

JOANNA BARCIK

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydział Filozoficzny, Katedra Filozofii Religii
<https://orcid.org/0000-0002-2139-2096>

ZBYSZEK DYMARSKI

Uniwersytet Gdański
Instytut Badań nad Kulturą
<https://orcid.org/000-0002-3637-2661>
<https://doi.org/10.26881/kg.2026.1.12>

„Karto-Teka Gdańska”, nr 1(18)/2026, s. 7–22
<http://karto-teka.ptft.pl/>



OBJAWIENIE I OSOBA, CZYLI O AKTYWNOŚCI I PASYWNOŚCI

„Wszelka komunikacja ze strony Boga nosi znak ostatecznej niekomunikowalności. W tym sensie jest prawdziwe to, że objawienie w pełni odsłania jedynie relację między Bogiem a człowiekiem, nawet gdy objawienie o tej relacji musi być przede wszystkim o Tym, który dał mu początek. Nic nie może objawić Boga całkowicie takim, jakim jest On w sobie” pisał Louis Dupré. Jego zdaniem nawet w objawieniu Bóg nie wyraża się w pełni. Zawsze pozostaje jakaś nieprzenikniona ciemność boskiej tajemnicy¹. Tę kwestię rozważał też Mircea Eliade. Przyglądając się kulturom archaicznym stwierdził, że często dziwny się, jak to się dzieje, że Nieskończone objawia się w skończonych przedmiotach (drzewie, kamieniu, źródle)². Ale w pierwszym rzędzie powinien nas zastanawiać fakt, że to, co transcendentne w ogóle się objawia. Jak Absolutnie Inne wkracza w nasz skończony świat i daje się jakoś spotkać? Według Maxa Schelera Bóg, jeśli ma w ogóle

zostać przez człowieka poznany, sam musi dać się poznać³. Wskazuje to na jakiś rodzaj bierności w postawie religijnej.

Człowiek religijny (w szczególności dotyczy to uczestników tradycji prorockich) doświadcza jakiegoś „zagadnienia”, jeśli nie nawet, jak mówi Paul Tillich, „pochwyceńnięcia przez Nieuwarunkowane”⁴. Chyba najbardziej przejmująco ujmuje to Abraham Joshua Heschel mówiąc o poszukiwaniu człowieka przez Boga: „Wiara nie jest wytworem poszukiwania i próby, lecz odpowiedzią na wyzwanie, którego nikt nie może bezustannie ignorować. (...) Filozofia zaczyna się od ludzkiego pytania; religia zaczyna się od boskiego pytania i ludzkiej odpowiedzi”⁵. Przywołujemy tu słowa filozofa żydowskiego, a więc należącego do tradycji ujmującej Absolut w sposób personalistyczny. Wydaje się jednak, że opis podobnego doświadczenia możemy znaleźć u Platona. Czytamy w *Uczcie*: „Ten,

³ Zob. Maks Scheler, *Problemy religii*, tłum. Adam Węgrzecki, Kraków 1995, s. 218.

⁴ Zob. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, tłum. Juliusz Zychowicz, Kraków 1994, s. 29.

⁵ A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, tłum. K. Wojtkowska-Lipska, Kraków 2001, s. 69.

¹ L. Dupré, *Inny wymiar. Filozofia religii*, tłum. S. Lewandowska, Kraków 1991, s. 224.

