

Sztuka i objawienie w horyzoncie współczesnych badań fenomenologicznych

Andrzej Krawiec

(Uniwersytet Jagielloński, Wydział Filozoficzny)

1. Wprowadzenie

Objawienie religijne jawi się jako Tajemnica, dlaczego więc sztuka, której status, rola i znaczenie nie są ściśle ustalone i trwale wyznaczone, miałyby posiadać zdolność odsłaniania fenomenu *sacrum*, który objawia się nie tylko nadmysłowo, ale i – jak się zdaje – ponadrozumowo? Czy sztuka może dosięgać wymiaru objawienia, a jeśli tak, to czy można tę zdolność sztuki wykazać na drodze badań fenomenologicznych? Czy objawienie jako paradygmatyczny przykład fenomenu przesyconego (*phénomène saturé*), który może jawić się tylko jako paradoks i który przekracza, a nawet przeczy skończonemu doświadczeniu, może podlegać badaniom z perspektywy fenomenologicznej? Czy raczej ma Jean-Luc Marion, mówiąc, że nie wystarczy stwierdzić oczywisty fakt przekraczania skończonego doświadczenia przez objawienie, ale należy ponadto pojąć, w jaki sposób to doświadczenie zostaje przekroczone, a mimo to samo objawienie ostatecznie i doskonale się manifestuje?¹

Samo pojęcie objawienia religijnego jest bardzo pojemne i można je rozmaicie interpretować. W niniejszych analizach, mówiąc o objawieniu religijnym, będziemy mieć na myśli przede wszystkim taki rodzaj doświadczenia, w którym odsłania się sakralny wymiar rzeczywistości – ucieleśniony najpełniej w Tajem-

¹ Zob. J.L. Marion, *Givenness and Revelation*, tłum. S.E. Lewis, Oxford 2016, s. 58–59.

nicy Objawienia Boga w Jezusie Chrystusie – a głównym naszym odwołaniem będzie religia chrześcijańska, która poprzez własny pryzmat próbuje wyjaśniać treści także innych wielkich religii (islam, hinduizmu oraz buddyzmu). Poprzez sztukę będziemy natomiast rozumieć wszelką twórczość artystyczną, a więc bez wykluczania jakiegokolwiek dyscypliny artystycznej, choć w niniejszym artykule zawężymy analizy – z powodu ograniczonego miejsca – do przywołania jedynie ikony oraz dzieła muzycznego.

Dzieło artystyczne prowadzi do różnych, by posłużyć się terminologią Romana Ingardena, konkretyzacji przedmiotów estetycznych. Gdy pytamy o fenomen, który nam się konkretnie jawi (daje), to na uwadze mamy – z jednej strony – perspektywę odbiorcy (konkretnego „ja”), a z drugiej także – a może nawet przede wszystkim – horyzont możliwości jawienia się samego fenomenu. Próbując określić horyzont rozumienia fenomenu przez niego samego, nieuchronnie narażamy się na teoretyczne spekulacje, które być może odrywają się od żywego, konkretnego doświadczenia sztuki i religii, a naszym zadaniem powinno być przecież rozpoznanie faktycznej zdolności (*potentia*) fenomenu do pokierowania naszym jego odbiorem. Sam fenomen nie ma mocy rozumienia samego siebie, lecz wciąż pozostaje pytanie o to, jak prowadzi on odbiorcę ku sobie samemu. Nietrudno dostrzec, że reorientacja perspektywy badawczej z podmiotu konstytuującego sensy fenomenu na rzecz intencjonalności samego fenomenu lokuje się nie tyle w obszarze intencjonalnej fenomenologii transcendentальной Edmunda Husserla, ile raczej w nieintencjonalnej (*non-intentionnelle*) bądź kontrintencjonalnej (*contre-intentionnelle*) fenomenologii Michela Henry'ego² czy Jeana-Luca Marion³. Pytanie o horyzont możliwości jawienia się fenomenu jest jednocześnie pytaniem o horyzont estetyki fenomenologicznej. Możemy bowiem – sztywno kierując się rygorem procedur fenomenologicznych – zredukować jawienie się fenomenu sztuki jedynie do wymiaru zmysłowego oraz jego intencjonalnego noematu albo – przeciwnie – zezwolić donacji (*donation, Gegebenheit*) na odsłonięcie wymiarów nadestetycznych, to znaczy takich, które transcendują kategorie estetyczne, ale nie zrywają całkowicie więzów z samym dziełem, rozumianym jako przedmiot intencjonalny, a nie ontyczny materiał bytowy.

² Zob. M. Henry, *Fenomenologia nie-intencjonalna: zadanie fenomenologii przyszłości*, tłum. J. Migasiński, w: *Fenomenologia francuska. Rozpoznania, interpretacje, rozwinięcia*, red. I. Lorenc, J. Migasiński, Warszawa 2006, s. 436–437.

³ Zob. J.L. Marion, *In Excess. Studies of Saturated Phenomena*, tłum. R. Horner, V. Berraud, New York 2002, s. 109–113.

Gdy więc stwierdzamy, że w przeżyciu dzieła sztuki dochodzi do objawienia sfery *sacrum*, należy zbadać, czy same jakości artystyczne dzieła sztuki zdolne są doprowadzić do konkretyzacji nadestetycznej o nacechowaniu sakralnym (religijnym, teologicznym), czy może objawienie fenomenowi *sacrum* zależy przede wszystkim od faktycznych przekonań religijnych konkretnych odbiorców sztuki. Nie można przy tym z góry wykluczyć, że w jakimś stopniu – choć nie wiemy dokładnie w jakim – oba te komponenty mają wpływ na objawienie fenomenowi *sacrum* poprzez sztukę. Należy także wziąć pod uwagę, że nie tylko sztuka o tematyce sakralnej zdolna jest odsłonić fenomen *sacrum*, ponieważ objawienie tego szczególnego fenomenowi może towarzyszyć również dziełom, których celem – w intencji ich autorów – wcale nie było wywołanie tego typu doświadczenia⁴. Istotnym pytaniem jest też to, czy objawienie jakości metafizycznych, o których pisał Ingarden w rozprawie *O dziele literackim*⁵, lub kategoria fenomenowi przesyconego (*phénomène saturé*), wprowadzona przez Mariona, są tym samym co objawienie fenomenowi *sacrum* czy może czymś istotowo różnym? Analizy domaga się także rozróżnienie na jawienie się jako takie i objawianie się, a w dalszej konsekwencji rozróżnienie na objawienie fenomenologiczne i objawienie religijne.

W pierwszej części artykułu (nie licząc oczywiście wprowadzenia) naszkicuję fenomenologiczny kontekst rozważań nad możliwością objawienia religijnego poprzez sztukę, usytuowanych przede wszystkim wokół myśli Hansa Ursa von Balthasara, Władysława Stróżewskiego, Karola Tarnowskiego oraz Jeana-Luca Mariona. W drugiej części wyznaczę charakterystyczne rysy jawienia się jako takiego oraz objawiania się w horyzoncie fenomenologicznym i religijnym. W trzeciej części przeanalizuję węzłowe problemy metodologiczne badań nad objawieniem religijnym poprzez sztukę oraz przedstawię fenomenologiczne perspektywy badawcze tego złożonego zagadnienia, łączącego estetykę i teologię. W podsumowującej, czwartej części artykułu argumentuję za komplementarnym prowadzeniem badań nad możliwością objawienia poprzez sztukę, które łączą w sobie fenomenologię, estetykę, filozofię religii oraz teologię.

⁴ Zob. W. Stróżewski, *O możliwości „sacrum” w sztuce*, w: tegoż, *Wokół piękna. Szkice z estetyki*, Kraków 2002, s. 227. Jeszcze dosadniej wypowiada się Michel Henry w rozprawie *Zobaczyć niewidzialne*: „U swego źródła każda sztuka jest święta, jej jedyną troską jest to, co nadprzyrodzone” – tenże, *Zobaczyć niewidzialne. O Kandinskim*, tłum. D. Molińska, „Artium Quaestiones” 2011, t. 22, s. 352.

