powiedzieć, że jest on wręcz: „bosko doskonały” – w tym sensie, iż ma ogromne możliwości rozwojowe. Ma mnóstwo energii oraz wszelkie potrzebne zadatki moralne i intelektualne, aby rozwinąć się w przyszłości w zdrowego, dojrzałego człowieka, o harmonijnie zintegrowanej osobowości. Dobrze znane są więc te fragmenty ewangelii, w których Jezus odnosi się do dzieci ze szczególną życzliwością: „Dopuszczcie dzieci i nie przeszkadzajcie im przyjść do Mnie; do takich bowiem należy królestwo niebieskie” (Mt 19, 14)⁸. Niestety, powszechnie wiadomo, że trudne warunki materialne, nieprzyjazne środowisko rodzinne, szkolne, czy też brak automotywacji łatwo prowadzą do tego, że (używając terminologii Masłowa) wrodzony każdemu człowiekowi pęd do samorealizacji szybko zostaje stłumiony. Bardzo często człowiek nie chce rozwijać się intelektualnie nawet wtedy, gdy ma ku temu warunki. Bez względu jednak na późniejsze wybory i decyzje, niewątpliwie każde dziecko ma zadatki na rozwój zmierzający do pełnej samorealizacji.

Naszym zdaniem, dziecko „widzi Absolut” – tj. ma Jego wyraźną intuicję. Dopiero co bowiem wynurzyło się ze świata „wiecznej terażniejszości”. Umysł dziecka jest więc naturalnie skierowany w stronę Absolutu, napełniony Jego pięknem. O tym, że dzieciom jest wyraźnie dany specyficzny ogląd Absolutu, świadczy ich zachowanie: są skoncentrowane na swojej terażniejszości, a także przejawiają postawy empatyczne i twórcze w świecie zewnętrznym.

Fakt, że dzieci istotnie spostrzegają świat *a recentiori* – są więc z natury recentywistami – potwierdza Janusz Korczak: „Nazwałbym egocentrycznym pogląd dziecka na chwilę bieżącą, że w braku doświadczenia żyje tylko terażniejszością. Zabawa odłożona na tydzień

⁸ *Ewangelia według św. Mateusza*. Tłum. o. W. Prokulski TJ. W: *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu*. Poznań–Warszawa 1980.

przestaje być rzeczywistością. Zima w lecie staje się legendą. Zostawiając ciastko »na jutro«, zrzeka się go, ulegając przymusowi. Trudno zrozumieć, że niszczenie przedmiotów może je czynić nie od razu niezdatnymi do użytku, ale mniej trwałymi, szybciej ulegającymi zużyciu. Ciekawą bajką są opowiadania, że mama była dziewczynką. Ze zdumieniem, bliskie obawy patrzy na obcego przybysza, który ojcu mówi po imieniu, towarzysza lat dziecińczych.

– Mnie jeszcze nie było na świecie...”⁹

Dzieci nie znają nawet podstaw mowy ludzi dorosłych, a tym bardziej pojęć, którymi się posługujemy, ponieważ powoli uczą się tych ważnych umiejętności. Toteż rzeczywistość odbierają w doświadczeniu ściśle prostomyślnym. A. Kępiński pisze, że z okresu wczesnego dzieciństwa prawie w ogóle nic nie pamiętamy, pamięć ludzka bowiem nie jest przystosowana do „języka” tego okresu, tak samo jak do zapisu marzeń sennych¹⁰. Chociaż nie mamy możliwości wejścia w subiektywny świat małego dziecka, to – według szkoły psychoanalitycznej – w najwcześniejszym okresie rozwoju nie wytworzyło się jeszcze w nim rozróżnienie między „ja” a światem otaczającym i dlatego wszystko zlewa się w jeden mikrokosmos, którego wszechmocnym władcą jest niemowlę¹¹. „Sama bowiem *thymos* jako *thymos*, bez złożenia z *phronesis*, byłaby czystą prostomyślnością (*homo simpliciter simplex*)”¹².

Dzieci przejawiają dużą empatię, gdyż zanim uczą się języka, koncentrują się przede wszystkim na mowie niewerbalnej innych ludzi, tj. na tonie głosu matki, jej krzyku, śmiechu, gestach, wyrazie twarzy itd. Przejawiają postawy twórcze, w krótkim bowiem czasie uczą się mnóstwa istotnych czynności (jedzenie, chodzenie, ubieranie się, przestrzeganie konwenansów społecznych itd.). Dlatego na pewno dużo racji miał Freud, który zwracał uwagę, że „dziecko jest ojcem dorosłego człowieka”¹³, w dzieciństwie bowiem, tym krótkim okresie życia, kształtuje się mnóstwo naszych przyzwyczajajeń i postaw, które później określają nasz charakter.

Stefan Swieżawski dzieli filozofię na naukową i przednaukową¹⁴. Filozofia naukowa – pojmowana jako nauka, tak jak każda inna na-

⁹ J. Korczak: *Jak kochać dziecko?* W: Idem: *Pisma wybrane*. T 1. Warszawa 1978, s. 142.

¹⁰ A. Kępiński: *Rytm życia*. Kraków 2001, s. 210.

¹¹ Ibidem, s. 212–213.

¹² J. Bańka: *Ja teraz...*, s. 158.

¹³ Por. P.G. Zimbardo, F.L. Ruch: *Psychologia i życie*. Tłum. J. Radzicki. Warszawa 1998, s. 396–397.

¹⁴ Por. S. Swieżawski: *Święty Tomasz na nowo odczytany*. Poznań 1995, s. 49–50.

uka ma swoją terminologię (swój techniczny język) oraz swoją historię. Filozofia europejska stanowi zaledwie mały wycinek tego, co ludzkość jako naukową filozofię wypracowała. Oprócz tej filozofii jest także filozofia przednaukowa, która nie jest jeszcze uporządkowana w system, układ twierdzeń itd. I tę właśnie filozofię przednaukową powinni uprawiać wszyscy. Tak pojęta, filozofia zbliża się do tego, co nazywamy chłopską mądrością, umiejętnością refleksji, zastanowienia się, spokojnego, dogłębnego spojrzenia na te czy inne sprawy. Wszyscy w jakimś stopniu taką filozofię uprawiamy, gdy ogarnia nas zdumienie albo zachwyt.

W takie zdumienie – dowodzi S. Swieżawski – najczęściej popadają małe dzieci. Właśnie one wyrażają najgłębsze i najprawdziwsze zdumienie, gdy znajdują się w „wieku filozoficznym”, tj. przed wiekiem racjonalnym, kiedy zaczynają już rozumować. Toteż stawiają najbardziej kłopotliwe pytania, właśnie gdy mają cztery lata, pięć, sześć lat. Pytania te na ogół ignorujemy, ponieważ nie chce nam się wchodzić razem z dzieckiem w głębię rzeczywistości. „Cała nasza kultura – kultura, która owocuje techniką, komfortem – wywodzi się stąd, że wychowanie oparło się nie na wieku filozoficznym, który jest zaczątkiem mądrości, ale właśnie na wieku późniejszym, racjonalnym, kiedy dziecko już zaczyna rozumować; a rozumowanie to nie to samo, co refleksja filozoficzna. Właśnie w tych pierwszych pytaniach, które są wyrazem zachwytu i zdumienia nad drobnymi sprawami, nad którymi my przechodzimy do porządku dziennego, tu właśnie ma swój punkt wyjścia postawa filozoficzna”¹⁵.