² Zob. M. Eliade, *Sacrum i profanum*, tłum. Robert Reszke, Warszawa 1999, s. 7–9.

kto aż dotąd zaszedł w szkole Erosa, kolejne stopnie piękna prawdziwie oglądając, ten już do końca drogi miłości dobiega. I nagle mu się cud odsłania; piękno samo w sobie, ono samo w swojej istocie. Otwiera się przed nim to, do czego szły wszystkie jego trudy poprzednie; on ogląda piękno wieczne, które nie powstaje i nie ginie, i nie rozwija się ani nie wędnie, ani nie jest z jednej strony piękne, a z drugiej szpetne, ani raz tylko takie, a drugi raz odmienne, ani takie w porównaniu z czymkolwiek, a z czym innym inne, ani też dla jednego piękne, a dla drugiego szpetne”⁶. Z podobną pasywnością spotykamy się także u Plotyna – aby droga w górę w ogóle się dokonała, dusza musi zostać poruszona przez łaskę, musi nastąpić wydarzenie opromienienia przez Jednię⁷. W *Hymnie o perle*, tekście należącym do tradycji gnostycznej, czytamy, że posłaniec w pewnym momencie zapada w odrętwienie i zostaje wyrwany ze snu za sprawą listu, który „stał się mową”⁸. List nie tylko budzi wysłannika swoim głosem, ale zamienia się w światło i prowadzi go do domu Ojca. Jerzy Prokopiuk z kolei tak opisuje gnostyczny proces poznania: „Poznanie-doświadczenie gnostyczne otrzymuje człowiek w formie objawienia (spontanicznie, kiedy inicjatywa zdaje się wychodzić od Bóstwa lub jakiejś innej istoty duchowej) – wtedy jest to poznanie apokaliptyczne (*apokalypsis* = objawienie) – lub oświecenia czy wtajemniczenia, kiedy to człowiek zdaje się sam inicjować proces

samoprzemiany już to na poziomie swej jaźni („wyższego ja”), już to na mocy decyzji swego *ego*. Ten proces samoprzemiany – w toku owych „treningów” psychomoralnych ćwiczeń i medytacji – ma uczynić zeń właściwy „instrument poznawczy” i umożliwić mu uzyskanie objawienia”⁹.

Z drugiej strony ci sami myśliciele podkreślają, że bierność nie oznacza w żadnym wypadku lenistwa, że do doświadczenia religijnego można, a nawet trzeba należycie się przygotować. Istnieją na to różnorodne sposoby: medytacja, modlitwa, działania kultowe, wypełnianie dobrych uczynków, poddanie się surowej dyscyplinie. Max Scheler jest nawet przekonany, że właściwe przygotowanie, także (a może przede wszystkim) w sferze moralnej, umożliwia poznanie Boga, poszerza pole tego poznania. Samo to odsłonięcie jednak przestaje być już zależne od podmiotu religijnego. Píše Louis Dupré w swoich konferencjach dotyczących mistyki chrześcijańskiej: „Religia objawienia zachęca duchowego pielgrzyma, aby poświęcił swą własną perspektywę i podążył za Absolutem w Jego objawieniu. W tej drugiej, bardziej fundamentalnej negacji najpierw w pełni uznaje on swoje wysiłki, nawet swoje wzniesienie ku Absolutowi, za w istotny sposób nieadekwatne. Żaden duchowy wysiłek nie doprowadza mnie do celu, jeśli nie zostaną doń doprowadzony przez łaskę”¹⁰.

Czy to jednak oznacza, że aktywność człowieka w doświadczeniu religijnym wyczerpuje się na etapie podprowadzającym

⁶ Platon, *Uczta*, 210E – 211D, tłum. W. Witwicki, Kęty 2008, s. 76–77.

⁷ Zob. Plotyn, *Enneady VI*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 2003.

⁸ *Hymn o Perle*, tłum. Cz. Miłosz, Kraków 1983, s. 8.

⁹ J. Prokopiuk, *Gnoza i gnostycyzm cz. I*, http://www.gnosis.art.pl/prokopiuk_gnoza_i_gnostycyzm01.htm [dostęp: 24.06.2026].

¹⁰ L. Dupré, *Głębsze życie*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1994, s. 46–47.

pod próg tego doświadczenia? Próbując odpowiedzieć na to pytanie, ograniczmy się to tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej, dla której podstawowym źródłem objawienia jest słowo i przyjrzymy się relacji pomiędzy mistykiem a autorytetem religijnym utrwalonym w świętych pismach tak, jak opisuje ją badacz mistyki żydowskiej Gershom Scholem.

