

ZBIGNIEW KAŻMIERCZAK

(Białystok)

FORMA I TREŚĆ WE WSPÓŁCZESNYM KONTEKŚCIE KULTUROWYM

1. Kiedy bliżej przyglądamy się genezie poglądów, możemy zauważyć, że to, co nazywa się potocznie prawdą, jest najczęściej jakąś mniej lub bardziej indywidualną zmianą poglądu, który funkcjonuje w otoczeniu publicznym. Jednostka, ustalając swój pogląd na świat, tworzy go w wyniku negocjacji między tym, co osobiście przeżyła a tym, co w formie różnych nurtów ideowych funkcjonuje w jej otoczeniu publicznym. Szukając więc zgodności swoich sądów z rzeczywistością, uwzględnia i uwzględnić musi wszystkie sądy i przed-sądy, jakie wyrastają z jej osobistej biografii oraz te, które znajdują się w jej społeczeństwie – gdyż wszystkie one stanowią właśnie dla niej „rzeczywistość”, z którą pragnie się uzgodnić. Zanim zresztą zacznie negocjować, już, jak wiadomo, jej wewnątrz jest ukształtowane przez negocjacje, jakie dokonali za nią jej rodzice i wychowawcy. Konsekwencją wszystkich tych negocjacji jest fakt, że trudno wyobrazić sobie, aby Europejczyk mógł myśleć po chińsku, a Chińczyk po europejsku – a jeżeli mogliby tak myśleć, to najwyżej z jakimś niespotykanym, heroicznym wysiłkiem, dostępnym nielicznym jednostkom. Dlatego, jak wiadomo, to, co ludzie ogłaszają jako prawdy absolutne, mają w sposób nieuchronny charakter jedynie lokalny.

2. Zadowolony ze swojego życia chrześcijanin będzie skłonny myśleć na sposób tomistyczno-arystotelesowski. Chrześcijanin odczuwający w większym stopniu dramat istnienia będzie może skłaniał się bardziej do platonizmu czy augustynizmu. Chrześcijanin jeszcze bardziej niezadowolony ze swojej kondycji cielesno-duchowej będzie pragnął zanurzyć się w głębi swojego bytu wykraczającej zarówno ponad ciało, jak i duszę – będzie się skłaniał raczej do Orygenesa czy Eckharta niż do Augustyna¹. W każdym wypadku doświadczenie osobiste jednostki będzie skłaniało chrześcijanina do wyboru z zespołu nurtów funkcjonujących w otaczającej go kulturze chrześcijańskiej takiego nurtu, który będzie z tym doświadczeniem najbardziej korespondował. Dopiero w połączeniu z nim swej prawdy osobistej, będzie widział to, co określi jako prawdę. Podobnego punktu odniesienia i wsparcia będzie szukał w otoczeniu społecznym ateista, agnostyk, muzułmanin itp.

Nie oznacza to, że tak wytworzony pogląd chrześcijanina czy kogokolwiek innego nie może zawierać – poza całą swoją lokalnością – jakichś twierdzeń, które byłyby zgodne z rzeczywistością taką, jaką ona naprawdę jest, że nie może zawierać, zgodnie z klasyczną definicją prawdy, *adequatio rei et intellectus*. *Adequatio* tę trzeba by chyba jednak traktować bardziej jako dzieło przypadku niż celowych działań, jako *serendipity*². Zgodność ta będzie zatem tym, co się wydarza niezależnie od głównej aktywności jednostki kulturowej, jaką jest **nawiązywanie (subiektywnej, emocjonalnej) prawdy osobistej do (subiektywnej, emocjonalnej) prawdy publicznej**³.

Problem więc tego, co uchodzi potocznie za prawdę to problem społeczny, dotyczący relacji między jednostką a społecznością, a ściślej, to problem pewnej jedności, ale też i napięcia między prawdą osobistą a prawdą publiczną, między osobistym charakterem prawdy a roszczeniem prawdy do powszechnej obowią-

¹ Niekiedy ten i sam chrześcijanin w różnych okresach albo momentach życia będzie się skłaniał do wszystkich koncepcji jednocześnie.

² Serendipity to „dar znajdowania cennych i miłych rzeczy, których się nie szukało”, „dar dokonywania przypadkowych odkryć”. <http://sjp.pwn.pl/szukaj/serendipity.html>; dostęp: 23.06.2016.

³ Tym samym, naturalnie, jestem skłonny potraktować ewentualną trafność opinii zawartych w tym artykule również jako szczęśliwy traf, jako *serendipity*.

zywalności⁴. Napięcie to wynika z faktu, że nie tylko jednostka w swojej prawdzie osobistej pragnie nawiązać do prawdy publicznej, ale również społeczeństwo pragnie narzucać swoją wolę jednostkom za pomocą prawdy publicznej.

Z drugiej strony istnieje między nimi jedność, która, jakby na nieszczęście dla prawdy jako *adequatio rei et intellectus*, przynosi satysfakcję obu stronom. Na styku jednej i drugiej prawdy pojawia się u jednostki odczucie, iż posiada prawdę *tout court*, bez dodatków. Mając wrażenie wówczas, że dotyka rzeczywistość taką, jaką ona naprawdę jest, czuje, iż osiągnęła pełnię, poza którą ani nie sposób, ani nie potrzeba jej wykraczać. Jej osobista prawda znalazła w jakimś nurcie publicznym potwierdzenie swoich intuicji, ze strony społeczeństwa spotkała się z uznaniem, a nawet osiągnęła siłę, która pozwala odgrywać jej znaczącą rolę. W jej umyśle doznały spełnienia dwie fundamentalne, badajże czy nie najpotężniejsze tendencje ludzkie – dominacja grupy i samoafirmacja się jednostki w ramach tej grupy. Czego więcej miałyby szukać?

3. Chciałbym na najbliższych stronach pokazać, że w naszych czasach napięcie między prawdą osobistą a publiczną w niektórych formach kultury znacząco osłabło, gdyż prawda publiczna doznała totalnej frustracji. Z powodu rozbicia jedności kulturowej społeczeństw współczesnych mechanizmy ustalania prawdy publicznej uległy rozregulowaniu. Wydaje się jednak, że to, co się wydarzyło, nie jest, być może, czymś niekorzystnym. Będę się starał pokazać, że obecnie jednostka może poświęcić się mniej swoim relacjom ze sferą publiczną i presji ze strony osłabionych mechanizmów prawdy publicznej, a bardziej swobodnym rozpoznawaniem tego, co widzi w swojej rzeczywistości – rzeczywistości osobistej czy osobisto-społecznej. Inną możliwością – o tym wariantcie będzie w szczególności mowa za chwilę – jest uprawianie kultury publicznej, ale rozumiane nie na zasadzie opracowywania określonych treści, lecz na zasadzie opracowywania określonych form jej funkcjonowania.