Chodzenie (idę do Ciebie)

Kiedy dziecko zaczyna dorastać i być już odbierane jako jednostka społeczna, musi w miarę sprawnie – za pomocą mowy i pisma – porozumiewać się z innymi ludźmi. Musi więc zapomnieć, skąd pochodzi, stracić swą intuicję Absolutu – na rzecz wyrażen językowych, opisów i koncepcji Najwyższego Bytu, czyli Boga, zależnych od kapłanów konkretnej religii. Kształtując się jako człowiek jednopojawienny, dziecko rozpoznaje Absolut w ten sposób, w jaki uczą je

¹⁵ Ibidem, s. 50.

tego najbliżsi ludzie, czyli rodzice, a także pastor ze zboru, ksiądz z parafii lub rabin z gminy. Natomiast kształtując się jako człowiek wielopojawieniowy, rozpoznaje Najwyższy Byt dzięki kulturze, nauce i sztuce.

Naszym zdaniem, małe dziecko, jak dowodziliśmy, ma wyraźną, „czystą” intuicję Absolutu, ale nie ma żadnych językowych czy pojęciowych wyobrażeń na temat Jego istnienia. Toteż najbliżsi zwykle za jeden ze swych głównych obowiązków uważają jak najszybsze „powiadomienie” dziecka o istnieniu Boga. Możemy też powiedzieć, że precyzyjny ogląd Absolutu, jaki niewątpliwie ma dziecko, z tej racji, iż jest bezdyskursywny, potrzebuje formy (*phronesis*) języka, aby móc zostać wyrażony.

Tragedią jednak procesu duchowego jest fakt, że aby powiedzieć coś o Absolutcie, należy odwrócić od Niego wzrok, nie patrzeć na Niego, następnie – złamać kod milczenia, czyli po prostu skłamać. Dziecko więc zdobywa wiedzę o Absolutcie; jeżeli jednak pragnie w późniejszym okresie życia rzeczywiście „coś” o Nim wiedzieć, powinno – po przejściu etapów przyswajania tych lub innych nauk – na powrót odzyskać intuicję milczenia. „Mówić bowiem o Bogu – to mówić słowami o słowach”¹⁶. „Jeśli Bóg milczy we wszechświecie, to jedyną formą modlitwy do Niego winno być nasze milczenie”¹⁷.

Niewątpliwie, człowiek dojrzały duchowo milczy na temat Absolutu, ale milczy z pokory, a nie z pychy. Najpierw bowiem zdobył wiedzę językowo-pojęciową, a później zrozumiał, że nawet najbardziej precyzyjna, zawsze będzie wobec Największej Tajemnicy jedynie „pustą, nic nie znaczącą żonglerką słowną”. Dlatego właśnie milczenie, które pozwala nam uchwycić Absolut w momencie *recens* – chociaż jest, niestety, rzadką właściwością człowieka – przewyższa całą wiedzę na Jego temat. „Milczenie jest absolutną doskonałością. [...] To, co będzie odjęte milczeniu, stanie się odeń o tyle mniej doskonałe. Słowo odsyła do czegoś innego aniżeli ono samo – odsyła do Absolutu, który jest Milczeniem!”¹⁸

Etap chodzenia jest więc biernym kształtowaniem poznania Absolutu (a także pośrednio – samego siebie), jakie dokonuje się w obrębie kultury człowieka jednopojawieniowego, przez przejmowanie „na wiarę” poglądów i wzorców kultu ze świata zewnętrznego. Koniecznością rozwoju poznawczego dziecka jest ta bierna identyfikacja z wartościami. Przykładając nasz model do modelu rozwoju

¹⁶ J. Bańka: *Absolut i absurd...*, s. 17.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ibidem, s. 11.

moralnego człowieka Piageta lub Kohlberga¹⁹, powiemy, że etap chodzenia koresponduje w rozwoju duchowym z etapem silnej wiary w autorytet. Stadium to ma dla dziecka bardzo istotne znaczenie, wierząc bowiem w pewne zasady, potrafi dzięki nim stworzyć sobie jakąś „poznawczą mapę rzeczywistości”. Niemowlę nie rozumiało świata; natomiast dziecko w stadium 1. poziomu przedkonwencjonalnego (według Kohlberga), lub też realizmu moralnego (wedle Piageta), tzn. niepowątpiewalnej wiary w jakieś nakazy i zakazy, kształtuje dzięki nim swą osobowość w harmonii ze światem zewnętrznym.

Bieganie (biegnę do Ciebie)

W tym stadium duchowości dziecko biernie kształtuje swoje poznanie Absolutu w obrębie kultury człowieka wielopojawieniowego. Dzięki temu zdobywa wiedzę o życiu w społeczeństwie, zaczyna się identyfikować z rodzimą tradycją, kulturą, nauką, religią i filozofią, którą poznaje w procesie edukacji i wychowania.

Jednak im „lepiej i przyjemniej” czujemy się tutaj, na ziemi, tym słabiej jesteśmy nastrojeni – jak by powiedział Heidegger – na tajemnicę Absolutu. Im więcej bowiem przyjemności i pewności daje nam ziemskie życie, tym bardziej zanurzamy się w świecie zjawiskowym, czy wręcz nim się odurzamy. Przypomnijmy, że w reentywizmie przyjmuje się, iż zdarzenie (*recens*) stanowi kategorię podstawową. Zdarzenie – to, co dzieje się tu i teraz – dane jest człowiekowi intuicyjnie, ponieważ w procesie poznania dostrzega on jedynie zjawiska, które stanowią efekt zdarzeń. Zdarzenie ma teraźniejszość, nie ma przyszłości ani przeszłości. Zjawisko odwrotnie – ma przeszłość i przyszłość, ale nie ma teraźniejszości. Zdarzenie – to istnienie pozbawione trwania; byt, który prawdziwie „jest”. Zjawisko „jest”, jeśli jest pochodną zdarzenia²⁰.

Droga do Absolutu prowadzi nas wprawdzie przez zjawiska, niebezpieczeństwo jednak tkwi w możliwości, czy też pokusie zbyt mocnego się do nich „przywiązania”. Zbyt często wszak uznajemy różne

¹⁹ Por. R.Vasta, M.M. Haith, S.A. Miller: *Psychologia dziecka*. Warszawa 2001, s. 482 i 485.

²⁰ J. Bańka: *Metafizyka wirtualna...*, s. 295–296.

aspekty życia – nasze „ulubione” miejsca, sposoby spędzania wolnego czasu, przyzwyczajenia i doświadczenia – za coś niezmiennego, stałego. W rezultacie zatracamy intuicję Absolutu, trwoniąc swą energię w kontemplacji zjawisk, czyli złudzeń. Możemy za Marcelem zapytać: „Czy wszystko nie dzieje się w ten sposób, jak gdyby ten upadły świat zwracał się nieubłagane przeciwko temu, kto usiłuje ustalić się w nim tak, by stworzyć sobie w nim stałe mieszkanie?”²¹.