Scholem jest przekonany, że mistyk w spotkaniu ze świętym tekstem tradycji poddaje go gruntownej reinterpretacji, w której nie tylko zostają odkryte jego całkowicie nowe, niezauważalne dotąd wymiary, ale nierzadko również tekst ten zmienia swoje pierwotne znaczenie: „twarde, poniekąd jednoznaczne, nie dające się dwojako tłumaczyć słowo objawienia zostaje wypełnione n i e s k o ń c z o n y m sensem”¹¹. Takie podejście jest niewątpliwie wyrazem pewnego twórczego niepokoju cechującego mistyka, a zarazem niezadowolenia z dosłownego sensu Świętej Księgi. *Zohar* uczy: „z ducha przekłętego jest ten, dla którego treść Pisma ma jedynie sens literalny”¹². Dlatego też mistyk „schodzi w głąb” Pisma, aby odkryć jego prawdziwy, to jest ukryty sens.

W związku z takim stanowiskiem pozostaje opowiadanie ukształtowane przez kabałę luriańską, mówiące o tym, że każde słowo Tory objawionej Mojżeszowi na Synaju ma sześćset tysięcy twarzy, gdyż taka była liczba Izraelitów stojących pod tą górą¹³.

Każda z twarzy zwrócona jest tylko do jednego z nich i tylko jemu pozwala się dostrzec i rozszyfrować. Jest to metaforyczne stwierdzenie faktu, iż każdy człowiek ma własną, indywidualną możliwość dostępu do objawienia, ale zarazem nikt nie jest w stanie samodzielnie wyczerpać nieskończonego sensu Tory, gdyż jest mu objawiony tylko jeden jego aspekt. „Jak myśl boska różni się od ludzkiej swą nieskończoną głębią, tak też żadna z poszczególnych wykładni Tory nie jest zdolna ująć jej żywej pełni”¹⁴.

Scholem zauważa, że ambiwalentny stosunek do Pisma ma swoje źródło w podwójnej postawie mistyka: konserwatywnej, a zarazem rewolucyjnej. Z jednej strony czuje się on zmuszony do przyjęcia autorytetu Pisma w jego brzmieniu historycznym, z drugiej niezadowolenie z jego dosłownego znaczenia każe mu szukać w nim głębszych warstw. W tych poszukiwaniach nierzadko dochodzi do zignorowania znaczenia utrwalonego przez tradycję na rzecz własnej interpretacji lub traktowania go jako uwarunkowanego czasowo. Ich motorem jest oczywiście pragnienie ożywienia tradycji poprzez odnowienie osobistej relacji z objawieniem. Aby było to możliwe, konieczne jest uznanie, iż „źródło objawienia nigdy nie przestaje tryskać”¹⁵. Tylko wówczas bowiem głos objawienia rozbrzmiewający nieprzerwanie może być słyszany aktualnie przez każdego człowieka. Skoro więc każdy słyszy słowo Boże skierowane do niego bezpośrednio i indywidualnie, musi być ono

¹¹ G. Scholem, *Autorytet religijny a mistyka*, [w:] *Kabała i jej symbolika*, tłum. R. Wojnakowski, Kraków 1996, s. 17.

¹² *Zohar*, III 149b, cyt. za: G. Casaril, *Rabbi Siméon bar Yochai et la Cabbale*, Bourges 1961, s. 8.

¹³ W innej, wcześniejszej wersji mówi o liczbie 70. Jest to tradycyjna liczba narodów zamieszkujących ziemię, symbolizująca zarazem nieskończoność. (G. Scholem, *Sens Tory*

w mistyce żydowskiej, [w:] *Kabała...*, dz. cyt., s. 72.)

¹⁴ G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, tłum. Ireneusz Kania, Warszawa 1997, s. 39.