Faktem jest jednak, że w proponowanym tutaj, nowym schemacie kulturowym straci ona – niestety albo na szczęście – radość z poczucia mocy, jakie po-

⁴ Odnoszę się tutaj do znanych, zwłaszcza w niemieckim obszarze językowym, zwrotów, które zakładają w sobie presję etyczno-społeczną związaną z faktem posiadania prawdy: „Anspruch auf allgemeine Geltung”, „Anspruch auf Allgemeingültigkeit”.

jawiało się **czasami** wówczas, gdy wynegocjowaną mieszankę prawdy osobistej i publicznej próbowała narzucić publicznie otoczeniu społecznemu. Straci również tę radość, jaka rodziła się wówczas, gdy dla mieszanki tej zyskiwała takie czy inne publiczne uznanie. My wszyscy bowiem obecnie – tak jak zresztą czyniono przez stulecia – obie radości w kulturze nadal próbujemy uzyskać, ale bez specjalnego skutku. Ze względu na zjawiska, o których powiemy kilka słów za chwilę – indywidualizm, pluralizm i inflację słowa i poglądów – takie radości jednostka musi już przeżywać niestety niezmiernie rzadko, a z pewnością może uczynić je jedynie lokalnymi, ograniczając do sfery osobisto-społecznej, która nie jest publiczna.

Wyraźne, pewne zwycięstwo prawdy osobistej nad prawdą publiczną – zwycięstwo, które pokazuje, iż mamy do czynienia nie tylko z możliwościami intelektualnymi, ale z wieloletnią praktyką społeczną – obecne jest w nurcie religijno-duchowym zwanym liberalnym kwakryzmem. To małe, choć cieszące się dużym prestiżem w Wielkiej Brytanii i świecie anglosaskim ugrupowanie religijno-duchowe, wydaje się wyjątkowym zjawiskiem, wskazującym niespodziewanie na nowe drogi, na których mogłoby kształtować się pojęcie prawdy w kulturze Zachodu. Z doświadczenia kwakryzmu liberalnego można z pewnością skorzystać, kształtując wzorce przyszłego rozwoju tej kultury.

4. Oprócz wspomnianej klasycznej definicji prawdy (prawda jako zgodność rzeczy i umysłu) z czterech nieklasycznych definicji prawdy (koherencji, zgody powszechnej, oczywistości, pragmatyczna) interesują nas tutaj dwie: prawdy jako zgody powszechnej i prawdy jako oczywistości⁵. Koherencyjna koncepcja nas nie interesuje, bo odnosi się do twierdzeń już uznanych za prawdziwe – a zatem problem prawdy nie jest tu w żadnym stopniu rozwiązany. Jest jedynie przeniesiony w inne miejsce. Pragmatyczna definicja prawdy nie ma sensu epistemologicznego, lecz psychologiczny: nie mówi o tym, jak prawdę należy rozumieć, ale to, co psychologicznie oznacza, jeżeli ktoś twierdzi, że prawdę posiada. W tym sensie prawdziwe może być wszystko, nawet dwa zdania sprzeczne, o ile „działa-

⁵ Zwięzły przegląd elementarnych koncepcji prawdy można znaleźć w: K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Warszawa 1983.

ją” dla różnych jednostek albo nawet dla tej samej jednostki na innym poziomie jej *psyche* albo w innym okresie jej życia.

Prawda jako zgoda powszechna odnosi się do perspektywy publicznej, do prawdy publicznej, natomiast prawda jako oczywistość – do perspektywy osobistej, prawdy osobistej. W prawdzie jako oczywistości nie występuje sam w sobie aspekt roszczenia do powszechnej obowiązywalności – jeżeli się pojawi, to stać się tak może pod wpływem czynnika zewnętrznego, jakim jest prawda publiczna z jej mechanizmami. Dostrzega się tutaj coś, co się osobiście przeżyło i co stanowi dla jednostki niezwykły punkt odniesienia. Mniej ważne, przynajmniej zasadniczo i na początku, jest to, co przeżył ktoś inny. To, co się samemu przeżyło w osobistym życiu jest bowiem dostatecznie wiążące. Sytuację jednostce ułatwia fakt, że współczesne społeczeństwa Zachodu nie są jednolite światopoglądowo, stąd też presja społeczeństwa przyjmuje bardzo zróżnicowane światopoglądowo formy, a zatem również takie, którym łatwiej się przeciwstawić. Korzystając zatem z pewnych nurtów, można przeciwstawić się wszelkim innym nurtom, również – nie do końca świadomie – tym, z których się wcześniej korzystało. Nad naszą konsekwencją w tym surfowaniu na falach kultury nikt nie będzie czuwał. W całym tym nieporządku, w jakim porusza się współczesna kultura, nawet my sami tego nie będziemy chcieli czy mogli czynić. W naszym umyśle toczy się prawdziwe, godne tego miana publiczne *bellum omnium contra omnes*. Na tej wojnie może skorzystać prawda osobista, która niepostrzeżenie jest w stanie umknąć z pola bitwy między obcymi dla niej siłami. Następnie, kiedy już okrzepnie, może na to pole wrócić, namawiając zwaśnione strony do walki na formę, nie na treść.

W prawdzie jako zgodzie powszechnej wyróżniają się roszczenia do powszechnej obowiązywalności, roszczenia, z którymi prawda zwykle się wiązała, zwłaszcza jeżeli pisana była przez duże „P”. W kategoriach socjologicznych bowiem mówiąc, zgoda w danej grupie oznacza przymus czy nawet przemoc, jaką ta grupa wywiera na swoich członkach. Prawda roszcząca pretensje do powszechnej obowiązywalności, prawda publiczna, cechuje się mechanicznym sposobem postępowania, którym pragnie zawładnąć innymi jednostkami. Z drugiej strony, jak zostało powiedziane, mechanizmy prawdy publicznej nie

zawsze postrzegane są jako opresyjne, skoro jednostka ze względu na swoją społeczną naturę pragnie przynależności społecznej. Jest więc również i tak, że w takich czy innych przypadkach jednostka odczuwa radość z poczucia bezpieczeństwa, jakie przynosi jej mechanizm jakiejś publicznej prawdy, mimo że ktoś obserwujący ten proces zewnątrz może odnieść nieodparte wrażenie, że obserwuje zwykły proces zniewolenia.