Gdy młody człowiek idzie, a potem biegnie w kierunku Absolutu, następuje gwałtowny jego rozwój intelektualny. Wiąże się on z prawidłowym wykształceniem różnych kategorii i pojęć – jak np. kategoria czasu. Dziecko uczy się wreszcie odróżniać „to, co było”, od „tego, co jest”, i „tego, co będzie”. Kolejne niebezpieczeństwo tkwi jednak w tym, iż często zapominamy, że tak naprawdę żyjemy tylko w *recens*. Rozwijając się poznawczo, gubimy „grunt pod nogami” – tj. naszą teraźniejszość. Zbyt silnie mogą ovladnąć nami zmyły przeszłości lub złudy przyszłości.

Pożądanie (pożądam Cię)

Jest to stadium aktywnego „stwarzania siebie”, budowania własnej osobowości jako człowieka jednopojawieniowego w procesie twórczego uzgadniania się z koncepcją Absolutu, lub też z wzorcami kultu i poglądami religijnymi ze świata zewnętrznego. Na tym etapie młody człowiek – patrząc szerzej i nie ograniczając się tylko do rozwoju duchowego – określa relacje z sobą samym, ze swą rodziną i z najbliższym środowiskiem. Poddaje często ostrej krytyce własne, wcześniejsze wyobrażenia. Zaczyna wątpić w to, co było dla niego pewne i niepodważalne, jak np. poczucie własnej wartości.

Poziom ten wiąże się z okresem dojrzewania, dorastania – czyli poszukiwań sensu życia, odpowiedzi na pytania filozoficzne. Dlatego dochodzi wówczas do radykalnego odrzucenia autorytetów: rodziców, wychowawców, Boga. Możemy nawet sformułować następujące „prawo”: im bardziej ufaliśmy autorytetom na poprzednich etapach, tym silniej je teraz odtrącamy od siebie.

²¹ G. Marcel: „*Homo viator*”. *Wstęp do metafizyki nadziei*. Tłum. P. Lubicz. Warszawa 1984, s. 158.

Otóż wydaje się to oczywiste, że odrzucenie autorytetów, które na wcześniejszym etapie były przyjmowane w sposób bierny, powoduje poszukiwanie nowych autorytetów, jakiejś alternatywy – „czegoś” lub „kogoś”, co lub kto wypełni pustkę ideową, jaka powstała w światopoglądzie. Potrzeba ta powoduje zwykle zwrot ku drugiemu człowiekowi, a ściślej: ku miłości erotycznej, która wydaje się zaspokajać potrzebę bliskości, bezpieczeństwa, sensu życia, czy nawet samorealizacji.

Te osoby zaś, które skłaniają się ku jeszcze bardziej żarliwemu zgłębianiu tajemnicy Absolutu, wykazują – naszym zdaniem – wyraźną tendencję do tego, aby dokonywać sublimacji, tzn. w sposób nieświadomy (lecz także zakłamy) czynić przedmiotem swych nierozładowanych i tłumionych popędów biologicznych adorację określonych wyobrażeń Najwyższego Bytu. Tego rodzaju sublimacja może się przejawiać w szczególnym przywiązaniu do określonych form kultu, ładnych czy pięknych obrazów, przedstawień. I choć wszystkie te wyobrażenia mogą nam wydawać się wzniosłe, to jednak są one swoistym bałwochwalstwem. Czcimy w nich bowiem nie tyle przedmiot kultu, ile raczej samych siebie, a więc własne, egoistyczne wyobrażenia Absolutu. Niewiele to ma wspólnego z „poszukującą wiarą”. Dlatego, zapewne, pierwsze przykazanie Dekalogu mówi o niesporządzaniu portretów i wizerunków Boga, aby człowiek pamiętał, że jego prymitywne wyobrażenia nie są w stanie ogarnąć tajemnicy Najwyższego Bytu. „Absolut jednakże dostępny nam jest bezpośrednio, a nie za pośrednictwem mediów w postaci rzeczy stworzonych. Nie przez poznanie Jego dzieła lub przez obraz Jego – jak by powiedział św. Bonawentura – lecz dzięki widzeniu umysłu pogrążonego w milczeniu”²².

Lękanie się (lękam się Ciebie)

Lękanie się to poziom aktywnego kształtowania swojego poznania Absolutu w obrębie kultury człowieka wielopojawieniowego, które dokonuje się w twórczym uzgadnianiu się ze wzorcami kultu i z poglądami religijnymi ze świata zewnętrznego. Na tym etapie człowiek – używając terminologii Nietzschego – „przewartościowuje” za-

²² J. Bańka: *Absolut i absurd...*, s. 10.

sady religii, lub też nauki, które wcześniej przyjął na zasadzie „ślepej wiary” dawanej autorytetom. Buduje przecież własną, silną, określona indywidualnymi skłonnościami i predyspozycjami osobowość. „Jednostka poprzez dzieje podmiotu wielopojawieniowego staje się o wiele bogatsza, ponieważ akumuluje wartości wyrosłe w procesie historii”²³.

Stadium to nazywamy lękaniem się, wiąże się bowiem z przechodzeniem przez cierpienia i udręki duchowe. Wybitny polski psychiatra Kazimierz Dąbrowski, twórca teorii dezintegracji pozytywnej, zwracał uwagę, że cierpienia duchowe (w jego terminologii „dezintegracje”) są niezbędne, aby człowiek ukształtował zdrową, zintegrowaną osobowość, i podlegają im prawie wszystkie jednostki wybitnie uzdolnione²⁴. Przykładami mogą tu służyć choćby fakty z życiorysów Kierkegaarda, Kafki, Unamuna czy van Gogha. Na skutek pokonywania różnego rodzaju kryzysów, załamań czy depresji twórcy ci stawali się bardziej dojrzałi emocjonalnie, autentyczni, wrażliwi, a dzięki temu potrafili lepiej zrozumieć zarówno siebie, jak i innych ludzi.

Najwybitniejszy mistyk chrześcijański św. Jan od Krzyża bardzo dużo pisze o etapie „ciemnej nocy” (nocy zmysłów i nocy ducha) w rozwoju duchowym, etapie oschłości, który przechodzi człowiek zmierzający ku Bogu. Mistyk ten twierdzi, że im bardziej „czyste i jaśniejsze” jest nadprzyrodzone i Boskie światło dotykające duszy człowieka, tym bardziej ją zaciemnia, wywołując udręki. Rzeczy nadprzyrodzone bowiem – dowodzi – tym ciemniejsze są dla naszego rozumienia, im jaśniejsze są same w sobie i oczywistsze. Jednak dzięki temu, że dusza zostaje opróżniona ze wszystkich władz i z pożądań, zarówno duchowych, jak i naturalnych, zostaje jednocześnie oczyszczona i oświecona światłem Boskim²⁵. Ludzie natomiast – wedle św. Jana od Krzyża – dlatego tak rzadko dochodzą do stanu świętości, że zbyt mocno lękają się cierpienia, umykając przed nim, gdy tylko przychodzi. „I gdy nie chciałeś porzucić pokoju i upodobań ziemskich, to jest twej zmysłowości, nie chcąc walczyć z nią, ani się jej sprzeciwiać choć trochę, jakżeż będziesz śmiał wejść we wzburzone wody głębokich utrapień i cierpień duchowych?”²⁶

²³ J. Bańka: *Ja teraz...*, s. 221.