¹⁵ G. Scholem, *Objawienie i tradycja jako kategorie religijne w judaizmie*, w: tegoż, *Judaizm. Parę głównych pojęć*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1991, s. 108.

nieskończone lub też, jak pisze Scholem, brzemienne nieskończonym znaczeniem.

Żydowski mistyka posuwają się w tym przekonaniu jeszcze dalej niż średniowieczni rabini – twórcy Talmudu, którzy uważali, że objawienie zawiera w sobie komentarz jako święty przekaz o jego sensie¹⁶. Zdaniem Scholema wyciągają oni z tego talmudycznego ujęcia objawienia i tradycji jako kategorii religijnych ostateczne konsekwencje. Uznają, iż absolutne słowo Boga, zawierające w sobie samą Jego istotę, samo w sobie musi być jeszcze pozbawione znaczenia: „słowo to oznajmia siebie pierwotnie w swojej nieskończonej pełni, ale oznajmienie to jest niezrozumiałe! Nie jest ono komunikatem służącym porozumieniu. Dopiero jako zapośredniczone, oznajmienie takie, które właściwie było tylko wyrazem istoty, jest również komunikatem”¹⁷. Mamy tutaj do czynienia ze specyficznym rozumieniem objawienia przez mistyków. O wiele ważniejszy niż „znaczenie” czy „komunikat”, które mogłyby stanowić treść Bożego objawienia, jest dla nich sam fakt, że Bóg wyraża samego siebie, nawet jeśli to wyrażanie znajduje się całkowicie poza sferą ludzkiego poznania. Z takiego punktu widzenia Tora jest absolutem poprzedzającym wszelkie fazy ludzkiej interpretacji.

Jeśli więc objawienie jest rzeczywiście czymś absolutnym, nadającym znaczenie, lecz samo go pozbawionym, to dopiero w ciągłym odniesieniu do czasu, w tradycji, tłumaczy się ono i przejawia swój nieskończony sens, którego nie sposób zamknąć

w jednorazowym akcie objawienia. Z wyżej zacytowanego fragmentu wynika również to, iż tekst, jaki zawiera Tora, obdarzony znaczeniem, stanowi już pewne zapośredniczenie objawienia, poprzez które ukazują się niepojęte Słowo Absolutne.

To przekonanie prowadzi kabalistów do zreinterpretowania tradycyjnej teorii dwóch Tor: ustnej (komentarzy) i pisanej (tekstu utrwalonego w Pięcioksięgu). Rabini uważali, że cała treść ustnej Tory, wypracowana przez uczonych w Piśmie, ma to samo źródło, co Tora pisana, a zatem właściwie była znana zawsze, ponieważ Mojżesz otrzymał obydwie na Synaju. Tora ustna stanowi dodatkowo niezbędne uzupełnienie i konkretyzację Tory pisanej, a więc całość Prawa obejmuje obydwie te warstwy. W takim rozumieniu komentarz (tradycja) staje się elementem objawienia. „Przyczynę, jak każde pokolenie wnosi do tradycji, jest rzutowany wstecz, w odwieczną teraźniejszość objawienia na Synaju”¹⁸.

W ten sposób mistyka, dla którego „dosłownym sensem Tory jest ciemność, a sensem misteryjnym „zohar” rozbłyskujący w każdej linijce Pisma”¹⁹, jeśli tylko podda się jej odpowiedniej interpretacji, wciąż trwa w potencjalnym napięciu z autorytetem utrwalonym w Księdze, dla którego dewaluacja dosłownego jej znaczenia może okazać się destrukcyjna.

Scholem uważa, iż taki stosunek mistyka do Pisma właściwy jest nie tylko Kabale. Przytacza przykład świętego Pawła, którego uważa za najwybitniejszego rewolucyjnego mistyka żydowskiego. Zdaniem Scholema

¹⁶ Tamże, s. 95.

¹⁷ Tamże, s. 103.

¹⁸ Tamże, s. 96.