Powszechna obowiązawalność prawdy znajduje uzasadnienie w pozornie zdroworoządkowym przeświadczeniu, że prawda jest i musi być jedna, ponieważ rzeczywistość w zmysłowej obserwacji jest przecież jedna. Kiedy spoglądamy na ulicę, wszyscy widzimy te same przemykające samochody, te same światła uliczne, tych samych przechodniów zmierzających w różne strony. Na poziomie refleksji wykraczającej poza zmysły, takie same uzasadnienie przynosi monoteizm, w świetle którego obowiązuje tylko jedna wiara i jeden Bóg (por. Ef 4, 6).

Jak widzimy, od razu zaprzecza to przeświadczenie jakimś elementarnemu – choć nie zawsze, jak widać, dochodzącemu do głosu – doświadczeniu indywidualnemu, w którym jednostka raczej byłaby skłonna przyznać słusność zasadzie *Anthropos metron panton* (w jej interpretacji indywidualnej). Jednostka stwierdza bowiem raczej chyba, iż jej głębsza rzeczywistość niekoniecznie jest zgodna z tym, co rozumie przez nią jakaś inna jednostka – że inna jest rzeczywistość kobiety, a inna mężczyzny, inna osoby młodej, inna osoby starej, inna rolnika, a inna chirurga, a jeszcze inna buddysty czy katolika. Każda społeczność – kobiet czy mężczyzn, rolników czy chirurgów itd. – jest jednak jedna dla tej społeczności. I tak samo jak dąży do uznania przez zgodę powszechną jej jednolitych zasad, zakłada istnienie jednej rzeczywistości będącej jakimś odzwierciedleniem tej jednolitości. Inna sprawa naturalnie, jakie środki – perswazyjne czy siłowe – stosuje grupa, aby legitymizować swoją prawdę jako prawdę zgody powszechnej. Na przykład grupa intelektualistów będzie może dążyła do dominacji poprzez perswazję, grupa polityków – do dominacji za pomocą środków siłowych (ustaw, zarządzeń itp.).

Wydaje się, że w prawdzie jako oczywistości, która jest prawdą osobistą, nie ma roszczenia do powszechnej obowiązawalności, o ile nie zostanie ona zapośredniczona przez prawdę publiczną. Pod wpływem przymusu tej ostatniej jed-

nostka nie ma jednak wyjścia i zmuszona jest generalizować swoje osobiste doświadczenie, roszcząc pretensje do jego powszechnej obowiązywalności. Zdarzyć się może również, że jednostka sądzi, iż jest sprawiedliwie tak czynić, ponieważ sama spotyka się z podobną praktyką skierowaną wobec niej samej. Obawia się również, że jeżeli nie zabierze głosu w ten sam uniwersalny sposób, to prawdy osobiste innych jednostek, prawdy jej może zupełnie obce, a uogólnione pod postacią jakiegoś gwałtowanego roszczenia, będą w stanie stłumić jej własną. Bramy do jej prawdy osobistej są przecież otwarte na oścież przez mechanizmy funkcjonowania prawdy publicznej.

Jednostka szuka więc sposobów, jak to, co się jej przydarzyło i co często jest zwyczajnym zrzędzeniem losu, przybrać w kategorii, które będą uznane i autorytatywne. Oczywiście wiąże się to z wysiłkiem kłamania i samookłamywania oraz ulegania i przewyciężenia otoczenia społecznego, wysiłkiem niosącym z pewnością cechy gwałtowności i złości. Jak nietrudno zauważyć, pewna ilość dyskusji – jeżeli nie zdecydowana ich większość – toczona jest w takiej właśnie atmosferze. W atmosferze tej wykuwana jest prawda, a ściślej to, co potocznie za prawdę się uważa, czyli swoisty wynik negocjacji między prawdą osobistą a wymogami (jakiegoś nurtu) prawdy publicznej. Wydaje się, że po każdej dyskusji, nawet z najserdeczniejszymi ludźmi, osadza się w człowieku niechęć do dyskutanta. Dowodziłoby to od strony psychologicznej, że w dyskusji chodzi bardziej o zderzenie roszczeń i mocy, niż o proces poznawczy. Stawiam jednak tezę, że dla jednostki w jej prawdzie osobistej pragnienie dyskusji jest słabsze niż się wydaje bądź nie istnieje w ogóle.

5. Jak zostało wspomniane, prawda jako osobista oczywistość i prawda jako społeczno-publiczna zgoda powszechna, mimo że znajdują się w stanie napięcia, a nawet konfliktu, są ze sobą ściśle związane. Nie sposób przecież wyobrazić sobie jakiegokolwiek rodzaju życia, osobistego czy bezosobistego, bez jakiegoś uczestnictwa w społeczności. I odwrotnie, zgoda powszechna nie miałaby czego uzgadniać, gdyby nie istniała jakaś treść zawarta w umysłach poszczególnych jednostek. Zgoda powszechna nie jest przecież zgodą powszechną odnośnie czegokolwiek, ale wariacją na temat jakiegoś uogólnienia treści poszczególnych prawd osobistych. Trudno zatem dziwić się, że te dwie postaci prawdy łączyły

się w ciągu historii – że zlewały się w jedną całość, w której stały się nie do rozpoznania. Przez setki tysięcy lat człowiek przyzwyczał się, że wszystko co czynimy, czynimy wspólnie. Słowo „prawda” ma ostatecznie takie same korzenie językowe jak „prawo”⁶. Ma coś normować w naszym wspólnym bytowaniu – ma być wyrazem wiążącej negocjacji między jednostką a grupą. Do jednostkowego bytowania odnosi się zatem pośrednio.

6. Dzisiaj jednak sytuacja zmieniła się. Wprawdzie nadal jednostka potrzebuje społeczności, i *vice versa*, ale uległa zmianie struktura społeczeństwa i jego kulturowe składniki. Rozwija się indywidualizm i pluralizm kulturowy. Coraz bardziej standardom humanistyki przeciwstawiają się nauki ścisłe i technika. Ze względu na wielość narzędzi przekazu informacji następuje swoista inflacja słowa i poglądów. Wraz z tymi zmianami, które przynoszą coraz to większą udrękę negocjującym jednostkom, staje się jaśniejsze, że pomimo powiązania jednostki ze społeczeństwem, prawda osobista cechuje się swoistością i pewną niezależnością w stosunku do tej coraz to bardziej irytującej prawdy publicznej. Nie jest bowiem aż tak różnobarwna i pozbawiona wewnętrznej substancji jak ona. Dzięki tym autodestrukcyjnym, kulturowym rozstrzygnięciom prawda osobista jest w stanie teraz wynurzyć się z rozsypującego się życia publicznego współczesności jako sfera, która może być w większym stopniu sobą i która może w mniejszym stopniu przejmować się negocjacjami. Poświęćmy nieco uwagi tym nowym zjawiskom.