²⁴ Por. K. Dąbrowski: *Trud istnienia*. Warszawa 1986, s. 31–34.

²⁵ Św. Jan od Krzyża: *Dzieła św. Jana od Krzyża*. Tłum. i oprac. o. Bernard od Matki Bożej. T. 2: *Noc ciemna*. Kraków 1949, s. 110–111.

²⁶ Św. Jan od Krzyża: *Dzieła św. Jana...*, T. 4: *Żywy płomień miłości. Przestrogi – Sentencje – Listy – Poezje*. Kraków 1939, s. 83.

Można by tu snuć dłuższe rozważania, aby wykazywać, jak liczni filozofowie lub myśliciele innych niż chrześcijańska religii pisali, że trzeba znosić liczne cierpienia duchowe, aby osiągnąć lepsze rozumienie ostatecznej tajemnicy bytu, lecz niech wystarczy ograniczenie się do podanych wcześniej przykładów.

W każdym razie, ludzie znajdujący się na tym etapie odczuwają ogromny lęk dezintegracyjny, „nienormalny lęk”, bojaźń i drzenie. Człowiek bowiem „rozjaśniający” sobie – jak by powiedział Jaspers – tajemnicę Absolutu, rozumie, że idąc ku Niemu w milczeniu, musi porzucić świat zjawiskowy.

Chociaż gdy byliśmy dziećmi, każdy z nas miał precyzyjny ogląd Absolutu (była to swoista pamięć o świetle idei, jak by powiedział Platon), to jednak poznając mowę, pismo, życie w społeczeństwie – co tu dużo ukrywać – „pokochaliśmy ten świat”, zadomowiliśmy się w nim na dobre. Ale w swej najgłębszej istocie nie należymy do „tego, zjawiskowego świata”, zostaliśmy weń tylko nagle wrzuceni i równie niespodzianie zostaniemy zeń wyrzuceni. Kto spostrzega świat *a recentiori*, rozumie, że byt jest tylko tu i teraz, ma więc filozoficzne nastawienie wobec życia; nie boi się stawiania tych „trudnych” pytań egzystencjalnych, a dzięki medytacjom nad sytuacjami granicznymi jest wyczulony na absurdalność ludzkiego życia. Taki człowiek trafnie rozumie rzeczywistość. Kto zaś zapomina lub nie chce wiedzieć, kim jest w *recens*, prędzej czy później zostanie pochłonięty przez absurd życia. Bo jeżeli życie jest absurdalne, trzeba nauczyć się pokonywać ów absurd i żyć „razem z nim”. Kto natomiast przywiązuje się do zjawisk i twierdzi, że nie ma nic poza nimi, że nie ma absurdu, ten często zostaje pogrążony w bezsensie swych decyzji.

Warto w tym miejscu uczynić odniesienie do filozofii Wschodu. Budda był właśnie tym myślicielem, który w swej nauce, streszczającej się w czterech szlachetnych prawdach²⁷, kładł szczególny nacisk na zjawiskowy charakter świata. Pierwsza szlachetna prawda głosi, że wszystko jest cierpieniem, bo cała rzeczywistość, tak jak nam się jawi, jest przemijająca, nietrwała, właśnie – zjawiskowa. Podobnie jak w recentywizmie – w buddyzmie przyjmuje się więc asubstancjalność rzeczywistości. Natomiast człowiek dlatego cierpi – mówi druga szlachetna prawda – że zbyt silnie pragnie, wręcz pożąda zjawisk. Należy więc wyzbyć się tego pragnienia²⁸, a wtedy osiągniemy

²⁷ Por. Dīghanikāya, Nr. 17–21. In: Gautama Buddha: *Die vier edlen Wahrheiten. Texte des ursprünglichen Buddhismus*. Hrsg. u. übertragen K. Mylius. München 1985, s. 118–125.

²⁸ Pragnienie (sansk. *taṇhā*, niem. *Durst*) jest jedną z najważniejszych kategorii buddyjskiej nauki. *Taṇhā* tłumaczymy także jako „żądza”, „dążenia”, „popęd” (*Begierde, Streben, Trieb*). Por. ibidem, Anmerkungen, s. 408.

niezachwiany wewnętrzny spokój, który daje nam stan nirwany. Kiedy przestaniemy przywiązywać się do zjawisk, nasze życie stanie się etycznie bardziej słuszne. Być może wówczas dotkniemy właśnie istoty bytu.

Pojęciem, które w henadologii J. Bańki zdaje się bliskie pojęciu nirwany, jest Najwyższa Henada, czyli byt usytuowany ponad, poza światem zjawiskowym. „Wierzę, iż wszechświat jako jedność składa się z jedności zdarzeń, której patronuje Jednia Bytu, zwana za neoplatonczykami Henadą, tutaj również Bogiem. Najwyższą Henadę, czyli Boga, rozumiem jako zdarzenie, które »zdarza siebie« i nie posiada kresów, wszystkie inne bowiem jedności, a więc henady składają się na świat, są zdarzeniami posiadającymi swój kres w zjawiskach. [...]

Najwyższa Henada nie jest myślą, nie jest bowiem zdarzaniem się myśli jako czegoś myślącego. [...]

Najwyższa Henada jest poza wszelką zjawiskowością, nie jest szczytem ani dobra, ani prawdy, ani piękna, ponieważ są one tylko zjawiskowością, która nie przystoi Najwyższej Henadzie.

Najwyższa Henada jest Bogiem, ale wszystkie określenia zjawiskowe, którymi nazywają Ją ludzie, Jej nie przysługują.

Najwyższa Henada jest źródłem wszystkiego, co istnieje jako zjawisko, ale sama nie jest zjawiskiem ani od zjawisk nie zależy. [...]

Najwyższa Henada nie tylko znajduje się poza bytem, ale i poza rozumem.

Najwyższa Henada jest źródłem irracjonalnym racjonalnie poznawanego bytu”²⁹.

Boję się więc, bo rozumiem, że aby prawidłowo uchwycić, a właściwie *a recentiori* uchwytować tajemnicę Absolutu, muszę się pozbyć zmysłowych wyobrażeń dotyczących Jego istnienia, czyli bałwochwaltwa. „Są sytuacje, w których jesteśmy osaczeni zwątpieniem nie tylko w istnienie Boga, ale w pewnym sensie znacznie głębszym, we wszystko. To bardzo dobrze. To bardzo ważne dla życia duchowego, aby przejść przez stadium kwestionowania wszystkiego. Potem możemy zostawić za sobą te wszystkie pytania”³⁰.

Człowiek musi więc zwątpić w prawdy swej wiary i religii, lecz nie po to, aby ją całkowicie przekreślić, lecz w tym celu, aby zrozumieć ją na własny sposób; inaczej mówiąc – musi obiektywne prawdy wiary „przełożyć” na język swej subiektywności. Każdy z nas bo-

²⁹ J. Bańka: *Metafizyka zdarzeń...*, s. 11–12.

