Oblicze Boga: sacrum, profanum i sens ludzkiego ciała

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Artykuł stanowi metafizyczną podróż przez zagadnienia cielesności, postrzeganej jako 'sakrament osoby' i fundament ludzkiej godności. Autor analizuje uniwersalny charakter rytuałów pogrzebowych, widząc w nich dowód na to, że ciało nigdy nie jest jedynie materią, lecz obliczem objawiającym podmiot. Tekst konfrontuje klasyczną teologię i filozofię Levinasa czy Scrutona z współczesnymi nurtami scjentyzmu oraz transhumanizmu. W dobie ekspansji sztucznej inteligencji i marzeń o cyfrowej nieśmiertelności, publikacja stawia kluczowe pytania o granice profanacji ludzkiej natury oraz ontologiczny głód sensu, który prowadzi człowieka ku spotkaniu z sacrum.

This article is a metaphysical journey through the issues of corporeality, perceived as the 'sacrament of the person' and the foundation of human dignity. The author analyzes the universal nature of funeral rituals, seeing them as proof that the body is never merely matter, but a face revealing the subject. The text confronts the classical theology and philosophy of Levinas and Scruton with contemporary trends in scientism and transhumanism. In an era of the expansion of artificial intelligence and dreams of digital immortality, the publication raises crucial questions about the limits of the profanation of human nature and the ontological hunger for meaning that leads humans to an encounter with the sacred.

Artykuł analizuje fenomen sacrum w kontekście ludzkiej egzystencji, odwołując się do różnych tradycji religijnych i filozoficznych. Autor dowodzi, że potrzeba transcendencji jest uniwersalna i manifestuje się nawet w zlaicyzowanych społeczeństwach, które tworzą własne świeckie rytuały i świętości. Centralnym punktem rozważań jest relacja między sacrum a profanum, gdzie profanacja, paradoksalnie, potwierdza istnienie świętości. Autor bada, jak sacrum objawia się w obliczu śmierci, cierpienia, miłości, sztuki i polityki, argumentując, że odrzucenie transcendencji prowadzi do duchowego zubożenia i rozpadu więzi społecznych. W kontekście współczesnych

dążeń transhumanistycznych i rozwoju sztucznej inteligencji, artykuł stawia pytanie o przyszłość sacrum i o to, czy człowiek, pragnąc stać się Bogiem, nie ryzykuje utraty własnej człowieczej twarzy. Teza artykułu zakłada, że sacrum, choć może przybierać różne formy, pozostaje nieodzownym elementem ludzkiej kondycji.

SŁOWA KLUCZOWE

Oblicze Boga | sacrum i profanum | teologia ciała | rytuały pogrzebowe | imago Dei | transhumanizm | redukcjonizm biologiczny | scjentyzm | deus absconditus | hierofania | Emmanuel Levinas | Roger Scruton | sztuczna inteligencja | cyfrowa nieśmiertelność | sakrament osoby

Rytuał pogrzebowy: przywrócenie godności ludzkiemu ciału

Dlaczego ciało zmarłego wymaga szacunku? Dlaczego niemal każda kultura na świecie wykształciła rytuały pogrzebowe? Odpowiedź jest zarazem prosta i tajemnicza, bowiem ciało nie było tylko ciałem. Było świątynią osoby. Było obliczem, przez które podmiot objawiał się światu, a nawet po śmierci pozostaje w nim ślad świętości, echo twarzy, której już nie ma. Właśnie dlatego martwe ciało staje się nietykalne, „święte” w najgłębszym sensie tego słowa, a jego profanacja, czy to przez zbezczeszczenie, czy instrumentalne traktowanie, budzi wstręt niezależny od epoki i religii.

Święty Paweł, mówiąc, że „ciało wasze jest świątynią Ducha Świętego”, nie posługiwał się piękną metaforą, lecz formułował teologiczną antropologię. Człowiek jest wcielonym podmiotem, a jego ciało stanowi sakrament osoby, dlatego śmierć nie jest jedynie końcem procesów biologicznych. Jest odsłonięciem świętości — zarówno w pustce, jak i w pamięci, która domaga się rytuału. Obrzędy pogrzebowe nie są więc „przetrwałym folklorem”, lecz próbą ocalenia sensu w obliczu absurdu, a ich funkcją jest oczyszczenie, które pozwala żywym nie popaść w szaleństwo profanacji.

Medycyna i sekularyzacja: wypieranie śmierci z codzienności

Współczesność usiłuje odsunąć śmierć poza nawias widzialności. Umieranie zostało wyparte z domów do szpitali, z intymnej przestrzeni rodziny do anonimowych sal. Ciała ukrywa się w chłodniach, a ceremonie pogrzebowe skraca do niezbędnego minimum. W kulturze, która odarła świat z tajemnicy, śmierć staje się technicznym zakłóceniem w systemie, które należy jak najszybciej usunąć. Tymczasem tradycje religijne uczą nas czegoś dokładnie odwrotnego. Śmierć jest najgłębszą hierofanią, objawieniem sacrum, które brutalnie wytrąca nas ze strefy komfortu i przypomina, że życie nie należy do nas.

Emmanuel Levinas pisał, że twarz drugiego człowieka jest niemym wezwaniem: „Nie zabijaj". Śmierć odwraca ten imperatyw, a jednak go nie unieważnia. Twarz milknie, a jednak wciąż domaga się czci. Obecność zmarłego jest transcendentalna, ponieważ wyznacza granicę, której nie potrafimy znieść ani zrozumieć, i właśnie dlatego śmierć rodzi religię. Roger Scruton podkreślał, że doświadczenie śmierci, obok miłości erotycznej, jest pierwotnym źródłem tego, co święte. W jej obliczu człowiek odczuwa winę istnienia, potrzebę pojednania i głód sensu, który nie kończy się w grobie.