Wzrost indywidualizmu z powodu ekonomicznej pomyślności i rozwoju społeczeństwa opiekuńczego jest cechą charakterystyczną rozwiniętych krajów Zachodu. Jednostka w tych krajach nie jest już zależna od tysięcy ludzi, od których była zależna we wcześniejszych epokach historycznych. Obecnie cała opieka, którą kiedyś udzielali jej przyjaciele, rodzina i panowie feudalni, spoczęła na państwie, wraz z jej coraz to bardziej szczodrym systemem opieki społecznej i zdrowotnej. Ale jeżeli jest ktoś z kim jednostka się liczy i którego opinię bezwzględnie będzie skłonna uwzględniać, ktoś, którego decyzji się lęka i którego uznania pragnie, to nie jest nim kapłan, rodzic czy premier. Jest nim nade

⁶ A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1985, s. 435-436.

wszystko jej pracodawca. Stał się on jej głównym „przyjacielem”. Wszyscy inni przestali odgrywać żywotną rolę, pełniąc jedynie rolę dodatkową, estetyczną, erotyczną, ludyczną itp. Bardziej przeszkadzają w odpoczynku po pracy, niż wnoszą coś wartościowego do jej życia. We współczesnym kapitalistycznym państwie opiekuńczym jednostka osiągnęła stan takiej psychicznej niezależności od innych ludzi, że gdyby oglądać ją mogli ludzie z jeszcze niedawnej nawet przeszłości, ujrzeliby w niej niechybnie znamiona jakiegoś tytana samodzielności, nadczłowieka. Ten indywidualizm leży z pewnością u źródeł upadku religii, gdyż czyni bezużytecznym wszelkie gromadzenie się zarówno w celach świeckich, jak religijnych.

Prawda publiczna chciałaby, tak jak czyniła to dotąd w dziejach ludzkości, zawładnąć życiem wewnętrznym jednostki, ale, jak zostało już powiedziane, **zarówno nie ma ona jakiegokolwiek jednolitej postaci, jak i nie ma na to współcześnie dość siły**. Ideały funkcjonujące w społeczeństwie są bowiem w sposób nieprzezwycięzalny zbyt rozmaite, aby mogły zostać zjednoczone pod jakąś jedną formułą. Mechanizmy takiej czy innej prawdy publicznej nie są w stanie w ogóle funkcjonować, gdyż pragną objąć coś, co z powodu wielości kulturowej i indywidualizmu **mechanicznie jest już nieobejmowalne**. Mechanizm ten przestał funkcjonować w zadowalający sposób, chociaż i wcześniej harmonia między prawdą osobistą była raczej dramatyczna.

Rozwój nauki i techniki, z których owoców czerpie się każdego dnia i których autorytet jest w społeczeństwie niepodważalny, powoduje niepokój w łonie kultury humanistycznej, tzn. w humanistyce, religii, sztuce czy moralności. Standardy, jakie stawiają ciesząc się tak wielkim zaufaniem nauki ścisłe, nie mogą być wypełnione przez tę kulturę, co znacząco obniża i tak już nadwątlony przez indywidualizm i pluralizm jej autorytet.

Miliony słów, opinii, oświadczeń krążących pośród doskonale rozwijających się narzędzi komunikowania doprowadzają do sytuacji, w której wszelkie słowa tracą na znaczeniu. **Następuje inflacja słowa i poglądów**. Można odnieść wrażenie, że byle głupstwo jest tyle samo, a może więcej warte, co przemyślane przez lata mądrości. Ważne jest by w tym powszechnym zgiełku znalazło sposób na wylansowanie.

7. Jednym z przejawów kryzysowej sytuacji jest rodzące się powoli od XIX wieku poczucie nihilizmu. W sferze myślowej ogłoszona śmierć Boga (zanik tego, co powszechne) zrodziła śmierć człowieka (zanik tego, co indywidualne). Jest zrozumiałe bowiem, że jeżeli prawda stanowi potocznie i intuicyjnie całość publiczno-osobistą, **to podważenie wartości prawdy publicznej musiało podważyć z jednej strony wartość prawdy w ogóle, a z drugiej strony wartość prawdy osobistej.** Wywołało to relatywistyczny zawrót głowy, prowadząc do niewiary we wszelką prawdę. Niewiara ta wynikała z doskonale jasnego dla pierwotnego człowieka – ale granice pierwotności sięgają przecież w głąb naszej nowoczesności⁷ – założenia, że nie można egzystować, jeżeli nie egzystuje się razem. Odczuwano, że skoro nie można określić zasad, na mocy których można egzystować razem, skoro nie można określić „prawa”, pod którym egzystujemy, wartości całej egzystencji muszą rozpierzchnąć się niczym mgła poranka. Pojawiła się myśl, że możliwy jest jedynie człowiek bez właściwości, *der Mann ohne Eigenschaften*⁸ – że gatunek człowiek, którego reprezentanci snują się po ulicach, poza instynktami biologicznymi nie posiadają żadnych właściwości, które niegdyś stanowiły o jego człowieczeństwie. Kiedy Kazimierz Malewicz namalował w roku 1915 swój autoportret, był w stanie zobaczyć w sobie jedynie kilka figur geometrycznych. Stoi on na końcowym etapie rozwoju malarstwa, w którym prawda zmysłowej rzeczywistości – tej, która określała jedną prawdę dla całego społeczeństwa czy nawet zachodniej cywilizacji – począwszy od impresjonizmu była coraz to bardziej zamazywana. Współczesny postmodernizm w sposób charakterystyczny głosi istnienie pustych mechanizmów publicznych, ustalających ślepo znaczenia w społeczeństwie, pozbawionych podłoża w jakimkolwiek byciu, w czymkolwiek, co byłoby trwałe. Można je dowolnie ośmieszać i można się nimi, jeżeli jest na to ochota, swobodnie bawić. Na tym kończy się, zdaniem postmodernizmu, ich użyteczność. Postępowanie owych mniejszych lub większych fachowców od postmodernizmu może wydawać się cyniczne. Pierwszym odruchem na jego widok jest oburzenie na tak daleko posuniętą arogancję

⁷ Zob. G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1978, s. 578, 580, 587, 589.