⁵ Zob. R. Ingarden, *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, tłum. M. Turowicz, Warszawa 1988, s. 368–377.

2. Fenomenologiczne rozważania nad religijnym wymiarem sztuki

W horyzoncie badań fenomenologicznych przejście od analizy fenomenu sztuki do analizy fenomenu religijnego wymaga uzasadnienia, ponieważ typowe – to jest husserlowskie – procedury redukcyjne utrzymują jawienie się fenomenu w tych granicach, w jakich fenomen się daje⁶. Oznacza to, że fenomen sztuki – pod rygiem redukcji eidetycznej – nie może być rozpatrywany inaczej niż w sposób estetyczny. Pouczające jednak w tym kontekście jest rozróżnienie Hansa Ursa von Balthasara na teologię estetyczną i estetykę teologiczną. Przypomnijmy, że teologia estetyczna jest zdaniem von Balthasara świeckim i antropomorfizującym sposobem upiększania treści Objawienia Boga, a jej dogmatycznym punktem wyjścia jest wiara w Boga. Inaczej jest w estetyce teologicznej, w której samo dzieło sztuki prowadzi odbiorcę ku doświadczeniu piękna jako transcendentale, a następnie ku kontemplacji Boga⁷. W takiej perspektywie ujawniające się dzięki sztuce piękno, które samo jest odbiciem Boskiej chwały (*Herrlichkeit*), umożliwi widzenie bądź kontemplację (*Schau*) Jego wspaniałości. Ten wektor namysłu od dzieła sztuki ku Objawieniu Boga bliski jest metodologii współczesnej fenomenologii, mimo że fundamentalnym założeniem estetyki teologicznej jest to, aby własne uzasadnienie odnajdywać w teologii i jej metodach, a nie w filozofii⁸.

Pokrewną von Balthasarowi propozycją namysłu nad nadestetycznym wymiarem sztuki na gruncie fenomenologii są rozważania Władysława Stróżewskiego nad fenomenem numinotycznym. Wychodząc od ustaleń Ingardena na temat intencjonalnego przedmiotu estetycznego oraz konkretyzacji estetycznej, a także odwołując się do kategorii *numinosum* Rudolfa Otta⁹, Stróżewski wprowadza kolejny – po konkretyzacji estetycznej – etap w sposobie doświadczenia czy też przeżywania sztuki. Jest nim konkretyzacja numinotyczna, w której objawia się intencjonalny przedmiot numinotyczny. W ten sposób zostaje wyznaczona droga od dzieła sztuki i piękna estetycznego – które uczestniczy w pięknie

⁶ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1975, s. 73.

⁷ Zob. H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, tłum. E. Marzsał, J. Zakrzewski, Kraków 2008, s. 9.

⁸ Zob. tamże, s. 100.

⁹ Zob. R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Wrocław 2002, s. 32–34.

transcendentalnym – do sfery *sacrum*, w której fenomen *numinosum* objawia się jako Tajemnica¹⁰.

Podobne przejście od dzieła sztuki do wymiaru Transcendencji obserwujemy również w poglądach estetycznych Karola Tarnowskiego, który wskazuje na szczególną zdolność sztuki, polegającą na odsłanianiu człowiekowi horyzontu bycia-w-świecie w świetle Transcendencji. Przypomnijmy jednocześnie, że wyróżnionym przez Tarnowskiego Transcendensem jest Bóg, a przekraczaniu sztuki jej własnego wymiaru estetyczności towarzyszy żywioł wolności, a więc otwartości zapytywania i poszukiwania¹¹. Podzielając poglądy Ingardena na temat jakości metafizycznych w sztuce, Tarnowski rozszerzył rozumienie „metafizyczności” o wymiar religijny, a za istotny składnik tego szerszego spektrum jakości metafizycznych uznał doktrynę transcendentalistów, będącą teoretycznym umocowaniem rozważań o „nadwartościach”, przez co pod wieloma względami teoria ta przypomina wykładnię Władysława Stróżewskiego o wartościach nadeestetycznych.

Fenomenologia nie musi jednak – a może wręcz nie powinna – sięgać do scholastycznej metafizyki, aby uzasadniać swoje tezy, które wynikają z jej własnej, by tak rzec, „nieuprzedzonej” metodologii badawczej. Fenomenologiczną próbę wykazania możliwości objawienia jako takiego oraz objawienia religijnego podjął Jean-Luc Marion, starając się nie włączać – a przynajmniej nie włączać przedwcześnie – założeń *metaphysica specialis* do procedur fenomenologicznych. Aby zwięźle zaprezentować myśl Mariona, przytoczmy słowa Stróżewskiego: „Ikona jest sakramentem. A to znaczy, że partycypuje nie tylko w fenomenie czy w idei *sacrum*. Jest nie hierofanią jakiejś abstrakcyjnej treści, ale pewnego rodzaju teofanią, objawieniem czystej świętości Boga, świętości Jego samego albo Jego świętych”¹². Dopowiedzmy, że takie pojmowanie ikony jest nie tylko zbieżne z jej wykładnią jako fenomenu przesyconego (*phénomène saturé*) w fenomenologii donacji Mariona¹³, ale także z teorią ikony prawosławnego teologa i znawcy ikon Pawła Florenskiego¹⁴.

¹⁰ Zob. W. Stróżewski, *O możliwości „sacrum” w sztuce*, dz. cyt., s. 221–230.

¹¹ Zob. K. Tarnowski, *Muzyka, filozofia, transcendencja*, w: tegoż, *Człowiek i transcendencja*, Kraków 2007, s. 20–21.

¹² W. Stróżewski, *O możliwości „sacrum” w sztuce*, dz. cyt., s. 229.

¹³ Zob. J.L. Marion, *Bóg bez bycia*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1996, s. 27–48; tenże, *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*, tłum. W. Starzyński, Warszawa 2007, s. 282–284.

¹⁴ Zob. P. Florenski, *Ikonostas*, tłum. Z. Podgórzec, w: tegoż, *Ikonostas i inne szkice*, Warszawa 1984, s. 96–204.

Do zrozumienia ikony jako fenomenu przesyconego szczególnie istotne wydają się trzy kategorie filozoficzne Jeana-Luca Mariona: kontrdoświadczenie, kontrintencjonalność (względnie odwrócona intencjonalność) i anamorfoza. Kontrdoświadczenie jest doświadczeniem nieprzedmiotowym, a więc *par excellence* fenomenologicznym; otwiera ono dostęp do rzeczywistości niewidzialnej, w tym do rzeczywistości religijnej¹⁵. Kontrintencjonalność z kolei oznacza, że inicjatywa poznawcza nie wychodzi od nas samych, lecz do nas przybywa, ogarnia nas i nami prowadzi¹⁶. Odbierający fenomen „podmiot” (atrybutariusz) przyjmuje intencjonalność fenomenu, stając się tym samym świadkiem i „oddanym” (*adonné*) autodonacji fenomenu, a ponadto, przyjmując donację fenomenu, „oddany” może odpowiedzieć (*respons*) przybywającemu fenomenowi na jego wezwanie¹⁷. W kontrintencjonalnym kontrdoświadczeniu „oddany” nie tylko ustępuje miejsca jawiącemu się fenomenowi, zrzekając się własnych funkcji konstytuowania jego sensów, ale też otrzymuje samego siebie z „sobości” samojawiącego się fenomenu. Fenomen przesycony, który jawi się w nadmiarze naoczności (intuicji, *Anschaung*) względem intencji postrzegania, wywołuje olśnienie (*éblouissement*), przesycając sobą to, co widzialne. To olśnienie jest zarazem oślepieniem, a zdaniem Mariona daje się ono doświadczyć negatywnie jako niemożliwe spostrzeżenie w oślepieniu (*éblouissement*), które przekracza miarę naoczności i jej maksymalną intensywność (wielkość ekstensywną)¹⁸.