Można to ująć jeszcze dosadniej. Śmierć jest ostatnim argumentem przeciwko redukcjonizmowi Dawkinsa. Jeśli człowiek jest zaledwie „maszyną przetrwania genów", to dlaczego martwego ciała nie traktujemy jak zepsutego mechanizmu, który można po prostu rozebrać na części? Dlaczego nawet najbardziej zlaicyzowane społeczeństwa z uporem zachowują rytuały pogrzebowe i pielęgnują miejsca pamięci? Odpowiedź jest prosta, choć dla materialisty niewygodna. Człowiek nie był tylko organizmem. Był osobą. I nawet po śmierci jego twarz pozostaje nietykalna.

Oblicze Boga: wielość definicji sacrum w religiach świata

Miłość i śmierć rozdzierają w człowieku zasłonę codzienności, odsłaniając źródła sacrum. To właśnie historia i kultura są zapisem tego, jak ludzkość próbowała opowiedzieć o tym fundamentalnym doświadczeniu w formie religii. Poszczególne cywilizacje malowały różne oblicza Boga, lecz wszystkie czyniły to w odpowiedzi na te same, dręczące pytania: Dlaczego istnieję? Czym jest dobro? Co to znaczy umrzeć i jak żyć wobec twarzy drugiego człowieka?

Judaizm rozpoczyna się od spotkania z Bogiem, który przemawia w pierwszej osobie: „Jestem, który Jestem". To nie jest abstrakcyjna zasada czy bezosobowa siła, lecz Bóg przymierza, Osoba wchodząca w

dialogiczną relację. Judaizm uczy, że człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga, imago Dei, a zatem każda ludzka twarz jest nietykalna i święta. Świętość nie jest tu luksusem dla wybranych, lecz prawem wplecionym w tkankę życia: prawem szabatu, przepisami koszerności i prawem moralnym. Jest to religia, w której sacrum przenika każdy wymiar codzienności.

Chrześcijaństwo rozwija ten obraz, doprowadzając go do ostatecznego paradoksu: Bóg staje się człowiekiem. Wcielenie jest największą i ostateczną „ikoną", w której Bóg przyjmuje konkretną, historyczną twarz Jezusa z Nazaretu. Od tego momentu sacrum nie mieszka już tylko w świątyni, ale objawia się w ciele, w ludzkim cierpieniu, w miłości bliźniego. Jak pisze święty Jan: „Boga nikt nigdy nie widział, Ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, [o Nim] pouczył". Chrześcijaństwo czyni z oblicza człowieka uprzywilejowane miejsce spotkania z Bogiem, stąd kult świętych, cześć dla relikwii i cała potęga sztuki sakralnej. To także chrześcijańska odpowiedź na problem deus absconditus, Boga ukrytego; Bóg nie jest tylko „ukryty", ale przede wszystkim „objawiony" w osobie.

Islam podąża zupełnie inną ścieżką. „Allahu akbar" – Bóg jest większy, Bóg jest absolutnie transcendentny. Islam broni tej transcendencji tak radykalnie, że zakazuje tworzenia jakichkolwiek obrazów czy ikon. Allah nie ma twarzy w sensie malarskim; Jego oblicze jest obecne w Słowie, w dźwięcznej recytacji Koranu, w precyzyjnym rytuale modlitwy. Islam z jednej strony akcentuje niepoznawalność Boga, z drugiej zaś Jego niewyobrażalną bliskość: „Jesteśmy bliżej człowieka niż jego tętnica szyjna". To właśnie napięcie między radykalnym ukryciem a intymną obecnością stanowi o jego duchowej sile. Sacrum w islamie objawia się w przestrzeni – w geometrii meczetu, w kierunku Mekki, w kaligrafii, która staje się „ikoną słowa".

Hinduizm maluje jeszcze inną twarz sacrum, wyrażoną przez wielość bogów, boskie inkarnacje i niekończące się cykle reinkarnacji. Świętość ma tu wymiar kosmiczny i rytualny, bowiem człowiek jest częścią wielkiego porządku dharmy. Bogowie, od Wisznu po Śiwę, uosabiają różne aspekty tej samej, wszechobecnej boskiej energii. Sacrum w hinduizmie to nie tylko transcendencja, ale przede wszystkim immanencja, czyli przekonanie, że Bóg przenika cały kosmos. Boskość może objawić się w rzece, w drzewie, a nawet w krowie. Profanacja polega tu na złamaniu rytuału, na naruszeniu kosmicznej harmonii.

Buddyzm stanowi odpowiedź z zupełnie innego porządku. Nie pyta o istnienie Boga, lecz wskazuje drogę wyzwolenia z cierpienia. Świętość w buddyz

Scjentyzm: granice nauki w poszukiwaniu transcendencji

Nowoczesność uczyniła ze świata laboratorium. Gdzie niegdyś kapłan rozdzielał chleb i wino, tam dziś naukowiec rozszczepia atomy i geny. Zamiast dymu kadzidła mamy opary z kominów elektrowni, a w

miejsce świętych ksiąg — recenzowane czasopisma, których autorytet bywa równie niepodważalny co niegdyś soborowe dekrety. Czy to oznacza, że nauka wyparła sacrum? Niekoniecznie. Raczej nadała mu nową formę, przenosząc je w inne przestrzenie.

Dawkins i jemu podobni chcieli widzieć w nauce ostateczny triumf rozumu. „Teoria samolubnego genu zniweczyła raz na zawsze ideę Boga Stwórcy” — pisał, sugerując, że skoro potrafimy wytłumaczyć życie za pomocą chemii i ewolucji, hipoteza Boga staje się zbędna. Triumf ten kryje w sobie jednak pewną sprzeczność: nauka, nawet najdoskonalsza, odpowiada na pytanie „jak?”, lecz milczy w kwestii „dlaczego?”. Scruton przypomina, że kto pyta „dlaczego?” w sensie racji, a nie przyczyn, ten już przekroczył granice laboratorium. Czeka na niego pytanie o sens, które nie daje się zamknąć w żadnej probówce.