⁸ Tytuł powieści Roberta Musila wydanej w 1930 r.

w niszczeniu dóbr, dzięki którym może egzystować razem. Brakuje jednak mocnych argumentów, za pomocą których można byłoby przekonywująco mu się przeciwstawić.

8. Jeżeli jednak uświadamiamy sobie, że tak naprawdę istnieją dwa składniki prawdy, czyli prawda osobista i prawda publiczna, które wykazują się **pewnym stopniem niezależności**, to kryzys składnika publicznego nie musi pociągać za sobą unieważnienia składnika osobistego. „Śmierć Boga” może być powodem „narodzin lepszego Boga”. Prawda osobista jest bowiem do pewnego stopnia czymś trwałym i nie musi chwiać się z chwilą, gdy społeczne, obiektywne roszczenia doznają szwanku. Ten fakt nie został dostrzeżony przez licznych twórców kultury ogłaszających nihilizm jako podstawowy światopogląd człowieka naszych czasów.

Prawda osobista ma w sobie zgromadzone doświadczenie, której nie zniszczą, choć może będą współtworzyć, meandry historii. Daleko jej do bycia niczym. Zawiera rozliczne doświadczenia, zwłaszcza te najwcześniejsze, najmocniejsze doświadczenia dzieciństwa określające w sposób znaczący – chociaż zapewne nie deterministyczny – późniejsze wyobrażenia o pięknie i dobru. Znajduje się też w niej duża część ludzkiego ciała, z jego seksualnością, zdrowiem i chorobą, sprawnością i niesprawnością, a także korzenie temperamentu i głównych cech charakteru. W prawdzie osobistej zawarty jest również cały obszar niepowodzeń i zranień, które nie mogą być zbyt wyraźnie ujawnione, aby jednostka nie przegrała na własną prośbę w odwiecznym, międzyludzkim *agon*. W prawdzie tej znajduje się w końcu sfera kontaktów między jednostką a Transcendencją – będąc tak kruchą i niepewną, istnieje, jak mi się wydaje, głównie dzięki sile Transcendencji. Jej ostoja zdaje się streszczać się w słynnych słowach, jakie miała usłyszeć Teresa z Avila od Jezusa: „*Ya no quiero que tengas conversación con hombres, sino con ángeles*”⁹ – „Nie chcę już, byś obcowiała z ludźmi, tylko z aniołami”. To zdanie streszcza jedną z głównych myśli mistyki – a mistyką jest wszelkie doświadczenie kontaktu z Transcendencją, nie tylko to klasztorne, którym żyła Teresa – że istnieje nieznaną dla „świata” możliwość

⁹ Cytat hiszpański za: J. G. Arintero, *Evolución mística*, Salamanca 1989, s. 364.

intensywnego życia osobistego o charakterze mistycznym. Rzeczywiście ma rację powiedzenie, że „religia” (tzn. mistyka) to to, co człowiek robi ze swoją samotnością.

9. Wraz z pojawieniem się perspektywy doświadczenia mistycznego można wskazać na perspektywy refleksji nad prawdą, jaką przynosi ze sobą pewien interesujący nurt współczesnej religijności. Nurtem tym jest liberalny kwakryzm. Wnosi on do refleksji nad relacjami między tym, co osobiste a tym, co publiczne zupełnie niespodziewane perspektywy. Przynosi, jak się wydaje, wzorce, według których mogłaby rozwijać się kultura Zachodu.

Kwakryzm pojawił się w połowie XVII wieku w Anglii, a jego twórcą był George Fox. Przez cały okres swojego istnienia aż do początku XX wieku był wyznaniem zdecydowanie chrześcijańskim, aczkolwiek od samego początku głosił, że światło wewnętrzne (*Inward Light*), które istnieje w każdym człowieku, stoi wyżej niż wszelki autorytet czy „święta” księga. Począwszy od konferencji w Manchester w 1885 roku rozpoczął się liberalny okres w dziejach kwakryzmu. Liberalni kwakrzy brytyjscy zepchnęli Biblię na margines, potwierdzając uświadamiany w sferze publicznej fakt, że jej autorytet został boleśnie podważony przez krytykę historyczno-literacką, geologię czy teorię ewolucji. Uznali oni wówczas, że podstawą ich wiary może być jedynie doświadczenie, naturalnie również a może przede wszystkim doświadczenie mistyczne. Jeden z czołowych twórców tej ideowej przemiany, amerykański kwakier Rufus Jones, uznał, iż kwakrzy de facto byli od początku pewną wspólnotą mistyczną, a nie przede wszystkim wyznaniem chrześcijańskim. Ze względu na akcent postawiony na doświadczenie kwakrzy liberalni nie wahali się przyjmować do swojej wspólnoty osoby o rozmaitych światopoglądach, zakładając, że w każdym z nich może mieścić się element światła, na które wszyscy powinni być otwarci¹⁰. W ten sposób niejako włączyli w obręb swojej społeczności całą tę wielość światopoglądową, jaka istnieje w społeczeństwie jako całości. Kwakerski kult, polegający na

¹⁰ *Advices and Queries*, standardowa broszura streszczająca zasady Religijnego Towarzystwa Przyjaciół w Wielkiej Brytanii pyta: „Czy jesteś otwarty na nowe światło – skądkolwiek by przychodziło?”. *Advices and Queries. The Yearly Meeting of the Religious Society of Friends (Quakers) in Britain*, 2008, brak miejsca wydania, 7.

milczeniu i wsłuchiwaniu się w głos Boga, okazał się bardzo gościnnie, wspólnie obejmując również wierzących w bezosobowy Absolut, a nawet ateistów i agnostyków¹¹. Milczenie stało się kulturowo-epistemologiczną platformą, łączącą światopoglądy o różnych odcieniach. Jest swego rodzaju mikrokosmosem odzwierciedlającym makrokosmos społeczny.

Jako taki współczesny kwakryzm liberalny nie jest religią – nie posiada wszak jednego, obowiązującego wszystkich credo – lecz raczej **metodą indywidualno-osobistego poszukiwania prawdy duchowo-religijnej w atmosferze przyjaźni**. Nieprzypadkowo kwakrzy nazywają siebie przyjaciółmi (oficjalna nazwa tego ugrupowania brzmi: Religijne Towarzystwo Przyjaciół).