Przybywanie fenomenu przesyconego ma strukturę anamorficzną, co Marion opisuje na przykładach dzieł artystycznych. Anamorfoza jest wzniesieniem jawienia się fenomenu z pierwszej formy widzialności do formy widzialności drugiego stopnia, która transcenduje percepcyjne lub inteligibilne ukazywanie się fenomenu – ukazywalność pierwszego stopnia przechodzi w zjawialność dru-

¹⁵ Zob. J.L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 262–263.

¹⁶ Zob. tamże, s. 320–321.

¹⁷ Zob. tamże, s. 321–324.

¹⁸ „Ponieważ fenomen przesycony, z faktu nadmiaru w nim naoczności, nie daje się znieść przez żadne spojrzenie na jego miarę («obiektywnie»), daje się postrzec («subiektywnie») tylko na sposób negatywny w niemożliwym postrzeżeniu – dokładnie w oślepieniu (*éblouissement*)” – tamże, s. 250. Dla porządku przypomnijmy również cechy fenomenu przesyconego, jakie wyróżnia Jean-Luc Marion. Cecha pierwsza fenomenu przesyconego to nieujmowalność według wielkości (ilości). Druga to niemożliwość zniesienia, ścierpienia bądź wytrzymania fenomenu przesyconego według jakości. Kolejna cecha fenomenu przesyconego to absolutność według relacji. Czwarta, ostatnia, cecha fenomenu przesyconego – wynikająca bezpośrednio z cechy poprzedniej i z nią ściśle związana – to niewystępowanie analogii z jakimkolwiek wcześniejszym doświadczeniem już widzianym, zobiektywizowanym i zrozumianym. Zob. tamże, s. 244–259.

giego stopnia¹⁹. Pojęcie ana-**morfozy** oznacza więc, że fenomen pochodzi z głębi własnej „sobości” i przybiera swą właściwą formę na podstawie samego siebie. Ta druga forma widzialności przybywa „skądinąd”, lecz to „skądinąd” nie jest wobec fenomenu czymś zewnętrznym, ale jest jego najbardziej wewnętrzną „sobością”²⁰.

Ważnym przykładem wyłonienia się fenomenu przesyconego podanym przez Jeana-Luca Mariona jest doświadczenie muzyki, w którym pojawienie się widzialności drugiego stopnia przekracza sobą to, co nadeszło w postaci dźwiękowej, czyli w widzialności (a właściwiej – słyszalności) pierwszego stopnia²¹. Muzyka zdaniem Mariona wydarza się i wywiera efekt, który nie jest wytwarzany przez słuchacza ani też nie jest bezpośrednim wynikiem materialnej (dźwiękowej) rzeczywistości dzieła, jest natomiast czystą daną, a więc darem niezależnym od mediatyzujących go dźwięków. W *Będad danym* czytamy:

Muzyczny dar (*offrande*) obdarowuje (*offre*) przede wszystkim samym ruchem swego nadejścia – ofiarowuje (*offre*) efekt samego swego podarowania (*offrande*) bez dźwięków lub ponad dźwiękami, które wzbudza²².

Dzieło muzyczne nie redukuje się do rzeczywistości dźwiękowej, lecz w kontrintencjonalnym kontrdoświadczeniu i w wyniku anamorfozy objawia się nieprzedmiotowo jako czysty fenomen. Tym samym jawienie się w drugiej formie widzialności jest niewidzialnym zjawianiem się fenomenu, kiedy to – mówiąc nieco inaczej, choć z tą samą precyzją – fenomen ukazuje się jako niewidzialny (*invu*).

Paradygmatycznym przykładem kontrintencjonalnego objawienia fenomenu przesyconego – nazywanego przez Mariona także „paradoksem” – jest jednak ikona, która nie tylko otwiera możliwość teofanii, ale także stanowi wzorcowy przykład możliwości objawienia fenomenu niewidzialnego w kontrdoświadczeniu²³.

¹⁹ Zob. tamże, s. 152–154, 209–211.

²⁰ Zob. tamże, s. 152, 154.

²¹ Zob. tamże, s. 263–264.

²² Tamże, s. 264.

²³ Więcej na temat znaczenia i roli sztuki oraz artysty w fenomenologii Jeana-Luca Mariona zob. Ch.M. Gschwandtner, *Degrees of Givenness. On Saturation in Jean-Luc Marion*, Bloomington–Indianapolis 2014, s. 51–77.

3. Jawienie się i objawianie fenomenu

Rozpatrując filozoficzne ujęcia fenomenalizacji fenomenu, poczynając od metafizycznej wykładni Immanuela Kanta po współczesne wykładnie fenomenologiczne, należy wyróżnić kilka odmian samego jawienia się i tego, co dzięki niemu się jawi. Według Kanta dwie czyste formy czystej naoczności – to jest czas i przestrzeń – jako naczelné zasady poznania *a priori* wyznaczają horyzont ukazywania się wszelkiego zjawiska (*Erscheinung*)²⁴. Ukazywanie się, obarczone podmiotowymi warunkami poznawczymi, nie może jednak odsłonić niepoznawalnej rzeczy samej w sobie (*Ding an sich*), czyli noumenu. Poznanie może więc dotyczyć, co wielokrotnie podkreślał między innymi Edmund Husserl, jedynie rzeczy samej (*die Sache selbst*), która źródłowo jawi się bądź daje w bezpośrednim doświadczeniu, a nie poprzez pojęciowe lub czysto logiczne spekulacje. Doświadczenie i poznawanie fenomenu nie jest jednak prostym aktem odbierania tego, co się jawi, ponieważ fenomen prezentuje się także poprzez aprezentację (współprezentację, *Appräsentation*), czyli to, co nie jest dane w naoczności aktualnie, lecz jest jedynie współdomniemywane²⁵. Dlatego też jawienie się fenomenu jest wielowymiarowe, a adekwatne ujęcie rzeczy samej (*die Sache selbst*) tworzy idealną granicę możliwości poznania tego, co dane. Martin Heidegger zwracał uwagę, że jawienie dokonuje się jako przejawianie się (*erscheinen*), co w konsekwencji oznacza, że zawsze potencjalnie kryje się coś jeszcze do odsłonięcia w danym fenomenie²⁶. Ta skrywająca się istota jawienia się fenomenu anonsuje bowiem coś, co dopiero wymaga odkrycia.

Ukazywanie się rzeczy samej z siebie to jej samoukazywanie się, samoprezentacja, samojawienie lub autodonacja (*Selbstgegebenheit, autodonation*). Samoukazywanie się fenomenu dokonuje się w horyzoncie postrzegającej świadomości, której zamiarem jest – na tyle, na ile to możliwe – nienarzucanie autodonacji fenomenu określonego sposobu przejawiania się. Wszelkie treści noetyczno-noematyczne przypisywane jawiącemu się fenomenowi powinny więc wpływać z niego samego, a nie z odgórnie przyjętych sposobów jego rozumienia, co oznacza, że pierwotność fenomenu musi poprzedzać, a także ugruntowywać wszelkie jego wtórne interpretacje.

²⁴ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty 2001, s. 73–97.

²⁵ Zob. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie. Wprowadzenie do fenomenologii*, tłum. A. Wajs, Warszawa 2009, s. 178–184.

²⁶ Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2014, s. 36–40.