Nowoczesny deizm, tak popularny w epoce oświecenia, był próbą pogodzenia rozumu z transcendencją. Bóg jawił się jako wielki Zegarmistrz, który nakręcił precyzyjny mechanizm świata i odszedł. To rozwiązanie eleganckie, lecz zimne, bowiem zostawia człowieka w świecie, który nie potrzebuje modlitwy, a jedynie chłodnej obserwacji. Z deizmu wyrosła nowoczesna nauka, ale też samotność Boga, który stał się deus absconditus – ukrytym Absolutem, o którym można mówić już tylko w trzeciej osobie.

Scjentyzm, który ogłosił naukę jedyną drogą do prawdy, okazał się bardziej religijny, niż sam chciałby przyznać. W jego rytuałach rozpoznajemy echo liturgii: białe fartuchy zamiast ornatów, laboratoria w miejsce świątyń, granty naukowe zamiast dziesięciny. I choć wyniki badań mają status dogmatu jedynie „do czasu falsyfikacji”, w społecznym obiegu funkcjonują niczym artykuły wiary. „To nauka, nie religia, odpowie na pytanie o początek życia” — deklaruje Dawkins. Ale czy na pewno? Nauka powie, jak powstały cząsteczki i jak uformowały się z nich komórki. Nie powie jednak, dlaczego świat w ogóle istnieje, ani dlaczego istnienie jest darem, a nie kosmicznym absurdem.

Humanizm świecki podjął próbę stworzenia alternatywnego sacrum. Zamiast Boga postawił człowieka, zamiast świątyni – bibliotekę, a w miejsce modlitwy – edukację. To piękny projekt, który zrodził uniwersytety, prawa człowieka i nowoczesne konstytucje. Ale i ten projekt uległ bolesnej profanacji. Człowiek, który miał być koroną stworzenia, w XX wieku stał się mięsem armatnim totalitaryzmów. Prawa człowieka, które miały być świętością, bywają dziś traktowane instrumentalnie, jako karta przetargowa w polityce, jako język bez twarzy.

Warto przy tym zauważyć, że nawet najbardziej zsekularyzowane instytucje nie potrafią obyć się bez rytuałów i symboli. Uniwersytet ma swoje birety i togi, swoje ceremonie inauguracji i promocji, swoje hymny i herby. Laboratoria mają własne hierarchie, swoje „sakramenty” publikacji i swoje święta w postaci nagród Nobla. Nawet sport, z założenia świecka rozrywka, stał się liturgią stadionu, z hymnem narodowym, choreografią kibiców i ołtarzem bramki. To nie przypadek, lecz antropologiczna konieczność. Człowiek potrzebuje sacrum, nawet jeśli przy

Transhumanizm i AI: zagrożenia dla ludzkiej podmiotowości

Wchodzimy w epokę, w której człowiek nie zadowala się już interpretacją świata, lecz próbuje go od nowa stwarzać. Nie chodzi tu o prozaiczną uprawę pól czy budowę mostów – to wszak robił od zawsze. Chodzi o ambicję znacznie głębszą, o pragnienie przekroczenia granic samego człowieczeństwa. W laboratoriach transhumanizmu i w serwerowniach sztucznej inteligencji dojrzewa projekt, który można streścić w jednym, zuchwałym zdaniu: człowiek zapragnął być Bogiem.

Kiedyś uśmiechaliśmy się z pobłażaniem, czytając opowieść o Wieży Babel, o pysze sięgającej nieba i pragnieniu władzy nad boskim językiem. Dziś jednak kodowanie języka przez algorytmy, które tłumaczą, tworzą i rozumieją, staje się nową, cyfrową wersją tego mitu. Programiści przeistaczają się we współczesnych kapłanów, a ich linie kodu pełnią funkcję zaklęć mających naginać rzeczywistość do naszej woli. To nie przypadek, że o sztucznej inteligencji mówimy językiem teologii: „uczestniczy w kreacji", „gromadzi wszelką wiedzę", „przekracza człowieka".

Transhumanizm, czyli ruch intelektualny i technologiczny dążący do przezwyciężenia ludzkich ograniczeń, wprost wyznaje pragnienie boskości. Ray Kurzweil i inni prorocy technologicznej „osobliwości" głoszą nadejście chwili, gdy człowiek połączy się z maszyną, pokona śmierć i uwolni się od kruchego ciała. To wizja zbawienia przez technologię, zmartwychwstania w chmurze danych zamiast w niebie. W tej eschatologii „niebo" staje się serwerownią, a „wieczność" – nieprzerwanym strumieniem informacji. Lecz czy to naprawdę jest zbawienie? Roger Scruton z pewnością zapytałby: czy można ocalić twarz człowieka, gdy redukujemy go do pliku, do zbioru danych? Czy miłość, która domaga się ciała i spojrzenia, przetrwa w cyfrowym raju?

Sama sztuczna inteligencja nie jest, rzecz jasna, Bogiem. Pozostaje narzędziem, które uczy się na podstawie dostarczonych mu danych. Problem zaczyna się wtedy, gdy człowiek zaczyna wierzyć w AI jak w wyrocznię, gdy jej odpowiedzi traktuje jak proroctwa, a jej symulacje jak nieomylne wizje przyszłości. Czyż nie przypomina to pytań stawianych kapłanom w antycznych świątyniach? Różnica polega na tym, że dawniej pytano o wolę bogów, a dziś pytamy o wolę algorytmów. Przy czym bogowie najczęściej milczeli, a algorytmy odpowiadają natychmiast, i to z uprzejmym uśmiechem interfejsu.