³⁰ T. Merton: *Źródła kontemplacji. Rekolekcje w opactwie Gethsemani*. Red. J.M. Richardson. Tłum. T. Bieroń. Poznań 1998, s. 143.

wiem cechuje się odmienną wrażliwością emocjonalną, toteż powinien nieco inaczej określić się na tle różnorodnych form kultu, które proponują nam religie świata. Niewątpliwie, podczas takich „poszukiwań w wierze” towarzyszy nam relatywizm moralny; nie potrafimy zdecydowanie powiedzieć, co jest „dobre”, a co „złe”. Toteż jesteśmy odbierani jako „idealiści”, „niepoprawni romantycy” lub po prostu – „filozofowie”, rzecz jasna w potocznym, negatywnym rozumieniu tego słowa.

Chodzenie i niechodzenie do świątyni – dwie „ślepe uliczki” rozwoju duchowego człowieka – oznaczają upadek jego duchowości, jego dekadencję (jak by powiedział Nietzsche). Na tych etapach znajdują się, a właściwie „tkwią” – nie ruszając się – ci ludzie, którym nie chce się rozwijać wewnętrznie, tzn. iść trudną, ale jakże piękną ścieżką ku tajemnicy Najwyższego Bytu. Kto nie posuwa się naprzód, ten się cofa. Kto zaprzestaje poszukiwania prawdy, namysłu nad dobrem, ten pozostaje na etapie chodzenia do świątyni lub niechodzenia do świątyni, co z kolei prowadzi do tego, że jednostka – mówiąc językiem psychoanalizy – staje się neurotykiem. Jest więc człowiekiem „dorosłym” w sensie fizycznym, lecz niedojrzałym w sensie duchowym, a także moralnym.

Chodzenie do świątyni

Stadium to znamionuje nadmierne przywiązanie do ceremoniału, rytuału, najczęściej religijnego, który ma nas – w zamierzeniu – naprowadzać na tajemnicę Najwyższego Bytu. Człowiek, który w radykalny, wręcz fundamentalistyczny sposób „ukochał” ten lub inny rytuał, nie rozumie, że jest on – sam w sobie – „pustą formą” (nie ma nic wspólnego z „żywą wiarą”), zależną od kultury i okresu historycznego. Forma ma być tylko wskazówką; nie należy jej traktować jako ostatecznej i niepodważalnej prawdy; trzeba samemu zacząć patrzeć na kierunek, który wskazuje. Dlatego T. Merton pisze: „Jeżeli coś nie stanie się dla danej osoby drugą naturą, pozostaje tylko idea. [...] Można tak żyć i nie ma w tym nic złego. Ale to nie bierze się z serca. Tak żyje wielu dobrych duchownych, którzy stosują się do wszystkich reguł, ale tego rodzaju posłuszeństwo nigdy nie jest zbyt wartościowe. Robią to szczerze i z przekonaniem. Jednakże gdy-

by dać im szansę, zrobiliby coś zupełnie sprzecznego z duchem życia religijnego, pod warunkiem że nie byłoby to ujęte w żadnej regule”³¹.

Im bardziej wydajemy się sobie – w swym subiektywnym mniemaniu – bliżsi poznania tajemnicy Absolutu, Boga, kiedy myślimy, że wręcz biegniemy do Niego, coraz intensywniej zgłębiając wiedzę filozoficzną lub teologiczną, tym bardziej się od Niego oddalamy. Im bardziej bowiem doskonalimy w sobie umiejętność logicznego myślenia, tym wyraźniej zatracamy świeżość myślenia, a także naszą spontaniczną, prostomyślną reakcję na rzeczywistość. Odkryć Absolut znaczy przecież wykroczyć poza logiczne myślenie. Im więcej mówimy o Najwyższym Bycie, tym częściej gubimy intuicję milczenia, a tylko milczenie pozwala nam prawidłowo „dotykać” tej Tajemnicy. Autor taceodycei stwierdza: „[...] lecz Bóg nie przemówi, bo nie przekracza Swej istoty, zawartej w Jego milczeniu, jest przecież Kimś Nieznanym. Poznać Boga – znaczy zniszczyć Go w swoim umyśle”³².

W podobnym duchu, jak się wydaje, pisze T. Merton: „[...] więcej pociechy znajduje się w substancji milczenia niż w odpowiedzi na pytanie. Wieczność jest w teraźniejszości. Wieczność leży na dłoni. Wieczność jest posiewem ognistym, którego nagłe korzenie łamią bariery trzymające me serce, by nie stało się otchłanią”³³.

Niechodzenie do świątyni

Etap ten oznacza odrzucenie ceremoniału, rytuału, najczęściej religijnego, który ma nas naprowadzać na tajemnicę Najwyższego Bytu. Człowiek porzucający formalne wyrazy kultu konkretnej religii, którą wcześniej wyznawał, nie chce rozważać zagadnień sytuacji granicznych, życia po śmierci czy istnienia Boga. Każdego z nas dotyczą jednak te sprawy, więc jeśli „oficjalnie” ich nie dostrzegamy, na ogół działamy powodowani lękiem, wypierając tę problematykę do nieświadomości. W następstwie takiego postępowania człowiek, który wyrzuca ze swej świadomości tajemnicę Najwyższego Bytu, staje się zwykle hedonistą, egocentrykiem, skupionym na zaspokajaniu swych wiecznie nienasyconych żądz i pragnień. Taki styl życia bardzo mę-

³¹ Ibidem, s. 148.

³² J. Bańka: *Absolut i absurd...*, s. 63–64.

³³ T. Merton: *Znak Jonasza*. Tłum. K. Poborska. Kraków 1962, s. 333.

czy, ponieważ silnie wikła w świat zjawiskowy. „Człowiek nie chodzący do świątyni” za wszelką cenę pragnie zachować zjawiska, które są przecież ze swej natury przemijające.

Zarówno nadmierne przywiązanie do ceremoniału (chodzenie do świątyni), jak i jego odrzucenie, tzn. zatracanie się w świecie materialnym (niechodzenie do świątyni), wynikają z faktu, że człowiek utracił zdolność spostrzegania rzeczywistości *a recentiori*. Tacy ludzie usztywnili się w swych, jak mniemają, jedynie słusznych przyzwyczajeniach i poglądach i nie chcą widzieć, że byt w każdym momencie *recens* jest inny. „Przywiązując” się zbyt mocno do świata zjawiskowego, tracimy intuicję uchwytowania Absolutu w doświadczeniu milczenia i w momencie *recens*. Wskazówką, jak uchronić się przed rutyną i automatyzmem w zachowaniu, mogą być słowa *Bhagawadgity*:

Oddaj się w służbę czynu,
ale nigdy – jego owoców.
Niech nie kieruje tobą owoc czynu!
Nie pogrążaj się jednak w beczynności³⁴.