Objawianie się fenomenowi to jego samoukazywanie się²⁷, nacechowane szczególną pełnią oraz apodyktyczną siłą, której trudno się oprzeć lub wobec której trudno pozostać obojętnym. W pełni jawienia się fenomenowi objawia się coś, co przekracza naoczność, przynosząc nadmiar sensu, który domaga się dookreślenia lub przynajmniej jakiegoś nazwania. Roman Ingarden twierdził, że dzięki jakościom metafizycznym w dziele sztuki odsłaniają się nam głębie i praźródła bytu, do których – dzięki „metafizycznemu” przeżyciu estetycznemu – sami zstępujemy²⁸. To metafizyczne przeżycie estetyczne wydaje się szczytową fazą bądź szczytowym momentem doświadczenia sztuki. Głębokie doświadczenie sztuki, które objawia się jako Tajemnica, przeobraża się niekiedy w poczucie własnej skończoności wobec nieskończoności. Objawienie, które odsłania nam źródło wszelkiego bytu, niekoniecznie musi samo z góry określać, czy my sami do tego źródła przynależymy, czy może jest ono absolutną Transcendencją. Doświadczenie objawienia jest z natury nie tylko tajemnicze, ale i mistyczne, dlatego przypomina dar łaski, który przybywa do nas niezależnie od naszej woli²⁹. Stając się świadkami objawienia, które nie pochodzi od nas samych, poszukujemy zrozumienia tego szczególnego doświadczenia, nadając mu różne nazwy (Absolut, Transcendencja, Bóg). Doświadczenie objawienia jest jednak ostatecznie niewyrażalne i niezastępowalne jakąkolwiek deskrypcją, a ponadto jest na tyle rzadkim doświadczeniem, że *ex definitione* nie może przydarzać się każdemu odbiorcy sztuki.

Biorąc pod uwagę już choćby tylko te wymienione cechy objawienia, postawmy następujące pytania: co decyduje, że dany fenomen odbieramy jako objawienie w sensie religijnym lub – nieco inaczej – co skłania nas do religijnej odpo-

²⁷ W rozprawie *O dziele literackim* Romana Ingardena czytamy: „Słowa «objawianie się» nie należy tu oczywiście rozumieć w tym sensie, w jakim jest stosowane w rozważaniach religijnych lub religijno-filozoficznych. Ma tu ono jedynie oznaczać przeciwieństwo «ukrywania się», «bycia zasłoniętym». Można by tu także, i może adekwatniej, mówić o «samoukazywaniu się», gdyby to wyrażenie nie było zbyt sztuczne” – tenże, *O dziele literackim*, dz. cyt., s. 371, przypis dolny.

²⁸ Zob. tamże, s. 369–370.

²⁹ Warto zauważyć, że w teorii estetycznej Ingardena „łaska” nie ma konotacji religijnych, o czym świadczy następujący fragment, traktujący o budowie dzieła literackiego: „Posiada ona byt heteronomiczny [to znaczy, że dzieło literackie jest tworem bytowo-heteronomicznym – przyp. A.K.] – jak się wydaje – całkowicie bierny, znoszący na sobie bezbrinnie wszelkie nasze operacje, a jednak dzięki swoim konkretyzacji wywołuje głębokie przemiany w naszym życiu, rozszerza je, wynosi ponad płaskość codziennego bytowania, nadaje mu boskiego blasku, jest «niczym», równocześnie jest samo w sobie przedziwnym światem, choć tylko z naszej łaski powstaje i z naszej łaski **jest**” – tamże, s. 458.

wiedzi na fenomen sztuki? Co sprawia, że jawienie się fenomenowi nie jest jedynie pełnią samojawienia się bądź autodonacji fenomenowi, ale ponadto, że staje się ono objawieniem rozumianym na sposób teofaniczny? I przede wszystkim czy z perspektywy fenomenologicznej rozumienie objawienia jako objawienia religijnego jest uprawnione?

Tropem do zrozumienia fenomenu objawienia są analizy Jeana-Luca Mariona poświęcone stopniom naoczności fenomenowi. Marion zwraca bowiem uwagę na wielopoziomowość naoczności, wymieniając na najniższym stopniu fenomeny „zerowe” oraz ubogie w naoczność, które uprzywilejował Immanuel Kant³⁰. Uprzywilejowanie fenomenów „zerowych”, w których pojęcie jest pozbawione naoczności (*casus* praw logiki) oraz ubogich w naoczność, to jest takich, w których pojęcie odpowiada naoczności, jest zdaniem Mariona ograniczeniem autodonacji, a przez to zawężeniem pola fenomenalizacji jedynie do wąskiej grupy fenomenów, uwarunkowanych przez „ja” i do „ja” zredukowanych. W przypadku takich fenomenów jak objawienie należy zapytać o sytuację przeciwną, czyli o fenomeny, których naoczność przekracza nie tylko pojęcie, ale i samo jawienie się (donację)³¹. Zdaniem Mariona należy otworzyć możliwość jawienia się nieuwarunkowanego podmiotowo, w którym fenomen nie będzie „wytwarzany” (konstytuowany) przez postrzegającą świadomość, ale przyjmowany kontrintencjonalnie z intencjonalności samego fenomenu. Przewyciężenie uwarunkowania podmiotowego na rzecz autodonacji fenomenowi samego z siebie jest jednak problematyczne, ponieważ wszystko to, co się jawi, musi jawić się komuś, to jest konkretnej postrzegającej świadomości, a zatem w horyzoncie jakiegoś „ja”. Czy wobec tego propozycja Jeana-Luca Mariona mówiąca o jawieniu się nieuwarunkowanym jest nieuprawniona?³² Odpowiemy na to pytanie na przykładzie doświadczenia dzieła sztuki.

Dzieło sztuki, odrywając się od pierwotnych intencji swego autora, zyskuje z jednej strony status fenomenu czystego, ale z drugiej – potencjalnie zawiera nieskończenie wiele treści naocznościowych, oczekujących na skonkretyzowanie. To, że czyste jawienie się fenomenowi (samoukazywanie się) jest jak ziarno rzucone na określoną glebę (to jest konkretną świadomość), nie oznacza od razu, że fenomen powstał dzięki samej tej glebie, choć jej roli w żadnym wypadku nie

³⁰ Zob. J.L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 252.

³¹ Zob. J.L. Marion, *The Saturated Phenomenon*, tłum. T.A. Carlson, w: *Phenomenology and the 'Theological Turn'*. *French Debate*, New York 2000, s. 196.

³² Zob. tamże, s. 212–213.

można pomniejszać. Im bardziej pozostajemy otwarci na przyjęcie autodonacji fenomenu, a więc im bardziej redukujemy samych siebie, tym bardziej dopuszczamy możliwość objawienia jako takiego oraz szczególnego przypadku tego objawienia, jakim jest objawienie religijne. Ujawnia się tu ze szczególną wyrazistością praca redukcji na rzecz donacji, którą ustala tak zwana ostateczna zasada Mariona: „tyle redukcji, ile donacji”. Dopowiedzmy, że jest to zasada odwracalna, a więc może ona również brzmieć: „tyle donacji, ile redukcji”³³. Redukcja odgrywa bowiem kluczową rolę dla donacji, a jej funkcję Marion opisuje następująco:

Redukcja spełnia funkcję skierowania tego, co widzialne, ku donacji: doprowadza ona widzialność rozproszoną, potencjalną, niejasną czy niepewną [...] do donacji, zgodnie z którą zjawisku przypisuje się określony stopień fenomenalności³⁴.

Pytamy wobec tego: czy każdemu jawieniu się fenomenu możemy dowolnie przypisywać miano Objawienia, a więc – mówiąc tym razem fenomenologicznie, a nie teologicznie – miano objawienia, które ma znamiona sakralne bądź teofaniczne? Zgodnie z wykładnią Jeana-Luca Mariona sami nie możemy wytworzyć czy „ukonstytuować” objawienia, ponieważ nie może być ono uwarunkowane podmiotowo, co nie zmienia *nota bene* faktu, że Objawienie dokonuje się w podmiocie jako Jego świadku. Jeśli jednak objawienie – rozumiane jako jawienie się nadmiaru naoczności względem intencji – dokonuje się jako objawienie religijne, to czy mamy jakąkolwiek możliwość zaprzeczenia temu (kontr)doświadczeniu, a także czy możemy zaprzeczyć doświadczeniu osób, które takiego objawienia były świadkami?