Na szczycie piramidy Maslowa tradycyjnie umieszczano samorealizację. Dziś wielu marzy, by umieścić tam boskość. Nie wystarczy już być w pełni sobą – trzeba stać się czymś więcej niż człowiekiem. To nowy mit o Prometeuszu, który ponownie kradnie ogień bogów, tym razem po to, by rozpalić nim własne laboratoria. I jak każdy mit prometejski, niesie on ze sobą ogromne ryzyko. Kara nie przychodzi już od bogów, lecz od

samej pychy. Nadmiar mocy pozbawionej sacrum prowadzi bowiem do profanacji, a profanacja nieuchronnie spycha w pustkę.

Sacrum w epoce AI nie zniknie, lecz z pewnością zmieni formę. Dla jednych przybierze postać codziennego rytuału obcowania z urządzeniami, które przypominają modlitewne paciorki – stukot klawiatur, przesuwanie ekranów, logowanie się do cyfrowych „chmur". Dla innych będzie to świadomy protest wobec redukcji człowieka do kodu. Widać to już w ruchach na rzecz et

Sztuka i literatura jako nośniki doświadczenia sacrum

Jeśli istnieje przestrzeń, w której oblicze Boga i oblicze człowieka spotykają się z taką intensywnością, to są nią sztuka i literatura. To one stanowią kronikę naszych tęsknot i buntów, stając się zarazem językiem sacrum i narzędziem profanacji. Są świadectwem tego, jak ludzkość od wieków spoglądała w niebo i jak upadała w pył ziemi, próbując nadać sens obu tym ruchom.

Wystarczy spojrzeć na średniowieczne katedry, które były niczym innym jak kamiennymi modlitwami, zakodowaną w architekturze Biblią dla tych, którzy nie potrafili czytać. Ich witraże nie były jedynie dekoracją, lecz ikonami światła, przez które zdawało się przeświecać samo niebo. „Piękno prowadzi nas ku Bogu" – pisał Platon, a chrześcijańscy teologowie podchwycili tę intuicję, rozwijając ją w potężny argument teologiczny. W pięknie dostrzegali bowiem dowód na istnienie ładu, który przekracza i porządkuje chaos materii.

Sztuka nie zawsze była jednak modlitwą. Czasem stawała się bluźnierstwem, świadomą prowokacją, aktem profanacji. Pamiętamy przecież skandale wokół obrazów, instalacji czy przedstawień teatralnych, które w odczuciu wielu „atakowały" sacrum. Dlaczego budzą one tak gwałtowne emocje? Ponieważ dotykają nie tylko kwestii estetyki, ale samej ontologii, czyli struktury bytu. Kiedy artysta profanuje symbol religijny, nie narusza jedynie konwencji, lecz wkracza w obszar uznawany za nienaruszalny. Roger Scruton zauważał, że sztuka współczesna tak chętnie igra z profanacją, bo wie, że tylko sacrum może jeszcze wstrząsnąć społeczeństwem znieczulonym na banał.

Literatura od zawsze była poligonem wielkich sporów o Boga. Dante w swojej Boskiej Komedii zbudował cały kosmos teologiczny, w którym każda postać i każde wydarzenie prowadzi ostatecznie ku transcendencji. Dostojewski w Braciach Karamazow postawił pytanie rozrywające serce: czy można wierzyć w Boga, jeśli na świecie cierpi choćby jedno niewinne dziecko? Z kolei T.S. Eliot w Ziemi jałowej opisał świat po katastrofie sacrum, gdzie „kości rzucone w pustynię" są symbolem głodu duchowego. Każdy z nich pisał nie tylko o wierze, ale o kondycji człowieka, dla którego sacrum jest jak tlen: można je ignorować, ale bez niego życie powoli zamiera.

Warto na koniec powrócić do roli obrazu, zwłaszcza ikony. Nie jest ona zwykłym malowidłem, lecz postrzegana jest jako „okno ku wieczności”, przestrzeń autentycznego spotkania. W tradycji wschodniej wierny nie tyle „patrzy” na ikonę, ile „modli się oczami”, wchodząc w cichy dialog z przedstawionym na niej obliczem. Dlatego profanacja ikony, jej zniszczenie lub użycie w świeckim kontekście, odbierana jest jak cios wymierzony w samą twarz osoby. To tłumaczy, dlaczego w sztuce granica między artystyczną prowokacją a bluźnierstwem bywa tak cienka i bolesna.

Sacrum: legitymizacja władzy i fundament wspólnoty

Myśl, że sacrum zamieszkuje wyłącznie świątynie i klasztory, jest złudzeniem. Zawsze miało ono swoje oblicze w polityce, w strukturze państwa i tkance społeczeństwa. Państwo bez sacrum nie może istnieć, ponieważ każda władza potrzebuje legitymizacji, a ta ostatecznie musi odwołać się do czegoś większego niż naga siła. Nawet najbardziej laickie republiki, z uporem godnym lepszej sprawy, budują własne świętości, własne rytuały i własne mity założycielskie, które spajają wspólnotę.

Ta nić przewija się przez całą historię Zachodu. W starożytnym Rzymie cesarz był przecież pontifex maximus, najwyższym kapłanem, a samo prawo miało wymiar sakralny. W średniowieczu królowie panowali „z Bożej łaski”, a koronacja była w istocie sakramentem polityki, namaszczeniem władzy przez transcendencję. Nawet epoka nowoczesnych rewolucji, które w imię wolności odrzucały Kościół, nie zdołała uciec od tej logiki. Rewolucja Francuska, odrzucając Boga, natychmiast powołała do życia własne sacrum: Kult Najwyższego Bytu, którego ołtarzem stała się gilotyna. Amerykańska Konstytucja, choć formalnie świecka, traktowana jest jak „święty tekst”, a Waszyngton wypełniono architekturą świadomie nawiązującą do antycznych świątyń.