¹⁹ Tamże, s. 73.

doświadczenie Pawła, nie dające się pogodzić z dawnym sensem Pisma, prowadzi do takiej zupełnie nowej jego interpretacji, która w rezultacie kończy się rozsadzeniem ram tradycyjnego autorytetu. To zderzenie owocuje w dodatku nie tylko zniszczeniem starego autorytetu, ale także ustanowieniem nowego. „Nowy autorytet, który powstaje, i któremu nawet listy apostołskie służą jako tekst, ma naturę rewolucyjną. Zrywa on z autorytetem stworzonym przez judaizm, ponieważ znalazł nowe źródło, niemniej zachowuje w dalszym ciągu część obrazowości dawnego autorytetu, który przeniósł się obecnie w wymiar czysto duchowy”²⁰.

Z jednej strony zatem mistyk przyjmuje tekst tradycyjny i, co więcej, odnajduje w nim swoje doświadczenie, z drugiej jego twórcze podejście do owego tekstu stanowi zawsze ryzyko takiej jego interpretacji, która nie będzie się już mieścić w ramach tradycji.

To, co pisze Scholem o stosunku mistyka do świętego tekstu, zgadza się z intuicjami Paula Ricoeura, który zestawiając ze sobą dwa typy objawień (manifestację i proklamację) stwierdza: „Przez hermeneutykę mowy religijnej (...) pojmuję nieustannie odnawianą aktywność interpretacyjną, dzięki której jakaś grupa lub jednostka przyswajają sobie sens słyszanych mów i odczytywanych pism uzasadniających ich zbiorową i indywidualną egzystencję”²¹. W opozycji do hermeneutyki powiadamy cechującej religie wywodzące

się z pnia biblijnego, Ricoeur stawia inny typ objawienia charakterystyczny przede wszystkim dla tradycji archaicznych: fenomenologię *sacrum*²². Ostatecznie kończy jednak swój tekst stwierdzeniem, że omówione w nim typy objawienia nie występują w stanie czystym: „Nie istniałaby hermeneutika, gdyby powiadamy nie istniało. Nie byłoby jednak powiadamy, gdyby samo słowo nie było potęgą, gdyby więc nie miało mocy roztoczenia samego nowego bytu, które zapowiada”²³. Oznaczałoby to, że tradycje profetyczne nie zrywają tak radykalnie z symboliką kosmiczną, jak mogłoby się to wydawać.

Wspomniany wcześniej Mircea Eliade twierdził, że w religiach archaicznych prawie każdy przedmiot może zostać *zsakralizowany*, może być myślany jako *hierofania*, czyli objawienie tego, co inne²⁴. W judaizmie Bóg objawia się przede wszystkim poprzez słowo Tory. W chrześcijaństwie natomiast *hierofania* dokonuje się w Objawicielu, Słowie, które stało się ciałem. Nawet jeśli w religii chrześcijańskiej *sakralność* rozciąga się na wiele faktów i rzeczy, zawsze jest odniesiona do osoby Jezusa Chrystusa, źródła wszelkiej *sakralności*.

Ale doświadczenie Jezusa nie dokonuje się w próżni. Kształtowane jest przez tradycję żydowską, w której Jezus się wychowuje. To dzięki Biblii hebrajskiej Jezus może rozpoznać i nazwać swoje doświadczenie, określając je w terminach zaczerpniętych z tradycji Izraela. Objawienie Chrystusa

²⁰ G. Scholem, *Autorytet...*, dz. cyt., s. 20.

²¹ P. Ricoeur, *Objawienie a powiadamy*, tłum. Jakub Godzimirski, w: tegoż, *Egzystencja i hermeneutika. Rozprawy o metodzie*, wielu tłumaczy, Warszawa 1985, s. 357.

²² Zob. Z. Dymarski, *Gdzie jest sacrum?* [w:] „Sensus Historiae” 2017, nr 3, s. 51–68.