My natomiast mamy tendencję do tego, aby w swym działaniu szukać głównie potwierdzenia własnego Ja. Winniśmy bardziej skupić się na właściwym działaniu (tj. spostrzeganiu świata *a recentiori*), a nie przywiązywać się do jego rezultatów. Wszelkie bowiem przyłgnięcie do celu czy sukcesu oznacza silne powiązanie ze światem zjawiskowym. W wyniku tego tracimy zdolność życia w *recens* i chociaż możemy podejmować jeszcze wiele przedsięwzięć, to jednak – patrząc na nie z duchowo-moralnego punktu widzenia – są one tylko niepotrzebnym trwonieniem energii. Dlatego w cytowanej już *Bhagawadgicie* Kryszna przestrzega Ardżunę przed przywiązywaniem się do „świata zmysłowego”, wyliczając niebezpieczeństwa, jakie z tego mogą wyniknąć dla człowieka.

Kiedy człowiek myśli o świecie zmysłów,
rodzi się przywiązanie do niego.
Z przywiązania powstaje pragnienie,
Z pragnienia – gniew.

Z gniewu wywodzi się zaślepienie,
z zaślepienia – błędy myślenia,
z błędów myślenia – zatraćta rozumu,
a z zatraćty rozumu – śmierć³⁵.

³⁴ *Bhagawadgita, czyli Pieśń Pana*. Tłum. J. Sachse. Warszawa 1988, II.47.

³⁵ *Ibidem*, II.62–63.

Trzeba więc odsunąć od siebie pragnienie zjawisk, aby odnaleźć swą prawdziwą jaźń. Znaczy to: formalne przyzwyczajenia – jak chodzenie czy niechodzenie do świątyni – odrzucić i otworzyć się na pierwotną, daną nam w *recens* rzeczywistość.

A jeśli kto porusza się w świecie zmysłów,
lecz posłuszne mu zmysły
wolne są od nienawiści i pożądania,
wówczas jako ten, kto panuje nad samym sobą,
dochodzi do niezmałconej wewnętrznej czystości³⁶.

W ciszę zagłębia się ten tylko,
kto, porzuciwszy wszelkie pragnienia,
idzie przez życie
wolny od pożądania, egoizmu i pychy³⁷.

Kochanie (kocham Cię)

Na tym etapie następuje pewnego rodzaju przełom duchowy. Jest to – naszym zdaniem – wtórne oświecenie (nawiązanie do etapu pierwotnego oświecenia, czyli widzenia). Człowiek odzyskuje wówczas „naturalność ujmowania Absolutu”, znów bowiem spostrzega świat *a recentiori* i prawidłowo uchwytuje tajemnicę Najwyższego Bytu w milczeniu.

Chodzi nam tu o przedstawienie formalnych cech podmiotu, który osiąga ten etap. Treść jego zachowania bowiem jest już zdeterminowana konkretnymi sytuacjami, w jakich się znajduje.

Przypomnijmy raz jeszcze, że etap kochania nie kończy procesu duchowego, bo moment *recens* wciąż się zmienia, w każdej chwili jest choć trochę inaczej i dlatego trzeba za tą zmianą podążać. Kochanie – to stadium ukończenia formowania siebie jako jednostki duchowo dojrzałej i z tego powodu przygotowanej do pełniejszego, bardziej świadomego życia wewnętrznego.

Wydaje się, że można wyróżnić cztery cechy konstytuujące człowieka w tym stadium. Są to:

³⁶ Ibidem, II.64.

³⁷ Ibidem, II.71.

- spostrzeganie świata *a recentiori*;
- postawa wędrowca;
- prostomyślność umysłu;
- zachowanie prostomyślne (twórczość, empatia, miłość braterska).

Spostrzeganie świata *a recentiori* – to inaczej spostrzeganie na świeżo, od aktualnego „teraz” licząc. Termin dotyczący zwłaszcza poznania, wyrażający myśl, że wszystko przejawia się jako dane po raz pierwszy, świeżo kreowane, tak iż niczego nie można rozpatrywać, że było, lub przewidywać, że będzie. Oznacza także pogląd, że wszystko można poznać wyłącznie po raz pierwszy, że świat jest „światem pierwszego dnia”³⁸.

Etyka natomiast – twierdzi J. Bańka – jeżeli ma być normatywna, musi być spełniona teraz. Jest wówczas etyką recentywistyczną, tzn. dotyczy tych realiów moralności, które występują „teraz”, nie zaś przyszłości lub przeszłości. Jedynie umieszczenie przedmiotu etyki w czasie teraźniejszym decyduje o jej normatywności³⁹. Aby naprowadzić czytelników swych książek na intuicję myślenia *a recentiori*, twórca recentywizmu proponuje przyjęcie argumentu: *tu quoque* – „to ty także” jesteś recentywistą; nie da się bowiem pomyśleć niczego, o czym nie myślelibyśmy teraz⁴⁰.

Również w filozofii Wschodu, a w szczególności w buddyzmie zen dowartościowuje się teraźniejszość. Bardzo wyraźnie pisze o tym Thich Nhat Hanh, mnich buddyjski pochodzący z Wietnamu: „Jeśli chcesz wiedzieć, gdzie mieszka Bóg, gdzie mieszkają buddowie i wszystkie inne wspaniałe istoty, powiem ci: tu i teraz. To wszystkie informacje adresowe, których potrzebujesz, włącznie z kodem pocztowym”⁴¹. „Jeśli głęboko praktykujesz, pewnego dnia zdasz sobie sprawę, że jesteś wolny od narodzin i śmierci, wolny od niebezpieczeństw, które ci zagrażały. Kiedy to zrozumiesz, nie będzie ci trudno zbudować łódź, która przeniesie cię przez fale narodzin i śmierci. Uśmiechając się, zrozumiesz, że nie musisz porzucać tego świata, aby

³⁸ J. Bańka: *Ojciec nasz, któryś jest teraz. Idee czystej teraźniejszości i teraźniejszościowej filozofii*. T 2: *Zasada antropiczna w filozofii a recentywizm*. Katowice 2001, s. 312.

³⁹ J. Bańka: *Rap metafizyczny, czyli Odezwa wariata z Opatowa do reszty szaleńców*. Ułożył i objaśnieniami w postaci postyll opatrzył ... Katowice 1999, s. 196.

⁴⁰ J. Bańka: *Metafizyka wirtualna...*, s. 282.

⁴¹ T.N. Hanh: *Śmierci nie ma, lęku nie ma*. Tłum. S. Musielak. Poznań 2003, s. 101.

być wolnym. Będiesz wiedział, że nirwana, Królestwo Niebieskie, jest osiągalne tu i teraz”⁴².

Co szczególnie interesujące, w wyniku licznych badań psychologicznych nad adeptami medytacji zen, okazało się, że ludzie ci na każdą ponowną prezentację bodźca reagują tak samo, jak za pierwszym razem, a mianowicie zablokowaniem rytmu alfa. Znaczy to, że spostrzegają świat na nowo, świeżo, a więc *a recentiori* – przy każdym dochodzącym do nich dźwięku. Brak u nich zjawiska habituacji, które jest jednym z fundamentalnych psychologicznych procesów adaptacyjnych⁴³.

Czy rzeczywiście, a jeśli tak to w jakim stopniu, wolno nam tłumaczyć buddyjskie doświadczenia mistyczne: *kensio* lub *satori*⁴⁴, posługując się kategorią *recens* lub *a recentiori*? Aby na to pytanie odpowiedzieć, trzeba bardziej szczegółowych analiz, niewątpliwie jednak pewne analogie wolno nam już tutaj zasygnalizować.