Dlaczego tak się dzieje? Ponieważ wspólnota polityczna, aby przetrwać, potrzebuje symboli, które łączą obywateli w czymś znacznie większym niż doraźny interes. To, co socjolog Émile Durkheim nazywał „świętością obywatelską”, czyli zbiór symboli takich jak flaga, hymn czy pomniki, jest właśnie świeckim odpowiednikiem sacrum religijnego. Kiedy żołnierze giną za ojczyznę, nie umierają za „aparat administracyjny” czy „produkt krajowy brutto”, lecz za ideę, którą postrzegają jako świętą.

Profanacja w polityce jest zatem zawsze aktem o charakterze rewolucyjnym. Palenie flag, burzenie pomników czy publiczne wyśmiewanie symboli narodowych to nie są jedynie artystyczne gesty czy akty wandalizmu. To świadomy zamach na fundamenty wspólnoty. Roger Scruton ostrzegał, że gdy polityka traci swoje sacrum, staje się jedynie grą cynicznych interesów. Wtedy więź społeczna kruszeje, a naród rozpada się w pył.

Wystarczy spojrzeć na totalitaryzmy XX wieku. Faszyzm i komunizm nie były tylko ideologiami politycznymi; były w pełni uformowanymi religiami świeckimi. Hitler i Stalin nie byli tylko przywódcami, pełnili funkcję proroków nowej wiary, a ich ideologie miały swoje dogmaty, rytuały i miejsca kultu. Marsze, defilady i wszechobecne portrety wodzów nie były wyłącznie propagandą — stanowiły oficjalną liturgię państwową. Profanacja tradycyjnej religii była tam warunkiem koniecznym, aby na jej miejsce wprowadzić nowe, bezwzględne sacrum: naród, klasę lub partię.

Nawet dojrzałe demokracje liberalne mają swoje świętości. Amerykanie mówią o „świętości wolności" i „świętości własności prywatnej". Europejczycy z podobną czcią odnoszą się do „świętości praw człowieka". I chociaż są to pojęcia na wskroś świeckie, otacza je aura nietykalności. Gdy ktoś kwestionuje fundamentalne prawa człowieka, nie jest traktowany jak partner w akademickiej dyskusji, lecz jak heretyk.

Dlatego pytanie o społeczną konieczność transcendencji znajduje odpowiedź jednoznaczną: tak. Społeczeństwo bez niej nie istnieje, ponieważ nie istnieje wspólnota bez jakiejś formy wspólnego sacrum. Może nim być Bóg

Eros i transcendencja: miłość jako droga do sacrum

Miłość — słowo, które przez wieki było zarówno najczęściej odmieniane, jak i najgłębiej profanowane. To właśnie w miłości, w jej intymnym i zarazem publicznym wymiarze, człowiek najczęściej dotyka sacrum. Roger Scruton widział w niej jedno z najgłębszych źródeł transcendencji, doświadczenie, które wyrasta z ciała, lecz którego nie sposób zredukować do samej biologii. Jest czymś więcej niż tylko sumą swoich chemicznych części.

W akcie miłosnym ciało i dusza stają się jednym, a twarz ukochanej osoby staje się obliczem samego sensu. „Patrzę ci w oczy i odkrywam świat, którego nie mogę posiąść, a który jednak się odsłania" — pisał Scruton, oddając istotę tego spotkania. Miłość erotyczna nie jest bowiem instynktem, lecz spotkaniem osób, wzajemnym oddaniem, które zakłada ryzyko i obietnicę. Właśnie dlatego tak łatwo ją zbezcześcić. Gdy sprowadza się ją do samej przyjemności, gdy staje się pornograficzną konsumpcją ciał, jej sakralny wymiar ulatuje, pozostawiając po sobie pustkę.

Święty Augustyn twierdził, że w każdym ludzkim pragnieniu miłości kryje się ostatecznie pragnienie Boga. Człowiek kocha, ponieważ został stworzony do miłości, a jego serce „niespokojne jest, dopóki nie spocznie w Bogu". Dlatego właśnie miłość nie zna granic biologii; dlatego zakochany mówi „na zawsze", choć rozum podpowiada mu, że żadne ciało nie jest wieczne. W tym jednym, pozornie nielogicznym „na zawsze" ukrywa się cała tęsknota za transcendencją, pragnienie nieśmiertelności objawione w najbardziej ludzkim z doświadczeń.

Kiedy Emmanuel Levinas pisał o twarzy drugiego jako o źródle etyki, miał na myśli także to: w spojrzeniu kochanej osoby odkrywamy wezwanie, by nie traktować jej jak przedmiotu. To wezwanie brzmi jak echo biblijnego „nie będziesz pożądał”, które nie jest jedynie zakazem, lecz fundamentalnym przypomnieniem: osoba nie jest rzeczą, miłość nie jest własnością, a ciało nie jest towarem. Profanacja zaczyna się dokładnie tam, gdzie ciało zostaje oderwane od osoby, a intymność od miłości.

Społeczne doświadczenie miłości kształtowało rytuały o charakterze niemal religijnym. Małżeństwo, w większości kultur, było świętym przymierzem, a nie tylko świeckim kontraktem. Łoże małżeńskie stawało się ołtarzem życia, a dzieci owocem ofiary miłości. Zniszczenie tego sakralnego wymiaru, sprowadzenie małżeństwa do formalności czy przygody do „umowy na chwilę”, oznaczało profanację dotykającą nie tylko jednostki, ale i całej wspólnoty. Ciało nie było tylko ciałem. Było świątynią osoby.

Warto spojrzeć na różnice kulturowe, które jednak prowadzą do podobnych wniosków. W chrześcijaństwie miłość małżeńska jest sakramentem, widzialnym znakiem miłości Boga do Kościoła. W hinduizmie miłość i erotyzm, nasycone boską symboliką, wpisane były w kosmiczną harmonię. W islamie intymność w małżeństwie traktuje się jako akt czysty i święty, chroniony przez prawo. Buddyzm z kolei, choć bardziej zdystansowany wobec pragnień, widział w miłości ścieżkę współczucia. We wszystkich tych tradycjach eros był czymś znacznie więcej niż biologią.