10. Wydaje się, że gdybyśmy odnieśli zasady określające relację między jednostką a sferą publiczną, jakie występują w kwakryzmie liberalnym do kultury Zachodu, **moglibyśmy uzyskać szereg interesujących pomysłów dotyczących tego, jak kultura ta mogłaby w bliższej czy dalszej przyszłości funkcjonować**.

Jak zostało zasygnalizowane wcześniej, nie jesteśmy w stanie, bazując na aktualnym układzie mocy społecznych, ustalić tego, co będzie nas wspólnie obowiązywało. Lekcje wyniesione z obserwacji kwakryzmu liberalnego mogłyby pozwolić jednak na dokonanie pewnego istotnego zniuansowania. Zniuansowanie to umożliwiłoby **zachowanie relacji społecznej, a zatem prawdy publicznej, wchodzącej w skład spontanicznie przyjmowanej definicji prawdy, a zarazem zmierzałoby do pozbawienia jej treści**. Kierując się ideami kwakryzmu liberalnego, moglibyśmy mianowicie skonstruować takie pojęcie kultury, w której nie byłibyśmy w stanie ustalić tego, co będzie obowiązywało **pod względem treści**, natomiast byłibyśmy w stanie ustalić to, co powinno obowiązywać **pod względem formy**. Jest to stwierdzenie, będące rdzeniem **przewrotu kulturowego**, dokonanego przez kwakryzm liberalny, na który chciałbym w tym artykule zwrócić uwagę. Jest to przewrót istotny, gdyż zastosowany do szerokiego spektrum zja-

¹¹ Ateiści i agnostycy stanowią ok. 20 procent liczby brytyjskich kwaków. Zob. J. Hampton, *The British Quaker Survey 2013. Examining Religious Beliefs and Practices in the 21st Century*. Unpublished MSc thesis, University of Lancaster, 2013, https://www.woodbrooke.org.uk/data/files/CPQS/British_Quaker_survey_2013_initial_findings.pdf, dostęp: 06.12.2014. Oto strona internetowa nieateistycznych kwaków: <http://www.nontheistfriends.org/>

wisk kulturowych mógłby rozwijać w pozytywnym i uporządkowanym ruchu to, co dzisiaj wydaje się chaotyczne i bezsensowne.

Otóż społeczności z jej mechanizmem roszczeniowej prawdy publicznej nie da się pominąć, ponieważ nie da się i nie chce się pominąć społeczności jako takiej. Ale w obrębie kwakryzmu został z tego mechanizmu sam tylko element formalny. Według jednego z socjologów religii w kwakryzmie liberalnym nie istnieje żadne credo, z wyjątkiem „credo zachowania” (*behavioral creed*)¹² – tzn. credo, określające zachowanie się kwaków na milczących nabożeństwach (*meeting for worship*). Zamiast typowej dla dotychczasowych dziejów prawdy dramatycznej i agresywno-uległej fluktuacji między treścią tego, co osobiste a treścią tego, co społeczne, otrzymujemy inny rodzaj wzajemnego oddziaływania: między treścią tego, co osobiste a formą tego, co społeczne. Prawda publiczna, tak jak pojmowana jest przez kwaków, dotyczy metody. Jest formalna i nie mówi nic albo mówi niewiele o tym, co jednostka powinna albo nie powinna myśleć. Sugeruje jej co najwyżej, jak powinna myśleć czy postępować na spotkaniu kultowym. Sugeruje jej również, że powinna myśleć przede wszystkim w milczeniu i osobiście, w duchu przyjaźni. Jasnym przejawem tak rozumianej osobistości jest uczciwość, *integrity*, która stanowi podstawową wartość liberalnego kwakryzmu¹³. Niemożliwa zatem byłaby treściowa kultura osobisto-publiczna, a możliwa byłaby jedynie formalna kultura osobisto-publiczna.

11. Idąc za zasadami liberalnego kwakryzmu, kulturowa prawda publiczna może nie przestałaby być agresywna, ale w rozumieniu kwakryzmu liberalnego byłaby to, jeżeli tak można powiedzieć, agresja dobroczynna, domagająca się osobistości od tego, co już i tak jest osobiste. Wprowadzenie tego czynnika for-

¹² Zwrot stworzony przez socjologa Pinka Dandeliona. *The Creation of Coherence: The 'Quaker Double-culture' and the 'Absolute Perhaps'*, w: *The Quaker Condition. The Sociology of Liberal Religion*, ed. P. Dandelion, P. Collins, Newcastle 2008, s. 22. Pink Dandelion twierdzi, że kiedy dzisiaj pyta się kwaków: „W co wierzycie?”, padają często odpowiedzi praktyczne dotyczące zachowania na spotkaniu religijnym („Nie śpiewamy hymnów”, „Nie mamy zewnętrznych sakramentów”, „Nie mamy odrębnego duchowieństwa”). Kwakrzy nie unikają odpowiedzi, która opisywałaby ich prawdziwą tożsamość, ale że sądzą, iż w ten właśnie sposób prezentują właściwą dla współczesnego, liberalnego kwakryzmu odpowiedź. tamże, 29.

¹³ P. Dandelion, *The Quakers. A Very Short Introduction*, Oxford 2008, s. 12.

malno-opresyjnego do kultury nie oznaczałoby zatem ze strony jednostki konieczności dopasowywania się do **treści** prawdy publicznej, negocjowania z nią kompromisu – tak jak to miało dotychczas miejsce w dziejach kultury ludzkiej. Prawda osobista nie musiałaby być maskowana ani zapośredniczona przez niekiedy obce jej naturze uogólnienia publiczne. W kontekście kultury inspirowanej kwakryzmem liberalnym jednostka mogłaby myśleć teraz tak, jak w głębi ducha myślała od początku – osobiście. Bo przecież i prawda potocznie rozumiana, jak zostało powiedziane, to prawda będąca nawiązaniem prawdy osobistej do prawdy publicznej, a nie odwrotnie. Pierwszeństwo dzierży zatem to, co osobiste.