Zauważmy, że jakiegokolwiek konkretne doświadczenie jednej osoby wcale nie musi – a nawet z istoty nie może – być identyczne z doświadczeniem innej osoby, tak więc to, że nie wszyscy rozpoznają w danym fenomenie to samo, nie może dawać podstawy do przeczenia rozumieniu danego fenomenu jako na przykład sakralnego. W ten sposób dochodzimy do kłopotliwej ambiwalencji, a może nawet ekwiwokacji pojęciowej, którą postaramy się rozjaśnić, wskazując na dwa najczęstsze nieporozumienia. Po pierwsze, autodonacja nie może narzucać każdemu i to za każdym razem jedyne, takiego samego sposobu odbierania da-

³³ W *Będąc danym* czytamy: „Powtórzmy: nie ma donacji, która nie przechodzi przez filtr redukcji, nie ma redukcji, która nie pracowałaby dla donacji” – J.L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 19.

³⁴ Tamże, s. 18.

nego fenomenu, a zatem autodonacja oznacza jedynie to, że fenomen przybywa sam z siebie, chociaż dla każdego może przybywać inaczej, lub – być może lepiej powiedziawszy – odpowiedź (*respons*) świadka na wezwanie fenomenu może być różna. I po drugie, brak uwarunkowania podmiotowego w wypadku objawienia fenomenu nieuwarunkowanego nie jest tutaj równoznaczny ze sprowadzeniem konkretnego „ja” do „ja” transcendentalnego, ponieważ istotne w tym momencie pozostaje przede wszystkim wykazanie i utrzymanie kontrintencjonalnej struktury autodonacji³⁵. Skoro jednak określone treści naocznościowe drugiej osoby pozostają dla mnie ostatecznie zakryte i niedostępne, to nie mam możliwości zaprzeczenia tym treściom, a tym samym możliwości stawiania jakichkolwiek twierdzeń – negatywnych bądź pozytywnych – na temat tych treści (mogę co najwyżej stwierdzić niewystępowanie tego typu treści we mnie, dajmy na to w sytuacji doświadczania tego samego dzieła artystycznego).

Należy przy tym uwzględnić jeszcze i tę sytuację, że doświadczenie jakości metafizycznych bądź numinotycznych w dziele sztuki będzie tylko niekiedy przybierało nacechowanie teologiczne, lecz pozostawienie tej możliwości w otwarciu wydaje się konieczne, aby zezwolić autodonacji na własne samojawienie się. Utopijną wizją byłoby jednak oczekiwanie, że fenomen objawienia będzie odzwierciedlał w dowolnym czasie, przez każdego i dowolną liczbę razy, ponieważ autentyczne objawienie jest z natury indywidualne i niepowtarzalne. Z powodu tych rozlicznych trudności najistotniejszym problemem jest wybór metodologii, wedle której przystępuje się do badań nad naturą objawienia fenomenologicznego oraz objawienia religijnego w obszarze sztuki i dzieł artystycznych.

4. Objawienie fenomenologiczne a objawienie religijne – metodologiczne problemy i perspektywy badawcze

Pytając o granicę między objawieniem fenomenologicznym a objawieniem religijnym, napotykamy szereg problemów. Pierwszym problemem o charakterze metodologicznym jest sam sposób zapytywania o możliwość objawienia fenomenu *sacrum*. Władysław Stróżewski stwierdzał – podobnie zresztą jak Roman In-

³⁵ Por. J. Schrijvers, *Ontotheological Turnings? The Decentering of the Modern Subject in Recent French Phenomenology*, Albany 2011, s. 66–70; I. Leask, *The Dative Subject (and the 'Principle of Principles')*, w: *Givenness and God. Questions of Jean-Luc Marion*, red. I. Leask, E. Cassidy, New York 2005, s. 183–184.

garden – że w sytuacji, gdy spodziewamy się lub gdy wyczekujemy objawienia się jakości metafizycznych, to one zazwyczaj się nie objawiają³⁶. Podobnie Jean-Luc Marion odnotowywał, że nastawienie zbliżone do myśliwego, który tropi dziką zwierzynę, zamyka nas na przybycie fenomenu przesyconego³⁷. Również Karol Tarnowski zwracał uwagę, że otwarcie na Transcendencję poprzez doświadczenie sztuki nie jest przymusem, lecz aktem wolności³⁸. Oznacza to, że samo doświadczenie jakości metafizycznych, nadestetycznych lub numinotycznych – nie wnikając szczegółowo w różnice znaczeniowe pomiędzy tymi poszczególnymi jakościami, które być może istotowo są tożsame lub co najmniej współprzynależne sobie nawzajem – zazwyczaj skrywa się przed nami, a jest ono przecież warunkiem koniecznym, aby móc przeprowadzać analizy w obszarze sztuki nad szczególnym typem fenomenu, jakim jest objawienie religijne.

Drugi problem metodologiczny wyraziście ukazał analityczny filozof John Wisdom. W artykule *Bogowie* stwierdza on, że różne osoby mogą widzieć bądź słyszeć to samo, a mimo to nie uznawać tych samych poglądów. Różnica pomiędzy tymi osobami nie polega więc na różnicy w znajomości faktów oraz zdań co do nich, lecz na ich interpretacji³⁹. Jeżeli zatem objawienie fenomenologiczne posiadałoby zdolność otwarcia możliwości objawienia religijnego, to wciąż pozostaje nieprzesądzony spór o sakralną bądź profaniczną treść dokonującego się objawienia u konkretnego odbiorcy dzieła sztuki.

Wreszcie trzeci problem metodologiczny polega na swoistej elitarności albo – mówiąc bardziej prozaicznie – na zwykłej rzadkości objawiania się fenomenów o charakterze nadestetycznym, „niewidzialnym”, religijnym. Doświadczenie objawienia religijnego ma naturę mistyczną, której istotą jest najwyższa tajemnica, tak więc z konieczności nie jest to doświadczenie dostępne wszystkim i to w dodatku – o czym wspominaliśmy przed chwilą – niejako „pod ręką” i na zawołanie.

Mając w pamięci te trzy problemy, stajemy przed zasadniczym pytaniem: czy znajdujemy uzasadniony powód, aby rozumiane fenomenologicznie objawienie jakości metafizycznych, nadestetycznych lub numinotycznych w sztuce uznać za objawienie religijne? Na różnicę między fenomenologiczną możliwością obja-

³⁶ Zob. W. Stróżewski, *O metafizyczności w sztuce*, w: tegoż, *Wokół piękna*, dz. cyt., s. 113; R. Ingarden, *O dziele literackim*, dz. cyt., s. 370.

³⁷ Zob. J.L. Marion, *Bóg bez bycia*, dz. cyt., s. 39.

³⁸ Zob. K. Tarnowski, *Muzyka, filozofia, transcendencja*, dz. cyt., s. 17–18.