²³ P. Ricoeur, *Objawienie...*, dz. cyt., s. 37.

²⁴ Zob. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowski, Łódź 1993.

odnosi się również do Pisma w taki sposób, że tworzy z niego znak.

Tą zarysowaną przez Jezusa drogą będą mogli pójść jego uczniowie, którzy dokonują syntezy historii Jezusa i świętych tekstów. W świetle tej syntezy będą mogli zinterpretować swoje własne doświadczenia. Tym sposobem tradycja nie tylko zostaje odczytana na nowo (kluczem do niej staje się osoba Jezusa), ale również wzbogacona kolejnymi świadectwami: świadectwem samego Jezusa, jak również świadectwami uczniów. Również na tej płaszczyźnie wiara prezentuje się nam jako tyleż receptywna, co twórcza: „przyjmuje, jednak wartościując, otrzymuje, ale nadając strukturę, słucha rozumiejąc” pisze fenomenolog francuski Henry Duméry, badający doświadczenie chrześcijańskie²⁵.

Tradycja w tym ujęciu pełni rolę szczególnego tła, z którego wydobywane są sensy poszczególnych wydarzeń, a także sens Pisma, które się z niej rodzi. Święty tekst może przemówić do czytelnika dzięki temu, że ten został już wcześniej przygotowany przez tradycję. Tradycja jest czymś, co zastajemy, ale nie czymś martwym. To żywa, nieustannie narastająca rzeczywistość, która nie tylko umożliwia interpretację, ale i sama jest interpretowana. Wchodzi w korelację z osobistymi doświadczeniami, „kieruje” nimi, dookreśla je, umożliwia ich wyrażanie w języku, a także sama daje się przez nie wzbogacać. W świetle tradycji rozumiemy wydarzenia, które ze swej strony ją pogłębiają.

A jednocześnie tradycja jest nie tylko „autorką” Pisma, lecz także jego interpretatorką. Możemy rozumieć Pismo na tyle,

na ile jesteśmy już uformowani przez tradycję, na tyle, na ile żyjemy w jej żywiole i dajemy się jej przenikać. To ona daje klucz do interpretacji Pisma, które nie żyje przecież w całkowitej izolacji, nie jest również „samowystarczalne”. Nie wystarczy dać Ewangelię do przeczytania, trzeba ją wytłumaczyć, przystosować, skomentować, aby uczynić żywą. Tekst nie działa automatycznie. To dzięki tradycji ustnej możemy rozpoznać w tekście Pisma nasze własne doświadczenia. Tę funkcję można byłoby nazwać „pośredniczącą” między świadomością religijną a tekstem. Polegałaby ona nie tylko na udostępnianiu objawienia zamkniętego w tekście i jego konkretyzacji, ale także na wypełnianiu go żywym doświadczeniem wspólnoty.

Z kolei Pismo umożliwia tradycji wkroczenie na zupełnie nowe szlaki, bez obawy utracenia czegoś istotnego. Stanowi dla niej gwarancję trwałości, stałości, zapobiega rozmyciu się sensów.

Nathan Söderblom określał judaizm i chrześcijaństwo mianem „religii objawienia”. Trafność tego określenia nie zasadza się jedynie na przekonaniu, że Bóg przemówił do człowieka. Równie ważne jest to, że objawione słowo nie kończy swojej historii wraz z jego wypowiedzeniem ani zapisaniem. Staje się ono początkiem dziejów swojej obecności – dziejów odczytań, komentarzy, przekładów, sporów, dzieł sztuki i literatury, w których kolejne pokolenia próbują na nowo usłyszeć i zrozumieć to samo objawienie. Tę właśnie historię obecności objawionego słowa ukazują teksty zgromadzone w niniejszym tomie.