Nowoczesność podjęła próbę „odczarowania” miłości, sprowadzając ją do hormonów i mechanizmów ewolucyjnych. Richard Dawkins pisał o niej jako o „sztuczce genów”, która ma nas skłonić do reprodukcji. Czy jednak doświadczenie zakochanego, doświadczenie małżonków czy rodzic

Teodycea: próby wyjaśnienia sensu ludzkiego cierpienia

Żadne pytanie nie uderza mocniej i nie pali dotkliwiej niż to, które rodzi się w obliczu cierpienia. W cieniu bólu każdy obraz Boga drży, a nierzadko pęka w posadach. Jeśli Bóg jest wszechmocny i dobry, to dlaczego pozwala, by niewinne dzieci konały w męczarniach, by wojny pochłaniały miliony istnień, by choroba metodycznie pustoszyła ciało? To odwieczny problem teodycei, czyli próby pogodzenia obrazu dobrego Boga z brutalnym faktem zła w świecie.

Już starożytni filozofowie mierzyli się z tym dylematem. Epikur zamknął go w żelaznej logice paradoksu: jeśli Bóg chce powstrzymać zło, a nie może – nie jest wszechmocny. Jeśli może, a nie chce – nie jest dobry. Jeśli ani nie chce, ani nie może – w ogóle nie jest Bogiem. A jeśli i chce, i może, to skąd, na litość boską, bierze się zło? Ten logiczny węzeł powracał przez wieki w niezliczonych wariantach, lecz nigdy nie został ostatecznie „rozwiązany”.

Chrześcijaństwo odpowiedziało na to wyzwanie figurą krzyża. Bóg nie jest tu odległym demiurgiem, który przygląda się cierpieniu z bezpiecznego dystansu. W osobie Chrystusa Sam wchodzi w jego epicentrum, przyjmuje ból, zostaje ubiczowany, upokorzony i wreszcie zabity. To odpowiedź głęboko paradoksalna: Bóg nie usuwa cierpienia, lecz je współdzieli. Święty Paweł pisał z poruszającą szczerością: „Teraz raduję się w cierpieniach za was i dopełniam na moim ciele to, czego brakuje udrękom Chrystusa” (Kol 1,24). Cierpienie, wciąż pozostając skandalem dla rozumu, staje się miejscem komunii.

Roger Scruton dostrzegał w cierpieniu jeden z tych momentów, w których oblicze sacrum objawia się z największą ostrością. Twarz cierpiącego człowieka domaga się odpowiedzi nie tylko medycznej, ale przede wszystkim moralnej i duchowej. Człowiek w agonii nie potrzebuje ewolucyjnego wyjaśnienia swojego bólu, lecz poszukuje jego sensu. Dlatego w szpitalnych salach i hospicjach, obok pytań o dawkę morfiny, tak często rodzą się te o Boga. Cierpienie nigdy nie jest tylko procesem biologicznym; jest doświadczeniem całej osoby.

W tradycji judaizmu kluczowe znaczenie ma historia Hioba, sprawiedliwego męża, który traci wszystko. Jego przyjaciele usiłują wtłoczyć jego dramat w proste schematy, tłumacząc cierpienie jako karę za grzechy. Bóg jednak milczy wobec pytań Hioba, by na końcu objawić się nie jako kosmiczny księgowy dobra i zła, lecz jako Tajemnica przekraczająca ludzką logikę. Hiob odkrywa, że cierpienia nie da się do końca wytłumaczyć, ale można je unieść, trwając w relacji z Bogiem. „Dotąd znałem Cię ze słyszenia, ale teraz moje oko ujrzało Cię” – wyznaje (Hi 42,5).

Problem zła powrócił w kulturze nowoczesnej z siłą, która zdawała się unieważniać dotychczasowe odpowiedzi, zwłaszcza po doświadczeniu Auschwitz i Gułagu. Teologia po Holokauście, rozwijana między innymi przez Emila Fackenheima, stawiała pytanie: jak w ogóle mówić o Bogu po masowym ludobójstwie? Czy Bóg milczał, czy też był obecny w cichym heroizmie tych, którzy przetrwali? Dla wielu profanacja świętości ludzkiego życia w obozach stała się ostatecznym dowodem na nieobecność Boga. Inni odpowiadali, że to właśnie tam był On najbardziej potrzebny – nie jako siła, która usuwa zło

Nadzieja na zmartwychwstanie fundamentem ludzkiej etyki

Cierpienie pozbawione nadziei byłoby piekłem. Śmierć bez nadziei staje się absolutnym absurdem. Dlatego właśnie w każdym systemie religijnym i światopoglądowym, od najdawniejszych wierzeń plemiennych po nowoczesne filozofie, powraca fundamentalne pytanie o życie po śmierci. Oblicze Boga objawione w nadziei i zmartwychwstaniu jest jedną z najtrwalszych odpowiedzi, jakich człowiek udzielił na trwogę nicości.

W chrześcijaństwie centrum tej nadziei stanowi zmartwychwstanie Chrystusa. Nie jest ono symbolem ani poetyckim mitem, lecz wydarzeniem, które miało odmienić bieg dziejów. Apostoł Paweł stawia sprawę jasno: „Jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, próżna jest nasza wiara” (1 Kor 15,14). Zmartwychwstanie bowiem nie tylko odpowiada na ostateczność śmierci, ale nadaje głęboki sens cierpieniu i miłości. Jest obietnicą, że śmierć nie unicestwia osoby, że jej twarz nie ginie bezpowrotnie w prochu, a dar życia nie zostaje ostatecznie zdeptany.