Postawa wędrowca – pod pojęciem tym rozumiemy dążenie do ciągłego rozwoju wewnętrznego, pracę nad sobą i swym charakterem oraz „podążanie” za *recens*. Skoro bowiem *recens* nieustannie się zmienia⁴⁵, człowiek powinien na każdą chwilę reagować w sposób twórczy. Przeciwnieństwem tej postawy jest, mówiąc metaforycznie, „budowa domu”, czyli zamknięcie się na recentywistyczną wędrówkę z powodu usztywnienia się w swych przyzwyczajeniach i poglądach.

Wprowadzenie filozoficznej kategorii „wędrówki” do rozważań nad recentywizmem proponuje J. Bańka. Rozum ludzki dokonuje inscenizacji epistemologicznej, tzn. myślowego dopełniania rzeczywistości, która jest nieskończoną sumą bytów teraźniejszych, w dwóch horyzontach: przyszłości i przeszłości. Rozum pojmuje byt, który jest zdaniem w czasie teraźniejszym, jako rozciągnięty w czasie na przeszłość i przyszłość, i za każdym razem wypełnia go swymi treściami, należącymi do jego woli, moralności, systemu przyjętych wartości⁴⁶. Jednak człowiek przewiduje epistemologicznie swą przyszłość tylko zgodnie z prawami ontologicznego otwierania się na nią. „Stąd koniecznym pojęciem komplementarnym w stosunku do ograniczonej

⁴² T.N. Hanh: *Żywy Budda, Żywy Chrystus*. Tłum. R. Bartołd. Poznań 1998, s. 87.

⁴³ Por. P.G. Zimbardo, F.L. Ruch: *Psychologia...*, s. 293–294.

⁴⁴ P. Kapleau: *Zen: świat na zachodzie*. Tłum. J. Dobrowolski. Warszawa 1992, s. 263 i 265.

⁴⁵ J. Bańka: *Ja teraz...*, s. 11.

⁴⁶ J. Bańka: *Metafizyka wirtualna...*, s. 286.

pojemności inscenizacji epistemologicznej przyszłości jest »wędrowka« momentu recentywistycznego. Dokonuje się ona w ten sposób, że pole widzenia »ja« poznającego staje się jednocześnie polem aktualizacji możliwości w bycie »ja« egzystującego. Zachodzi tedy paradoksalna koherencja między polem widzenia i polem egzystencji: z perspektywy ontycznej totalności recencjału egzystencjalnego »wędrowka« momentu recentywistycznego oznacza bowiem to samo, co przemiana możliwości w akt, następuje w bycie własnym »ja« poznającego. [...] Można powiedzieć, że »ja« egzystujące, które jest zdarzeniem przechodzącym w to samo zdarzenie, pożera treść horyzontu górnego »ja« poznającego, które jest zjawiskiem przechodzącym w – nie tożsame z sobą – zjawisko będące refleksem zdarzenia tożsamego z sobą⁴⁷.

W filozofii Wschodu także możemy dopatrzeć się postawy wędrowca.

W buddyźmie zen naucza się, że kto osiągnął oświecenie (*satori*) – najwyższy typ poznania – nie zatrzymuje się w rozwoju wewnętrznym, gdyż doświadczenie to można pogłębiać. Dlatego mistrz Basui Tokushō (1327–1387) porównywał adepta, który po oświeceniu porzucił praktykę, do człowieka, który znalazł miedź i dlatego zrezygnował z poszukiwania złota⁴⁸.

Z kolei S. Radhakrishnan, dokonując generalnej charakterystyki myśli indyjskiej, kładzie akcent na różnorodność i brak dogmatyzmu, świadczący o jej ściśle filozoficznym charakterze, nastawieniu na ciągłe poszukiwanie mądrości: „Znaczenie ma sama wędrowka, a nie jedynie jej kres. Lepiej jest wędrować, aniżeli dobijać do celu”⁴⁹.

Prostomyślność umysłu – to stan harmonii między sferą *thymos* (emocji) i sferą *phronesis* (rozumu), osiągnięty dzięki eufunkcjonalnemu zgraniu obu tych pierwiastków. Czy konkretny człowiek istotnie kieruje się w życiu prostomyślnością, tego nie możemy bezpośrednio ocenić: „Prostomyślność jest faktem wewnętrznym, który w trakcie refleksji nad nim traci ów prostomyślny charakter dzięki wiedzy symbolicznej, nadającej mu kształt racjonalny”⁵⁰.

O prostomyślności człowieka świadczyć może – ale już pośrednio – zachowanie; tzn. ważne jest, aby w jego działaniu wiedza (*phronesis*) harmonizowała z emocjami i wartościami (*thymos*), które realizu-

⁴⁷ J. Bańka: *Wstęp do filozofii...*, s. 303.

⁴⁸ A. Kozyra: *Filozofia zen*. Warszawa 2004, s. 138.

⁴⁹ S. Radhakrishnan: *Filozofia...*, T. 2, s. 664.

⁵⁰ J. Bańka: *Świat poręczenia moralnego. Medytacje o etyce prostomyślności*. Katowice 1988, s. 225.

je. Sfera *thymos* preferuje ciepłe wartości (takie jak pomaganie ludziom cierpiącym, opieka nad słabszymi, życzliwość, przyjaźń), których przeciwieństwem są zimne wskazania sfery *phronesis* (stanowczość, pewność siebie, zdyscyplinowanie, konsekwencja itd.)⁵¹.

Jeżeli chcielibyśmy postulat prostomyślności zalecać w terapii psychologicznej, chodziłoby nam po prostu o to, aby w zachowaniu człowieka z jednej strony nie dominowały spontaniczne emocje, a z drugiej – by nie kierował się samymi tylko zimnymi, rozumowymi wskazówkami. W praktyce człowiekowi, jako istocie wciąż wstrząsanej różnymi potrzebami i namietnościami, trudno zbyt długo utrzymać stałą harmonię między sferą emocji i sferą rozumu. Często bowiem dzieje się tak, że to dajemy się ponieść naszym uczuciom, to znów rozmyślając, nazbyt komplikujemy sobie własne życie. Niemniej postulat prostomyślności jest zapewne wzorem równowagi, w której kierunku warto dążyć, aby zachowywać zdrowie psychiczne.

Zachowanie prostomyślne człowieka objawia się w zachowaniach spontanicznych, twórczych, empatycznych, ufnych, nastawionych na przyjaźń i miłość. Warto jednak zwrócić jeszcze uwagę na dyrektywę naczelną etyki prostomyślności: „Szanuj w drugim te wartości, którymi on jest ożywiony i które przeżywa jako swoje wartości osobiste, mające subiektywnie dla każdego największe znaczenie”⁵².

Dyrektywa ta jest – naszym zdaniem – filozoficznym odpowiednikiem przykazania miłości braterskiej, obecnego w wielkich religiach świata. W chrześcijaństwie odpowiada mu przykazanie miłości wzajemnej, które nakazuje wierzącemu miłować drugiego człowieka, jak siebie samego (por. Mt 22, 37–39). Natomiast w buddyzmie i hinduizmie – idea ahinsy. Ahinsę, czyli niestosowanie przemocy oraz brak nienawiści, uznają joginowie za najwyższe przykazanie; jeżeli je bowiem praktykujemy, rozwijamy w sobie także inne cnoty⁵³.