Rozpoczynamy go artykułem Łukasza Niesiołowskiego-Spanò, który proponuje

²⁵ H. Duméry, *Philosophie de la religion. Essais sur la signification du christianisme. II Catégorie de foi*. Paris 1957, s. 126.

czytelnikowi Biblii spojrzenie na księgi biblijne jako odpowiedź na społeczne, religijne i polityczne spory epoki, w jakiej powstawały. Wojciech Gajewski stawia pytanie o rolę kobiet w pierwszych wspólnotach chrześcijańskich, zauważając, że dopiero późniejsza instytucjonalizacja Kościoła doprowadziła do ograniczenia pełnionych przez nie funkcji.

Jak zostało tu już powiedziane, interpretacja Biblii nigdy nie dokonuje się w próżni. Kalina Wojciechowska ukazuje, jak współczesne hermeneutyki feministyczne i kontekstualne odczytują tekst biblijny z perspektywy doświadczeń wykluczenia, cierpienia i marginalizacji. Postacie takie jak Anna i Hagar stają się nie w nich tylko bohaterkami biblijnych opowieści, lecz także kluczami do nowych sposobów rozumienia Pisma Świętego.

Kwestię tego, jak biblijne słowo, przeniesione do literatury, zachowuje zdolność interpretowania ludzkiego doświadczenia i nadawania mu nowej głębi, podejmują Edward Jakiel, Elżbieta Mikiciuk i Jakub Antosz-Rekucki. Dzięki analizom cytatów z *Księgi Hioba* w *Dziejach grzechu* Stefana Żeromskiego (dokonanym przez Edwarda

Jakiela) mamy okazję zobaczyć, że nie pełnią one wyłącznie funkcji ozdobnika, lecz współtworzą sens powieści. Dla Gustawa Herlinga-Grudzińskiego figura Abrahama jest okazją do refleksji nad ludzkim doświadczeniem wiary i moralnego wyboru (Elżbieta Mikiciuk). Z kolei Jakub Antosz-Rekucki pokazuje, jak utwór Boba Dylana *All Along the Watchtower* twórczo podejmuje biblijny motyw strażnika i wieży strażniczej, obecny w księgach prorockich i Apokalipsie św. Jana. Dzięki temu piosenka noblisty okazuje się nie tylko literackim dialogiem z Biblią, lecz także świadectwem żywotności prorockiej wyobraźni.

Objawienie, w tym wypadku objawienie biblijne, nie jest rzeczywistością skończoną, zabytkiem przeszłości. Stanowi raczej inspirację i źródło wciąż nowych odczytań, nowych pytań i nowych odpowiedzi. Dlatego Biblia pozostaje księgą, do której kolejne pokolenia nieustannie powracają – nie tylko po to, by lepiej zrozumieć przeszłość, lecz także po to, by na nowo odczytać własne doświadczenie i świat, w którym żyją. Każde takie odczytanie możemy uznać za próbę odpowiedzi na słowo, które nie przestaje człowieka zagadywać.

Abstrakt

W artykule, którego celem jest wprowadzenie w tematykę numeru, autorzy przyglądają się aktywności i pasywności człowieka religijnego wobec fenomenu objawienia. Jako że główną bohaterką numeru jest Biblia, punkt odniesienia stanowi tradycja żydowska i chrześcijańska. W niech to objawienie, traktowane jest jako proces dokonujący się we wzajemnym oddziaływaniu pomiędzy osobistym doświadczeniem, przekazem utrwalonym w Piśmie i żywą tradycją. Natrafiamy tu na podstawowy paradoks

życia religijnego, najmocniej uwyraźniony w tradycjach profetycznych, który można ująć następująco: w jaki sposób wszechobejmujące, nieskończone Słowo Boga, daje się zamknąć w skończonych słowach ludzkich? Mistycy żydowscy odpowiadają na to pytanie radykalnie, twierdząc, że choć samo jest ono pozbawione znaczenia, jednak niesie w sobie nieskończone możliwości interpretacji.