³⁹ Zob. J. Wisdom, *Bogowie*, tłum. T. Baszniak, w: *Filozofia religii*, red. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1997, s. 275.

wienia jako takiego a objawieniem w sensie teologicznym zwrócił uwagę Jean-Luc Marion, zastrzegając, że wykluczone byłoby mieszanie ze sobą tych dwóch różnych poziomów znaczeniowych „objawienia”. Tym samym fakt objawienia religijnego przekraczałby obszar fenomenologii, która nie posiada środków, by przesądzać – tak jak to czyni teologia – o rzeczywistej treści bądź znaczeniu Objawienia⁴⁰. Również Shane Mackinlay podtrzymuje dystynkcję Mariona między „możliwością objawienia” a „rzeczywistością Objawienia”, wskazując jednocześnie na wiarę jako szczególne egzystencjalne zaangażowanie, dzięki któremu otwiera się hermeneutyczna przestrzeń, w ramach której jawienie się fenomenowi może zostać rozpoznane jako Objawienie⁴¹. Ten rozłam między fenomenologią a teologią zaznaczył wcześniej już Martin Heidegger, ukazując zarazem drogę dla filozofii, która mogłaby pełnić formalną (ontologiczną) funkcję korekcyjną dla ontycznej i przedchrześcijańskiej treści podstawowych pojęć teologicznych⁴². To z kolei oznaczałoby, że filozofia jako fenomenologia, będąc otwartą możliwością myślenia tego, co dane zostało do myślenia, a nie jedynie historycznym kierunkiem filozoficznym, ma moc wskazywania na to, co jawi się jako tajemnica, a więc przede wszystkim na sam fenomen objawienia, ale wtórnie i pośrednio również na fenomen objawienia religijnego⁴³.

Czy zatem z perspektywy fenomenologicznej – rozumianej zgodnie z myślą Heideggera jako źródłowe filozoficzne zapytywanie, a nie określony historycznie nurt filozoficzny – odnajdujemy coś, co przesądza o charakterze objawienia jako objawienia religijnego? Rygor fenomenologicznego myślenia, który polega nie tyle na jednorazowym dokonaniu redukcji (świata, czystego „ja”, Boga⁴⁴), ile na ciągłym ponawianiu redukcji, powoduje, że cofając się do rzeczy samych⁴⁵, nie możemy proklamować daleko idących tez metafizycznych bądź teologicznych.

⁴⁰ Zob. J.L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 287.

⁴¹ Zob. S. Mackinlay, *Interpreting Excess: Jean-Luc Marion, Saturated Phenomena, and Hermeneutics*, New York 2010, s. 196–197.

⁴² Zob. M. Heidegger, *Fenomenologia i teologia*, tłum. J. Tischner, „Znak” 1979, nr 1–2 (295–296), s. 133.

⁴³ Zob. M. Heidegger, *Moja droga do fenomenologii*, tłum. C. Wodziński, w: tegoż, *Ku rzeczy myślenia*, tłum. K. Michalski, J. Mizera, C. Wodziński, Warszawa 1999, s. 108. Zauważmy, że fenomenologia rozumiana jako filozoficzne myślenie, a nie określony historycznie nurt filozoficzny, zbiega się z samą fenomenologią religii, która bada istotę i strukturę doświadczenia religijnego, a dzięki tej współbieżności zniwelowaniu ulega opozycja – postulowana przez Dominique’a Janicauda – między fenomenologią a tak zwanym zwrotem teologicznym w fenomenologii.

⁴⁴ Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, dz. cyt., s. 173–178.

⁴⁵ Por. E. Husserl, *Badania logiczne*, t. II/I, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2000, s. 9.

Zarazem jednak nie sposób marginalizować faktu, że doświadczenia nadestetyczne bądź religijne również są sposobami jawienia się fenomenów w obszarze sztuki i jako takie powinny mieścić się w horyzoncie badań fenomenologicznych. Nie wystarczy jednak ograniczać się do stwierdzania tych faktów, ale należy – idąc za apelem Jeana-Luca Mariona – badać je z perspektywy filozoficznej. W badaniach fenomenologicznych, które u swego źródła są subiektywne, a dopiero później – dzięki dalszym porównawczym analizom interpretacyjnym – intersubiektywne, istotna jest świadomość badacza o tym, na ile jego własne przedrozumienie fenomenu kształtuje tok i wyniki badań sposobu przejawiania się danego fenomenu. To, że poglądy estetyczne bądź religijne danej osoby mogą mieć wpływ na pewne rozstrzygnięcia, nie może pomniejszać samych wyników badawczych, pod tym warunkiem jednakże, że granica między badającym podmiotem a badanym przedmiotem (fenomenem) nie zostanie – świadomie lub nie – zatarta bądź zakamuflowana. Dlatego też podmiotowym warunkiem badania fenomenu objawienia religijnego powinno być nie tyle nieuprzedzone stanowisko – co byłoby założeniem utopijnym – ile raczej stanowisko świadome swoich uprzedzeń.

Tę perspektywę z *Prawdy i metody* Hansa-Georga Gadamera⁴⁶ podtrzymuje także Shane Mackinlay, argumentując, że strzeże ona przed niebezpieczeństwem fałszywej idolatrii, polegającej na przypisywaniu boskości czemuś, co nie pochodzi od Boga⁴⁷. Rację ma również Christina Gschwandtner, zwracając uwagę, że ten sam fenomen może jednemu odbiorcy jawić się jako przesycony, a innemu jako ubogi w naoczność, a sposób, w jaki dany fenomen się objawia, zależy w dużej mierze od hermeneutycznych zdolności „widzenia” konkretnej osoby, jej hermeneutycznego przygotowania i określonego hermeneutycznego kontekstu dzieła. Ponadto zdaniem Gschwandtner opis fenomenologiczny doświadczenia estetycznego powinien uwzględniać szerokie spektrum możliwości jawienia się danego fenomenu, a także wykorzystywać precyzyjne narzędzia hermeneutyczne do analizy i interpretacji dzieła sztuki, nie redukując go do zwykłego, ontycznego przedmiotu⁴⁸. Wydaje się też nieodzowne, aby badania fenomenologiczne skupione na możliwości objawienia religijnego w obszarze sztuki łączyły w sobie

⁴⁶ Zob. H.G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2013, s. 367–372, 401–406.

⁴⁷ Zob. S. Mackinlay, *Whose Word Is It Anyway? Interpreting Revelation*, w: *The Enigma of Divine Revelation. Between Phenomenology and Comparative Theology*, red. J.L. Marion, Ch. Jacobs-Vandegeer, Dordrecht 2020, s. 56–62.

⁴⁸ Zob. Ch.M. Gschwandtner, *Degrees of Givenness*, dz. cyt., s. 77.

kompetencje zarówno z zakresu estetyki, fenomenologii, filozofii religii, jak i teologii. Taka komplementarna perspektywa badawcza miałaby tę metodologiczną zaletę, że zawierałaby w sobie immanentny ruch „korekcyjny”, który miał na myśli Martin Heidegger, mówiąc o roli filozofii względem metafizyki i teologii.

Zauważmy przy tym, że spektrum samej filozofii religii jest już niezwykle szerokie, a przez to wyznacza ona rozległe obszary badawcze nad doświadczeniem religijnym – w ramach klasycznych badań filozofii religii mieszczą się między innymi takie zagadnienia, jak geneza i racje istnienia religii, sens i znaczenie zjawisk religijnych, a także ich funkcje w życiu człowieka oraz w kulturze. Filozofia religii jako dyscyplina naukowa mieni się odmiennymi perspektywami i metodologiami badawczymi, a więc jest miejscem spotkania między innymi fenomenologii, filozofii analitycznej, teologii, psychologii oraz antropologii. Wydaje się ponadto, że żadne z tych odmiennych ujęć religijności nie powinno zostać zignorowane, co oznacza, że zarówno racjonalizm, jak i irracjonalizm, esencjalizm czy pragmatyzm powinny zostać dopuszczone do głosu w badaniach nad istotą, strukturą i znaczeniem doświadczenia religijnego. Tym jednak, co nieustannie powinno spajać te odmienne perspektywy i metodologie, jest źródłowe doświadczenie objawiania się wymiaru *sacrum*, którego dogłębne zbadanie wymaga wielostronnych spojrzeń.