Różnica między pojęciem miłości braterskiej w religijno-filozoficznych systemach Wschodu a jej odpowiednikiem w chrześcijaństwie wydaje się następująca. Otóż w drugim przypadku zawsze zachowujemy relacje podmiot – przedmiot oraz podmiot – podmiot (np. nauka o indywidualnym zmartwychwstaniu po śmierci). Natomiast w filozofii Wschodu, generalnie rzecz biorąc, proces duchowo-moralny sprowadza się do „rozpuszczenia” jednostkowego Ja w zbiorowej świadomości. Doktryna ahinsy wynika z uświadomienia sobie przez

⁵¹ Por. J. Bańka: *Główne zasady etyki prostomyślności*. Poznań 2000, s. 38.

⁵² Ibidem, s. 123.

⁵³ S. Radhakrishnan: *Filozofia...*, T. 2, s. 302.

człowieka prawdy, iż nie jest bytem oddzielnym od innych ludzi i od świata, lecz że jest z nimi tożsamy. Konkluzja *Upaniszad*, które stanowią fundament myślenia zarówno dla hinduizmu, jak i buddyzmu: TAT TVAM ASI („to ty jesteś”), głosi tożsamość brahmana – ożywczej i przenikającej wszystko siły kosmicznej, z atmanem – najściślej, najwłaściwiej rozumianą jaźnią (*ego*) jednostki, nie podlegającą przemianom i zniszczeniu.

Z tej koncepcji wynika miłość braterska:

Ten, kto wszystkie istoty w sobie samym postrzega,
We wszystkich istotach siebie samego, kogóż miałby
nienawidzić?⁵⁴

Ale wnikliwsza analiza tekstów zawartych w Biblii pozwala dostrzec głębsze zbieżności między myślą Wschodu i chrześcijaństwem. Przykazanie miłości braterskiej zawarte w Ewangelii, które głosi, że bliźniego powinniśmy kochać jak siebie samego, nakazuje nam – właściwie – „zacierać” różnicę między sobą a drugim człowiekiem. Parafrazując zatem najsłynniejszą maksymę Wschodu (*tat tvam asi*), powiemy, że człowiek, który osiągnął świętość, zdaje się patrzeć na innych, w myśl maksymy: „ty jesteś mną” – a to znaczy, winien troszczyć się o bliźniego tak mocno, z taką samą uwagą, jak o siebie samego. Z kolei w innym miejscu ewangelii Chrystus naucza: „A Król im odpowie: »Zaprawdę powiadam wam: Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili«” (Mt 25, 40). „Wtedy odpowie im: »Zaprawdę, powiadam wam: Wszystko, czego nie uczyniliście jednemu z tych najmniejszych, tegoście i Mnie nie uczynili«” (Mt 25, 45). Przytoczone słowa świadczą – jak się wydaje – o tym, że człowiek w pełni podążający za nauką Jezusa działa dodatkowo wedle maksymy: „ty jesteś Chrystus” – tzn. czyniąc dobro bliźniemu, stara się w nim widzieć Chrystusa. Sam jako śmiertelnik – aby nie popaść w pychę czy herezję – nigdy nie może utożsamiać siebie z Bogiem. Niemniej w ten właśnie sposób, przez troskę, opiekę, a wręcz – cześć, którą okazuje, w szczególności ludziom cierpiącym, objawia swoją cześć dla Mistrza z Nazaretu, którego w cierpiących dostrzega.

W trakcie doświadczenia mistycznego (które jednak dostępne jest bardzo niewielu ludziom) zacierają się różnice między Bogiem a człowiekiem, człowiekiem a człowiekiem, nawet między chrześcijaństwem a buddyzmem. W naszym codziennym życiu różnice te są jednak bar-

⁵⁴ *Upaniszady*. Tłum. M. Kudelska. Kraków 1998, s. 63, Iśa 6.

dzo istotne; co więcej, nie potrafimy – jak się zdaje – poza nie wykroczyć.

Zapewne warto poszukiwać podobieństw w tych różnych, pozornie odległych, koncepcjach filozoficznych i religijnych. Uświadamiają nam one bowiem fundamentalne zasady duchowe i moralne, które stanowiły o życiu ludzi osiągających niemalże „szczyty doskonałości” życia wewnętrznego. Dlatego właśnie mogą stanowić dla nas inspirację.

Choć bowiem ludzie różnią się między sobą znacznie pod względem wyznawanych poglądów, to jednak jako ludzie w zasadzie stanowią wspólnotę gatunkową jednostek mających podobne wyobrażenia dobra i zła, czy też miłości i nienawiści. Zachowywanie tych wyobrażeń i wartości świadczy o tym, w jakim stopniu stajemy się – dzięki wysiłkowi pracy nad sobą – bardziej autentyczni, bardziej ludzcy wobec siebie, a przede wszystkim wobec bliźnich.

Alfred Skorupka

An attempt to formulate the model of a spiritual development of man on the basis of *taceodycea*

Summary

The author presents the model of a spiritual development of man formulated on the basis of *taceodycea*. *Taceodycea* (Latin *teceo* meaning “to be silent”, Greek *tide* standing or “justice”) is the theory of the silent principle of the existence into which J. Bańka included the interpretation of the present based on the idea of recentivism. In the model presented, referring to various philosophical, psychological and religious conceptions, the author shows the way a human being develops the ability to grasp the mystery of the absolute in the moment of *recens* and in the experience of silence. To do so, the author discusses the stages of a spiritual development like seeing, walking, running, desiring, fearing and loving. The people who are shown against this background are those who are not concentrated on their spiritual development and stop at the stage of walking or not going to church.

Alfred Skorupka

Ein Versuch, das Modell der geistigen Entwicklung eines Menschen
auf Grund von *taceodycea* zu erschaffen

Zusammenfassung

In seinem Artikel stellt der Verfasser das Modell der geistigen Entwicklung eines Menschen vor, das auf Grund von *taceodycea* erschaffen worden ist. *Taceodycea* (lat. *teceo* – „schweigen“, gr. *dike* – „Gerechtigkeit“) ist die Theorie des schweigenden Seinprinzips, in die J. Bańka seine, auf der rezentivistischen Idee fußende Interpretation der Gegenwart eingebaut hat. An verschiedene philosophische, psychologische und religiöse Konzeptionen anknüpfend zeigt er an dem Modell, wie ein Mensch in sich selbst die Fähigkeit ausbildet, das Geheimnis des Absoluten in dem Moment *recens* und in Erfahrung des Schweigens entdecken zu können. Er bespricht die einzelnen Stufen der geistigen Entwicklung: Sehvermögen, Gehen, Laufen, Begehren, Angst und Liebe. Auf dem Grund werden Menschen gezeigt, die sich geistig nicht entwickeln wollen und ihre Entwicklung endet mit der Entscheidung: in die Kirche zu gehen oder nicht zu gehen.