W judaizmie nadzieja na życie pośmiertne była mniej centralna, lecz stale obecna – w wizji zmartwychwstania sprawiedliwych w czasach mesjańskich, w pamięci narodu i w świętości imienia. Dlatego Kaddisz, modlitwa odmawiana za zmarłych, paradoksalnie nie mówi o śmierci, lecz o uwielbieniu Boga. Zmartwychwstanie nie jest tu prywatną obietnicą indywidualnego przetrwania, lecz zapowiedzią odnowy całej wspólnoty Izraela.

Islam rozwija ten wątek z niezwykłą mocą i powagą. Dzień Sądu, Raj i Piekło nie są alegoriami, lecz rzeczywistościami, które nadają ostateczny sens życiu moralnemu. Każdy czyn, każda myśl, każde spojrzenie nabiera wagi wieczności. Nadzieja na spotkanie z Bogiem, liqa Allah, staje się źródłem wewnętrznej siły. Toteż muzułmanin zaczyna i kończy swoją modlitwę słowami: „Bóg jest największy”.

Hinduizm i buddyzm inaczej odpowiadają na pytanie o nadzieję. Zamiast jednej, linearnej osi życia i śmierci, proponują cykle reinkarnacji. Nadzieja nie polega tu na powrocie do tego, co było, lecz na ostatecznym wyzwoleniu z kołowrotu cierpienia, na osiągnięciu mokszy, czyli wyzwolenia, lub nirwany. To także jest głęboka odpowiedź na absurd śmierci. Życie nie kończy się w grobie, lecz toczy się w cyklu, który można i należy przekroczyć.

Współczesny świat, nawet gdy odrzuca religię, nie potrafi zrezygnować z nadziei na przetrwanie. Transhumanizm obiecuje swoiste „cyfrowe zmartwychwstanie” w postaci przeniesienia świadomości do sieci, a naukowcy mówią o wydłużeniu życia do setek lat. Wszystkie te projekty zdradzają ten sam pierwotny lęk przed nicością. Człowiek pragnie wieczności, nawet jeśli przestał wierzyć w Boga.

Roger Scruton zauważał, że nadzieja na życie po śmierci nie jest intelektualnym luksusem, lecz fundamentem etyki. Jeśli bowiem wszystko kończy się w grobie, to każda ofiara, każde cierpienie poniesione dla innych, każda miłość są ostatecznie daremne. Jeśli jednak istnieje transcendencja, wtedy życie nabiera wagi wieczności. Wtedy nawet najmniejszy gest miłości zostaje na zawsze zachowany.

Profanacja nadziei pojawia się wtedy, gdy życie wieczne staje się ideologią. Kiedy totalitaryzmy obiecywały „raj na ziemi”, kończyło się to piekłem na ziemi. Kiedy religie używały obietnicy zbawienia jako narzędzia strachu i kontroli, nadzieja zamieniała się w bat. M

Profanacja vs. bunt: granice naruszania symboli religijnych

Śmierć odsłania także dramat Deus absconditus – Boga ukrytego, którego milczenie ciąży nad rozkładem ciała. Jeśli Bóg istnieje, dlaczego pozwala, by twarze gasły, a materia organiczna triumfowała nad osobą? To pytanie jest nieusuwalne, wbija się w serce każdej teodycei. Roger Scruton podpowiada jednak, że Bóg nie jest naukową hipotezą, którą można by zweryfikować w laboratorium śmierci. On objawia się nie w wyjaśnieniu, lecz w spotkaniu – w komunii, darze i ofierze. W tej perspektywie śmierć nie jest końcem dialogu, ale progiem, na którym spotykamy Boga jako Osobę. Chrześcijaństwo idzie o krok dalej: Bóg sam przeszedł przez śmierć, by pokazać, że świętość ciała i twarzy nie ginie w nicości.

W wymiarze społecznym doświadczenie śmierci jest fundamentem etyki i polityki. Cmentarze to nie tylko miejsca pochówku, lecz święte przestrzenie wspólnoty, gdzie naród uczy się pamięci, a rodzina – trwania. Znamy z historii wojen i totalitaryzmów akty niszczenia cmentarzy; były one zawsze świadomą profanacją, próbą wyrwania wspólnocie jej zbiorowej twarzy. Dlatego walka o nienaruszalność grobów i rytuałów żałobnych nie jest konserwatywnym sentymentalizmem, ale obroną antropologicznego fundamentu, na którym opiera się cała kultura.

Śmierć, choć budzi lęk, paradoksalnie bywa także źródłem nadziei. Człowiek, który żegna bliską osobę, stawia ostateczne pytanie: czy to wszystko? Ono nie znika, choćbyśmy je zaklinali językiem biologii i chemii. To pytanie jest w istocie modlitwą. Nawet zdeklarowany ateista, stojąc nad trumną, przeżywa doświadczenie transcendencji: nieznośną tęsknotę za czymś więcej niż tylko pustką. Właśnie wtedy śmierć staje się miejscem, w którym Bóg ukryty daje o sobie znać, choćby wciąż milczał.

Roger Scruton: piękno jako dowód na istnienie transcendencji

Nawet bluźnierstwo, w swoim gwałtownym sprzeciwie, staje się świadectwem obecności sacrum. Jeśli artysta drwi z symboli religijnych, to tylko dlatego, że one wciąż rezonują, że nie obumarły w zbiorowej świadomości i wciąż mają moc. Gdyby świętość naprawdę umarła, jej profanacja nie wywoływałaby żadnego echa, żadnej emocji, stając się gestem pustym i niezrozumiałym. W tym tkwi paradoks: sama obecność bluźnierstwa, jego pasja i zaangażowanie świadczą o niegasnącej żywotności tego, czemu próbuje zaprzeczyć.