Współczesną propozycją badawczą podążającą tropem analizy niewidzialnego wymiaru sztuki są prace Georges’a Didi-Hubermana⁴⁹ oraz Gottfrieda Boehma⁵⁰. Wymieńmy dwie najważniejsze cechy perspektywy badawczej wskazanych filozofów i zarazem historyków sztuki: odsłanianie wizualności (*visualité*) dzieła – które jest istotowo różne od wymiaru widzialności (*visuel*) – oraz opis ekfrastyczny (ekfrazja). Zaznaczmy, że jest to metodologia badawcza mocno zakorzeniona w tradycji fenomenologicznej, począwszy od fenomenologii Edmunda Husserla przez Martina Heideggera i Maurice’a Merleau-Ponty’ego aż po tak zwaną nową fenomenologię (między innymi Michela Henry’ego, Jeana-Luca Mariona oraz Jeana-Louisa Chrétiena). Opis ekfrastyczny oznacza hermeneutyczną egzegezę dzieła sztuki, a celem owego opisu jest sprawienie, aby dzieło ożyło i ukazało się przed odbiorcą. Nie chodzi jednak o opisowe ukazanie dzieła

⁴⁹ Por. G. Didi-Huberman, *Przed obrazem. Pytanie o cele historii sztuki*, tłum. B. Brzezicka, Gdańsk 2011, s. 13–39.

⁵⁰ Por. G. Boehm, *Opis obrazu. O granicach obrazu i języka*, tłum. M. Łukasiewicz, w: tegoż, *O obrazach i widzeniu. Antologia tekstów*, red. D. Kołacka, tłum. M. Łukasiewicz, A. Pieczyńska-Sulik, Kraków 2014, s. 119–143.

w wymiarze jego widzialności, ale wizualności, która stanowi ukrytą głębię oddziaływania dzieła poprzez jakości artystyczne. Zadaniem ekfrazy jest bowiem ukazanie przejścia od dzieła jako wytworu artystycznego do niewidzialnego wymiaru, który otwiera sztuka.

Zauważmy także, że badanie niewidzialnego wymiaru sztuki nabiera w analizach Jeana-Luca Mariona, Jeana-Louisa Chrétiena oraz Michela Henry'ego znamion teologicznych bądź chrystologicznych⁵¹. W podobnym kierunku zmiernają też analizy Wessela Stokera, które sytuują się w obszarze teologii sztuki⁵². W tak szeroko zakreślonym polu badawczym rysuje się możliwość badania religijnego wymiaru dzieła sztuki w sposób, który rodzi się z samego dzieła – zgodnie z rozumieniem estetyki teologicznej przez Hansa Ursa von Balthasara – a nie na podstawie dogmatycznie przyjętych twierdzeń teologii (*casus* teologii estetycznej).

5. Podsumowanie

Od badania naukowego oczekujemy dowodu, czyli falsyfikacji bądź weryfikacji hipotezy badawczej. Odnalezienie racjonalnego i ścisłego dowodu w obrębie problematyki objawienia religijnego poprzez sztukę wydaje się tymczasem niemożliwe. Jest tak dlatego, że obszar religii związany jest nieodłącznie z wiarą, a nie tylko z uprawianiem określonej dyscypliny naukowej. Ten stan rzeczy należy przyjąć i poniekąd usankcjonować, a więc pozostawić rozstrzygnięcia badawcze jedynie jako otwartą możliwość, która ufundowana jest na wolności, a nie konieczności. Możemy bowiem – o czym pouczał Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej* – osiągać jedynie taki stopień ścisłości poznania, na jaki zezwala badany przedmiot⁵³.

⁵¹ Wypada natomiast przynajmniej wspomnieć krytyczne stanowisko Dominique'a Janicauda wobec „zwrotu teologicznego” w fenomenologii francuskiej; zob. tenże, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas 1991. Nie wdając się w szczegóły tej krytyki, przywołajmy znamienne – choć odnotowaną jedynie na marginesie rozważań w *Będąc danym* – odpowiedź Jeana-Luca Mariona na podstawowy zarzut Janicauda: „Nawet jeśli miałyby na to ochotę (a oczywiście nigdy nie miało to miejsca), fenomenologia nie miałaby mocy dokonania zwrotu ku teologii. I trzeba wykazać się całkowitą ignorancją teologii, jej procedur i problematyki, aby rozważać takie nieprawdopodobieństwo” – tenże, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 287, przypis dolny.

⁵² Por. W. Stoker, *God, Master of Arts. On the Relation between Art and Religion*, „Ars Disputandi” 2007, nr 1 (7), s. 83–106; tenże, *Where Heaven and Earth Meet. The Spiritual in the Art of Kandinsky, Rothko, Warhol, and Kiefer*, tłum. H. Jansen, Amsterdam–New York 2012.

⁵³ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 2012, s. 79 [1094b].

Aspiracje badawcze i ambicje poznawcze nie pozwalają zadowalać się samym tylko stwierdzeniem możliwości, lecz poszukują przyczyn i właściwości danego zjawiska, dlatego kluczowe byłoby wykazanie przejścia od owej potencji (*potentia*) dzieła do rzeczywistego doświadczenia Objawienia poprzez sztukę (*actualitas*). Wykazanie koniecznościowej relacji wynikania od *potentia* do *actualitas*⁵⁴ w sposób niepowątpiewalny jest natomiast – o czym już wspomnieliśmy – niemożliwe, ponieważ w wypadku objawienia religijnego wnioskowanie przebiega w sposób redukcyjny, a więc w przeciwnym kierunku do relacji wynikania, czyli od *actualitas* jako wniosku do *potentia* jako przesłanki. Orzekając o nieznaney racji na podstawie znanego następstwa, nie osiągamy pewności poznania, lecz uchwytyjemy prawdę jedynie z mniejszym bądź większym prawdopodobieństwem. Nawet jeśli dotarcie do pełni prawdy jest idealną i nieosiągalną granicą, to jednak możemy, a może nawet powinniśmy, próbować – na miarę własnych, skończonych, możliwości – przybliżać się do owej idealnej granicy poznania.

Konkludując, należy podkreślić, że w fenomenologicznych badaniach nad możliwością objawienia religijnego poprzez nadestetyczne doświadczenie sztuki skazani jesteśmy na niepewność epistemiczną⁵⁵. Ta niepewność nie ma jednak charakteru wyłącznie negatywnego, ponieważ motywuje ona do ciągłych poszukiwań i zapytywań. Możliwość Objawienia poprzez sztukę nieustannie – posługując się sentencją Paula Ricœura – „daje do myślenia”⁵⁶, a przez to może nas przybliżać do zrozumienia tej wielkiej Tajemnicy jako właśnie tajemnicy, a nie zagadki, która oczekuje na bezapelacyjne rozwiązanie. Należy również pamiętać, że rzeczywiste Objawienie nie jest czymś ogólnym, ale konkretnym. To oznacza, że może ono przybierać różne postaci, a co za tym idzie różne formy, a nawet treści – o czym świadczą relacje doświadczeń mistycznych, które są istotowo tożsame, choć indywidualnie odmienne. W badaniach szczegółowych należałoby więc wykazać nie tylko formę, w obrębie której dokonuje się Objawienie,

⁵⁴ *Actualitas* należy tutaj rozumieć zarówno w kontekście klasycznej tradycji metafizycznej, jak i w sensie fenomenologicznym, a więc jako aktualizację, konkretyzację, urzeczywistnianie, ziszczanie się.

⁵⁵ Pouczająco o stanie niepewności (*insecuritas*) pisał Peter Wust; por. tenże, *Niepewność i ryzyko*, tłum. K. Toeplitz, Warszawa 1995, s. 121–142. W podobnym tonie Jean-Luc Marion wypowiadał się o nieuniknionym „opozie” (*resistance*) ze strony racjonalności, który nieodłącznie towarzyszy fenomenowi objawienia w obszarze nauki, sztuki oraz – przede wszystkim – religii; zob. tenże, *Givenness and Revelation*, dz. cyt., s. 2–4.