Słowa kluczowe: objawienie, tradycja, doświadczenie religijne, Biblia, święte pisma

Bibliografia

- Casari Guy, *Rabbi Siméon bar Yochai et la Cabbale*, Éditions du Seuil, Bourges 1961.
- Duméry Henry, *Philosophie de la religion. Essais sur la signification du christianisme. II Catégorie de foi*, Presses Universitaire de France, Paris 1957.
- Dupré Louis, *Inny wymiar. Filozofia religii*, tłum. Sabina Lewandowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1991.
- Dupré Louis, *Głębsze życie*, tłum. Maria Tarnowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994.
- Dymarski Zbyszek, *Gdzie jest sacrum?* [w:] „Sensus Historiae” 2017, nr 3, s. 51–68.
- Eliade Mircea, *Sacrum i profanum*, tłum. Robert Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.
- Eliade Mircea, *Traktat o historii religii*, tłum. Jan Wierusz-Kowalski, Wydawnictwo OPUS, Łódź 1993.
- Heschel Abraham Joshua, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, tłum. Katarzyna Wojtkowska-Lipska, Wydawnictwo Znak, Kraków 2001.
- Platon, *Uczta*, tłum. Władysław Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2008.
- Plotyn, *Enneady VI*, tłum. Adam Krokiewicz, Wydawnictwo Akme, Warszawa 2003.
- Hymn o Perle*, tłum. Czesław Miłosz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1983.
- Prokopiuk Jerzy, *Gnoza i gnostycyzm cz. I*, http://www.gnosis.art.pl/prokopiuk_gnoza_i_gnostycyzm01.htm [dostęp: 24.06.2026]).
- Ricoeur Paul, *Objawianie a powiadamianie*, tłum. Jakub Godzimirski, w: tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1985, s. 357–381.
- Scheler Max, *Problemy religii*, tłum. Adam Węgrzecki, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995.
- Scholem Gershom, *Kabała i jej symbolika*, tłum. Ryszard Wojnakowski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996.
- Scholem Gershom, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, tłum. Ireneusz Kania, Czytelnik, Warszawa 1997.

Scholem Gershom, *Judaizm. Parę głównych pojęć*, tłum. Juliusz Zychowicz, inter esse, Kraków 1991.

Tillich Paul, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, tłum. Juliusz Zychowicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994.

JOANNA BARCIK: filozofka religii, wykładowczyni w Katedrze Filozofii Boga i Religii Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

W kręgu jej zainteresowań znajduje się francuska filozofia refleksji, teologia feministyczna, możliwość myślenia o Bogu po Auschwitz.

Wydała książkę *Nienazywalne ma wiele imion. Filozofia religii Henry Duméry'ego* (2007).

E-mail: joanna.barcik@upjp2.edu.pl

ZBYSZEK DYMARSKI: adiunkt w Instytucie Badań nad Kulturą Uniwersytetu Gdańskiego. Absolwent Politechniki Gdańskiej, Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie oraz Wyższej Szkoły Komunikacji Społecznej w Gdyni. Prowadzi badania z dziedziny antropologii filozoficznej, filozofii, antropologii religii i antropologii miasta. Kieruje Pracownią Antropologii i Filozofii Miasta Europejskiego. Jest prezesem Pomorskiego Towarzystwa Filozoficzno-Teologicznego oraz zastępcą redaktora naczelnego „Karto-Teki Gdańskiej”. Jest także członkiem zarządu sopockiej Fundacji na Rzecz Badań Interdyscyplinarnych.

Opublikował między innymi: *Dwugłos o złu. Ze studiów nad myślą Józefa i Tischnera i Leszka Kołakowskiego* (2009) oraz [jako redaktor naukowy] *Człowiek i miasto. Gdańszczanie między starą a nową tożsamością* (2017) i *Człowiek i miasto. Gdański inne przestrzenie* (2021), a także *Na drodze (nie)wiedzy. Pisma humanistyczne Adama Synowieckiego* (2024).

E-mail: zbyszek.dymarski@ug.edu.pl