Roger Scruton widział w pięknie argument ostateczny, argument metafizyczny. „Bez piękna nie wiemy, dlaczego warto żyć” – pisał, wskazując, że sztuka jest bramą do transcendencji, nawet jeśli nie posługuje się językiem religii. Zwyczajny krajobraz, poruszająca melodia czy harmonia architektury mogą stać się ikonami – oknami, przez które człowiek na moment spogląda poza horyzont własnego „ja” i przeczuwa istnienie czegoś więcej. To właśnie w tym zatrzymaniu, w tym zachwycie objawia się ślad świętości.

Dlatego oblicze Boga w sztuce i literaturze nie jest jedynie tematem dla teologów; to fundamentalna kwestia antropologiczna. Człowiek tworzy, ponieważ poszukuje tej twarzy. Profanuje, ponieważ się buntuje. I w końcu wraca, bo odkrywa, że bez tego poszukiwania nie potrafi żyć. To nie przypadek, że nawet najbardziej zsekularyzowane epoki wznosiły własne katedry – nie z kamienia, lecz z idei, manifestów i poematów. I nie jest przypadkiem, że każda kultura, która odrzuca piękno, traci również poczucie świętości, ostatecznie ubożejąc duchowo.

> W świecie, który nieustannie oscyluje między wiarą a zwątpieniem, między boskością a nicością, poszukiwanie sacrum pozostaje niezbywalnym elementem naszego człowieczeństwa. Czy w epoce algorytmów i transhumanizmu odnajdziemy nowe ścieżki ku transcendencji, czy też zgubimy się w labiryncie własnych kreacji? A może prawdziwe sacrum odnajdziemy, pielęgnując to, co w nas najcenniejsze: zdolność do miłości, współczucia i zadawania pytań o sens istnienia.

Inspiracje

[1] **"Oblicze Boga"** Roger Scruton

2015 | Zysk i S-ka Wydawnictwo

Angielski filozof, pisarz i krytyk społeczny, specjalizujący się w estetyce i filozofii politycznej. Autor ponad 50 książek, w tym „The Meaning of Conservatism” i „The Aesthetics of Music”. Założyciel i redaktor naczelny „The Salisbury Review”. Zajmował stanowiska w Birkbeck College, Boston University i University of Buckingham.

English philosopher, writer, and social critic specializing in aesthetics and political philosophy. Authored over 50 books, including 'The Meaning of Conservatism' and 'The Aesthetics of Music'. Founding editor of The Salisbury Review. Held positions at Birkbeck College, Boston University, and University of Buckingham.

University of Buckingham

Literatura uzupełniająca

Książki

Autorzy przywoływani w artykule:

[1] "The Aesthetics of Music"

Roger Scruton

1997 | Oxford University Press

[2] "The Face of God: The Gifford Lectures"

Roger Scruton

2012 | Bloomsbury

Literatura pokrewna (Google Scholar):

[3] "The Selfish Gene"

Richard Dawkins

1976 | Oxford University Press

[4] "Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité"

Emmanuel Levinas

1961 | Martinus Nijhoff

Google Scholar

[5] "Toward a Psychology of Being"

Abraham Maslow

1962 | Van Nostrand

[6] "The Waste Land and Other Poems"

T.S. Eliot

1922 | Boni & Liveright

Google Scholar

Artykuły naukowe

Autorzy przywoływani:

[1] **"The dialectic of sacrum and profanum: reflections on the limits of reason"**

PG Gilbert

2004 | Revue théologique de Louvain

Google Scholar

[2] **"La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl"**

Emmanuel Levinas

1930

[3] **"Le Temps et l'Autre"**

Emmanuel Levinas

1947

[4] **"Between the Sacrum and Profanum. Geographical Determinants of Development of the Sacral Landscape and Religious Tourism Space in Areas of High Cultural and Religious Transformations (Western Pomerania, NW Poland)"**

T. Duda

2018

Google Scholar

[5] **"A threshold model of choice behaviour"**

Richard Dawkins

1969 | Animal Behaviour

[6] **"Arms races between and within species"**

Richard Dawkins, J.R. Krebs

1979 | Proceedings of The Royal Society B: Biological Sciences

[7] **"The Experience of Transcendence: An Investigation of Different Triggers"**

K. V. Vossler, T. Taranko

2017 | Journal of Religion and Health

[8] **"Sacred and profane: Durkheim revisited"**

W Watts Miller

2015 | Anthropological Notebooks

Google Scholar

[9] **"A Theory of Human Motivation"**

A.H. Maslow

1943 | Psychological Review

Google Scholar

[10] **"The profanation of the dead body: a historical approach"**

E Borgna

2017 | Medicine, Science and the Law

Google Scholar

[11] **"Sacred Profanity: Religious Blasphemy as Symbolic Protest"**

S. Hoeck

2016 | Sociology of Religion

[12] **"Tradition and the Individual Talent"**

T.S. Eliot

1919

[13] **"Sacrum Profanum: Between the Sacred and the Secular in Music"**

various authors

2018 | Cambridge Scholars Publishing

[14] **"Émile Durkheim, « Communauté et société selon Tönnies. »"**

Émile Durkheim

1889

Google Scholar

[15] **"Durkheim, Émile: On Sacred and Profane Worlds"**

Leeda Copley, others

2024

Google Scholar

[16] **"Ahimsa: Its theory and practice in Gandhism"**

Mahatma Gandhi

Google Scholar

[17] **"The Law and the Lawyers"**

Mahatma Gandhi

[18] **"Transhumanism, Human Moral Enhancement, and Virtues"**

Vojko Strahovnik, Mateja Centa Strahovnik

2024 | Religions

Google Scholar

[19] **"The Human Condition After Auschwitz: a Jewish Testimony a Generation After"**

Emil Fackenheim

1971

Google Scholar

Artykuły pokrewne (Google Scholar):

[20] **"Roger Scruton and Mark Dooley, Conversations with Roger Scruton"**

Roger Scruton

2017 | Society

APA ONE Publishing System

Fundacja Dobre Państwo © 2026

Article ID: 3a32b5eb-b463-40d0-9661-c9809134d51f