⁵⁶ Por. P. Ricœur, „Symbol daje do myślenia”, tłum. S. Cichowicz, w: tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. E. Bieńkowska i in., Warszawa 2003, s. 63.

ale także konkretną treść, jaką urzeczywistnia. Jest to zadanie ambitne i godne podjęcia na gruncie komplementarnie prowadzonych badań w obszarze estetyki, fenomenologii, filozofii religii i teologii, ponieważ Objawienie, które objawia się – również dzięki sztuce – jako paradoksalny fenomen przesycony, stanowi ostateczną możliwość zapytywania samej fenomenologii⁵⁷.

Bibliografia

- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.
- Balthasar H.U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008.
- Boehm G., *Opis obrazu. O granicach obrazu i języka*, tłum. M. Łukasiewicz, w: tegoż, *O obrazach i widzeniu. Antologia tekstów*, red. D. Kołacka, tłum. M. Łukasiewicz, A. Pieczyńska-Sulik, TAIWPN UNIVERSITAS, Kraków 2014, s. 119–143.
- Didi-Huberman G., *Przed obrazem. Pytanie o cele historii sztuki*, tłum. B. Brzezińska, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2011.
- Florenski P., *Ikonostas*, tłum. Z. Podgórzec, w: tegoż, *Ikonostas i inne szkice*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1984, s. 96–204.
- Gadamer H.G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013.
- Gschwandtner Ch.M., *Degrees of Givenness. On Saturation in Jean-Luc Marion*, Indiana University Press, Bloomington–Indianapolis 2014, <https://doi.org/10.1002/9781444367072.wbiee166>.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014.
- Heidegger M., *Fenomenologia i teologia*, tłum. J. Tischner, „Znak” 1979, nr 1–2 (295–296), s. 119–134.
- Heidegger M., *Moja droga do fenomenologii*, tłum. C. Wodziński, w: tegoż, *Ku rzeczy myślenia*, tłum. K. Michalski, J. Mizera, C. Wodziński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 101–112.

⁵⁷ Zob. J.L. Marion, *The Saturated Phenomenon*, dz. cyt., s. 215–216.

- Henry M., *Fenomenologia nie-intencjonalna: zadanie fenomenologii przyszłości*, tłum. J. Migasiński, w: *Fenomenologia francuska. Rozpoznania, interpretacje, rozwinięcia*, red. I. Lorenc, J. Migasiński, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2006, s. 418–437.
- Henry M., *Zobaczyć niewidzialne. O Kandinskim*, tłum. D. Molińska, „Artium Quaestiones” 2011, t. 22, s. 351–361.
- Husserl E., *Badania logiczne*, t. II/I, tłum. J. Sidorek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.
- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, tłum. D. Gierulanka, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1975.
- Husserl E., *Medytacje kartezjańskie. Wprowadzenie do fenomenologii*, tłum. A. Wajs, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2009.
- Ingarden R., *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, tłum. M. Turowicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988.
- Janicaud D., *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Éditions De L'éclat, Combas 1991.
- Leask I., *The Dative Subject (and the 'Principle of Principles')*, w: *Givenness and God. Questions of Jean-Luc Marion*, red. I. Leask, E. Cassidy, Fordham University Press, New York 2005, s. 182–189, <https://doi.org/10.1515/9780823291687-013>.
- Mackinlay S., *Interpreting Excess: Jean-Luc Marion, Saturated Phenomena, and Hermeneutics*, Fordham University Press, New York 2010, https://doi.org/10.1007/978-3-030-28132-8_3.
- Mackinlay S., *Whose Word Is It Anyway? Interpreting Revelation*, w: *The Enigma of Divine Revelation. Between Phenomenology and Comparative Theology*, red. J.L. Marion, Ch. Jacobs-Vandegeer, Springer, Dordrecht 2020, s. 49–64.
- Marion J.L., *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*, tłum. W. Starzyński, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2007.
- Marion J.L., *Bóg bez bycia*, tłum. M. Frankiewicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996.
- Marion J.L., *In Excess. Studies of Saturated Phenomena*, tłum. R. Horner, V. Beraud, Fordham University Press, New York 2002.
- Marion J.L., *Givenness and Revelation*, tłum. S.E. Lewis, Oxford University Press, Oxford 2016, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198757733.001.0001>.

- Marion J.L., *The Saturated Phenomenon*, tłum. T.A. Carlson, w: *Phenomenology and the 'Theological Turn'. French Debate*, Fordham University Press, New York 2000, s. 176–216.
- Otto R., *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Wydawnictwo Thesaurus Press, Wrocław 2002.
- Ricœur P., „Symbol daje do myślenia”, tłum. S. Cichowicz, w: tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. E. Bieńkowska, H. Bortnowska, S. Cichowicz, J.M. Godzimirski, H. Igalson, J. Skoczylas, K. Tarnowski, De Agostini & Eiciones Altaya–Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2003, s. 62–80.
- Schrijvers J., *Ontotheological Turnings? The Decentering of the Modern Subject in Recent French Phenomenology*, State University of New York Press, Albany 2011.
- Stoker W., *God, Master of Arts. On the Relation between Art and Religion*, „Ars Disputandi” 2007, nr 1 (7), s. 83–106, <https://doi.org/10.1080/15665399.2007.10819950>.
- Stoker W., *Where Heaven and Earth Meet. The Spiritual in the Art of Kandinsky, Rothko, Warhol, and Kiefer*, tłum. H. Jansen, Rodopi, Amsterdam–New York 2012, <https://doi.org/10.1163/9789401208185>.
- Stróżewski W., *O metafizyczności w sztuce*, w: tegoż, *Wokół piękna. Szkice z estetyki*, TAIWPN UNIVERSITAS, Kraków 2002, s. 93–134.
- Stróżewski W., *O możliwości „sacrum” w sztuce*, w: tegoż, *Wokół piękna. Szkice z estetyki*, TAIWPN UNIVERSITAS, Kraków 2002, s. 206–230.
- Tarnowski K., *Muzyka, filozofia, transcendencja*, w: tegoż, *Człowiek i transcendencja*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007, s. 15–25.
- Wisdom J., *Bogowie*, tłum. T. Baszniak, w: *Filozofia religii*, red. B. Chwedeńczuk, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 265–286.
- Wust P., *Niepewność i ryzyko*, tłum. K. Toeplitz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.

Streszczenie

W artykule analizuję fenomenologiczne możliwości usankcjonowania objawienia religijnego poprzez doświadczenie sztuki. Na gruncie współczesnych badań fenomenologicznych najpierw przedstawiam kontekst rozważań nad religijnym wymiarem sztuki, a następnie analizuję główne problemy metodologiczne w podjętym obszarze badawczym. Stawiam również propozycję interdyscyplinarnego sposobu podejmowania zagadnienia sztuki i objawienia, umożliwiającego komplementarne ujęcie złożonego problemu badawczego na pograniczu estetyki, fenomenologii, filozofii religii i teologii.

Słowa kluczowe: estetyka, fenomenologia, filozofia religii, Jean-Luc Marion, objawienie, *sacrum*, sztuka, teologia

Summary

Art and Revelation in the Perspective of Contemporary Phenomenological Research

In the article I analyse the phenomenological possibilities of sanctioning a religious revelation through the experience of art. First, I present the context for reflections on the religious dimension of art on the grounds of contemporary phenomenological research. Next, I analyse the main methodological problems within the research area under consideration. I also propose an interdisciplinary approach to the issue of art and revelation, which allows for a complementary presentation of this complex research problem at the intersection of aesthetics, phenomenology, philosophy of religion and theology.

Key words: aesthetics, phenomenology, philosophy of religion, Marion Jean-Luc, Revelation, the sacred, art, theology