12. Niemożność treściowego dyskursu publicznego w kwakryzmie liberalnym nie obejmuje w żadnym wypadku **rozmów**, które mają charakter osobisty czy osobisto-społeczny, a nie publiczny. **Tutaj treść może być w pełni zachowana.** Podobnie może się działać w kulturze w ogóle. Tutaj, bardziej może niż kiedyś, kiedy nad jednostką wisiał publiczny miecz Damoklesa, rozmowa może toczyć się z większą odwagą i z bardziej zdecydowanym przekonaniem, że dzieje się w niej coś rzeczywiście istotnego. Może – i słusznie – zrodzić się w niej przekonanie, że, prowadząc osobistą rozmowę, jednostka znajduje się w głównym nurcie rozwoju kultury, a nie na jej marginesie. **Byłaby to treściowa kultura osobisto-lokalna, która mogłaby rozwijać się niezależnie i równoległe do formalnej kultury osobisto-publicznej.**

Nie jesteśmy w stanie, bazując na aktualnym układzie społecznych mocy, ustalić tego, co będzie obowiązywało szersze grupy ludzkie, a jesteśmy jedynie w stanie porozmawiać o swoich osobistych czy osobisto-społecznych doświadczeniach. W żadnym wypadku nie możemy żywić nadziei, że będzie możliwe zawładnięcie przy pomocy takiego treściowo-osobistego dyskursu całego społecznego uniwersum, dostępnego nam i innym, z nami rozmawiającym jednostkom. Dyskurs ten będzie ograniczał się do niewielu najbliższych osób, o ile te – co nie jest wcale pewne w świecie pełnym innych, podobnych ofert – zechcą się nim w swoim własnym zindywidualizowaniu zainteresować. Wielość ofert jest przecież tak duża, że zawsze istnieje obawia, że bliźni będzie liczył na to, że gdzieś indziej znajdzie coś ciekawszego, niż to co my mu proponujemy. Współczesny dyskurs kultury może w każdym razie znajdować potocznie rozu-

mianą prawdę nie jako kompromis między tym, co osobiste a tym, co publiczne, ale co najwyżej jako kompromis między tym, co osobiste a tym, co osobiście społeczne. Prawda potocznie i emocjonalnie rozumiana, która obecnie w heroicznym, acz beznadziejnym wysiłkach pragnie kompromisu osobisto-publicznego, może się stać, realistycznie rzecz ujmując, jedynie kompromisem osobisto-lokalnym. To on właśnie stanowiłby rdzeń treściowej kultury osobisto-lokalnej.

13. Ktoś mógłby sformułować argument przeciw tej wizji przyjacielskiego milczenia w kulturze osobisto-formalnej, twierdząc, że ludzie na ogół nie są w ogóle przyjacielscy i że przyjacielskość, jaką podkreślano w kwakryzmie, mogła wynikać po prostu z „sekciarskich” warunków funkcjonowania tego niewielkiego ugrupowania we wrogim środowisku społecznym. Kwakryzm był, na przykład, przez większość swojego istnienia wyraźnie pacyfistyczny i odrzucał składanie przysięg, co wyraźnie izolowało go w społeczeństwie. Może pojawić się przypuszczenie, że ten izolacjonizm wymusił na kwakrach przesadny pietyzm w stosunku do łączących ich relacji.

Zarzuty te są oczywiście godne uwagi. O istnieniu ludzkiej złośliwości nie potrzeba nikogo przekonywać, a socjologiczna geneza przyjacielskości w kwakryzmie zapewne wnosi coś do zrozumienia tego zjawiska. Z drugiej strony jednak można by zwrócić uwagę na wartości, które sytuacja milczenia jako głównego dyskursu kultury może ujawniać. Otóż wydaje się, że niechęć do bliźniego nie przejawia się w sytuacji, w której człowiek nie jest zagrożony – w której, na przykład, nie obawia się roszczeń do powszechnej obowiązywalności kierowanych w jego stronę. Roszczeń takich nie zgłosi dziecko, koń czy jabłoń. I jeżeli nie zawsze ludzie odnoszą się do nich z pozytywną życzliwością, to chyba prawie zawsze odnoszą się do nich z większą życzliwością lub przynajmniej bez niechęci. Milczenie, które sugeruję tutaj jako główną aktywność kultury, byłoby przyjacielskie w tym minimalnym znaczeniu, że eliminowałoby niechęć – że minimalnie eliminowałoby tak powszechną obecność złego ducha, *der stets verneint*, który ciągle przeczy.

Roszczeń, o których mowa, nie zgłosi zatem uczestnik formalnej kultury osobisto-publicznej, a jeżeli je zgłosi, powinny wzywać do bycia tym, czym i tak

człowiek jest nade wszystko sam w sobie – do bycia osobistym. W sytuacji zatem, w której drugi człowiek nie będzie posługiwał się treściową prawdą publiczną z jej roszczeniem do powszechnej obowiązywalności – o swojej prawdzie osobistej będzie mógł opowiedzieć jedynie w rozmowie (czyli w treściowej kulturze osobisto-lokalnej) – możemy spodziewać się, że zrodzi w swoim rozmówcy to samo naturalne uczucie życzliwości. Chyba tak w sensie psychologicznym można by tłumaczyć nacisk na przyjaźń w kwakryzmie przede wszystkim. W każdym razie w kontekście tego, co osobiste jednostka będzie niewiele więcej niż jednostką, a więc w porównaniu do całego społeczeństwa kimś wyraźnie słabym. Jeżeli nie wzbudzi przyjaźni, to też nie wywoła strachu, a tym samym agresji.

14. Jak, korzystając z form kwakryzmu liberalnego, współczesna kultura publiczna mogłaby zamienić dawną treściową kulturę na kulturę formalną? Otóż kultura publiczna mogłaby się stać miejscem tworzenia uzasadnień tezy o niemożności dawnego, przemocowego obchodzenia się z prawdą osobistą, opracowywania metod uprawiania prawdy osobistej oraz metod prowadzenia rozmów, w których prawdy osobiste mogłyby się swobodnie rozwijać. Kultura publiczna mogłaby wytworzyć nową poprawność polityczną, na podstawie której źle widziany byłyby akty mówienia po prostu o prawdzie, tzn. o prawdzie treściowej z roszczeniami do powszechnej obowiązywalności. To, co publiczne mogłoby występować w myśleniu uczestników kultury pod postacią **wzywania do osobistości w duchu przyjaźni. Osobistość chroniona przez przyjaźń jest z pewnością czymś, w co możemy wierzyć razem i co może określać nasze wspólne działanie i mówienie w najrozmaitszych postaciach i wariantach.** Nie wkraczając agresywnie wzajemnie w swoje własne intymności, stwarzamy atmosferę **ciepła uznania**, o którą, jak się zdaje, chodziło w tradycyjnym ujęciu. Zaproponowany model kultury jest może o tyle doskonalszy, że w ujęciu tradycyjnym ciepło było zakłócanie trudem negocjacji i mniej lub bardziej agresywnymi roszczeniami do powszechnej obowiązywalności, płynącymi od jednostki i ku jednostki. Było też zatem bardziej kruche i względne. Od tego ciepła niespodziewanie wiało niekiedy mroźnym chłodem.

Najczystszy wyrazem przyjaźni jest tolerancja. Obserwacja spraw ludzkich przekonuje nas, że właśnie niejednokrotnie powstrzymanie się od krytycznego sądu pod adresem bliźniego już stwarza atmosferę życzliwości, której inaczej może w ogóle nie da się osiągnąć. Tolerancja jest pozornie czymś drugorzędnym w stosunku do miłości¹⁴. W relacjach społecznych bowiem, ta ostatnia jest czymś niedoścignionym, a więc też niemającym żadnego praktycznego znaczenia. Nawołując do miłości, niczego się od nikogo nie żąda. Natomiast tolerancja jest bardziej realistyczna, gdyż powstrzymanie się od negatywnego sądu pod adresem bliźniego leży w granicach możliwości człowieka, aczkolwiek wbrew pozorom z pewnością wcale nie jest łatwa.

15. Pojawia się pytanie, czy zaproponowana wizja kultury formalnej nie będzie z natury tolerowała przesądów. Czy bowiem w kulturze, która funkcjonuje jedynie w sposób formalny, można sensownie odwołać się do dziedzictwa Oświecenia, wskazującej na błędne opinie, które od wieków są źródłem niesprawiedliwości? Otóż z pewnością nie można. Istnieje jednak nadzieja, że w kulturze skoncentrowanej na milczeniu przesady zostaną usunięte przez szczerość, która stanowi część milczenia i która właśnie w milczeniu może być czymś najmocniejszym. Jest to możliwe tym bardziej, że jednej z istotnych filarów milczenia jako aktywności kulturowej upatrywać należałoby w doświadczeniu mistycznym. A historia mistyki pokazuje wyraźnie, jak bardzo niektórzy mistycy wyrastali ponad przesady swojej epoki. Przytoczyć tu można chociażby muzułmańskiego mistyka Rumiego, który krytykował nawet najświętsze miejsce dla muzułmanów¹⁵, a niekiedy dystansował się do swojej własnej religii¹⁶. Możli-

¹⁴ Por.: „Sama tolerancja między Kościołami to stanowczo za mało. Cóż to za bracia i siostry w Chrystusie, którzy się jedynie tolerują?!”. *Ducha nie gości. Jan Paweł II. IV pielgrzymka do Polski: 1-9 czerwca 1991*, Paris 1991, s. 291.

¹⁵ Rumi napisał: „Szukam drogi, ale nie drogi do Ka’aby czy do świątyni. Gdyż w tej pierwszej widzę grupę bałwochwalców, a w tej drugiej zgraję czcicieli samych siebie”. Cyt. za: A. Dashedi, *Twenty-three Years: A Study of the Prophetic Career of Mohammad*, Routledge, 2013, s. 1.

¹⁶ „Nie chrześcijanin, żyd ani muzułmanin, nie hindus/ Buddysta, sufi czy zenista. Nie należący do żadnej religii/ czy kulturowego systemu. Nie jestem ze Wschodu/ ani z Zachodu (...) Należę do umiłowanego (...)”. *Essential Rumi*, przeł. C. Barks et alia, Castle Books, Edison, New Jersey, 1997, s. 32.

na więc liczyć na to, jak sądzę, że w milczeniu **oświecenie mistyczne sprawnie wyręczy oświecenie racjonalistyczne.**

16. Problemem, który nie został tutaj poruszony, a który wymagałby poruszenia w osobnej wypowiedzi, jest kwestia relacji między kulturą formalną, tak jak ona została opracowana w tym artykule a życiem politycznym. Problem ten jest istotny, ponieważ polityka z jednej strony posługuje się niekiedy wypowiedziami, które roszczą pretensję do powszechnej obowiązywalności i środkami przemocowymi, a z drugiej strony jawi się jako niezbywalny element życia społecznego.

FORM AND CONTENT IN THE CONTEMPORARY CULTURAL CONTEXT

Summary

The paper considers the issue of truth, pointing out that the truth as it is commonly understood is a reference of the personal truth of some elements of the public sphere, that is the public truth. Due to the crisis of European culture (pluralism, individualism, inflation of speech and expression, scientism) public truth cannot function as it used to, because it is not able to impose on society a single formula. This raises the impression that no truth is possible. The article argues that there is still a personal truth available, the development of which may be the goal of future culture. Patterns of this development are brought by the liberal Quakerism. It makes the public truth something formal – it believes above all in what Pink Dandelion called the “behavioral creed” - without forcing individuals to believe in any particular truth.

Key words: truth, liberal Quakerism, culture crisis, silence

Słowa kluczowe: prawda, kwakryzm liberalny, kryzys kultury, milczenie

Bibliografia

- Advices and Queries. The Yearly Meeting of the Religious Society of Friends (Quakers) in Britain, 2008, brak miejsca wydania, 7.
Ajdukiewicz K., Zagadnienia i kierunki filozofii, Warszawa 1983.
Arintero L. G., Evolución mística, Salamanca 1989.

- Brückner A., Słownik etymologiczny języka polskiego, Warszawa 1985.
- Dandelion P., The Creation of Coherence: The 'Quaker Double-culture' and the 'Absolute Perhaps', w: The Quaker Condition. The Sociology of Liberal Religion, ed. P. Dandelion, P. Collins, Newcastle 2008
- Dandelion P., The Quakers. A Very Short Introduction, Oxford 2008.
- Dashti A., Twenty-three Years: A Study of the Prophetic Career of Mohammad, Routledge, 2013.
- Ducha nie gaście. Jan Paweł II. IV pielgrzymka do Polski: 1-9 czerwca 1991, Paris 1991.
- Essential Rumi, tłum. C. Barks et alia, Castle Books, Edison, New Jersey, 1997.
- Hampton J., The British Quaker Survey 2013. Examining Religious Beliefs and Practices in the 21st Century.' Unpublished MSc thesis, University of Lancaster, 2013, https://www.woodbrooke.org.uk/data/files/CPQS/British_Quaker_survey_2013_initial_findings.pdf, dostęp: 06.12.2014.
- Leeuw van der, G., Fenomenologia religii, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1978, s. 578, 580, 587, 589.

dr hab. Zbigniew Kaźmierczak, prof. UwB – Zakład Religioznawstwa i Filozofii Religii UwB
