

AGNIESZKA LADDACH

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
Wydział Nauk Historycznych
e-mail: Laddach@interia.pl
ORCID: 0000-0002-2823-8550

Czy religia dopuszcza progres kultury? Teologiczna kosmologia *Aniołów w Ameryce* Tony'ego Kushnera

Abstract. *The aim of the article is an attempt to answer the question included in title of the article. A groundings of intellectual searching are two talks on development of world, humanity and culture. The talks are contained in Tony Kushner's play 'Angels in America. A gay fantasia on national themes.'* Structure of proposed article is as follows. First, I present its aim and context. Second, I characterize methodological grounds of theological hermeneutic of culture texts. Then, I analyze two talks as pretexts to discuss on artistic and pop culture image of development of world, humanity and culture. Next, I compare the observations with the writings of selected theologians. In summary I present conclusions of the made analyze and I get a synthesizing answer to the question asked in the title of the paper.

Keywords: *Tony Kushner, Angels in America, theological hermeneutics, development, progress, cosmology*

Anioły w Ameryce. *Gejowska fantazja na motywach narodowych* jest sztuką teatralną autorstwa amerykańskiego dramaturga Tony'ego Kushnera. Jej pierwsza część, zatytułowana *Millennium Approaches*, została po raz pierwszy wystawiona na deskach Eureka Theatre Company w 1991 r. w San Francisco. Reżyserem spektaklu był David Esbjornson. Premiera drugiej części, zatytułowanej *Pierestroika*, nastąpiła rok później w ramach produkcji Mark Taper Forum. Reżyserią zajęli się Oscark Eustis i Tony Taccone. Mimo upływu czasu okazuje się, że dzieło nie traci na aktualności. Porusza, inspiruje, bulwersuje, nie pozostawia obojętnym. Obecnie

cieszy się ogromną popularnością. W 2017 r. sztuka była wystawiana na deskach Teatru Narodowego w Londynie. W roku 2018 pokazywana jest w broadwayowskim Neil Simon Theatre. Również w Polsce, w 2018 r. miała miejsce jej reedycja w Teatrze Nowym w Warszawie w ramach spektaklu gościnnego TR Warszawa. Dostępna jest też ekranizacja dzieła w formie miniserialu z 2003 r. w reżyserii Mike'a Nicholasa¹.

Drugi akt części II sztuki zawiera dwie rozmowy o naturze rozwoju świata, ludzkości i kultury, poprowadzone przez następujące postaci: Piora Waltera i Anioła oraz Piora Waltera i Belize. Dialogi te stanowią źródło przeprowadzenia hermeneutyki teologicznej oraz punkt wyjścia kulturologicznych refleksji na temat kosmologii zawartej w wybranej sztuce. W związku z tym celem niniejszego tekstu jest próba odpowiedzi na pytanie zadane w jego tytule. Artykuł najpierw krótko prezentuje metodologiczną podstawę teologicznej hermeneutyki tekstów kultury. Zawiera analizę wybranych dwóch rozmów jako pretekstów do dyskusji o artystycznym, a zarazem popkulturowym wyobrażeniu rozwoju świata, ludzkości i kultury. Następnie odnosi dokonane obserwacje do pism wybranych teologów w kontekście zagadnienia rozwoju. W zakończeniu przedstawia wnioski z dokonanej analizy i prezentuje syntetyzującą odpowiedź na pytanie zadane w tytule artykułu.

1. Zarys metodologicznej podstawy teologicznej hermeneutyki tekstów kultury

Teologiczna hermeneutyka tekstów kultury ma podwójną genezę. Jej pierwsze, dalekosiężne pochodzenie wynika z propozycji metodologicznych dotyczących egzegezy Biblii jako Księgi Objawionej zawierającej słowo Boga skierowane do człowieka². Rzeczona hermeneutyka wywodzi się również ze zgody przedstawicieli niektórych chrześcijańskich religii na umieszczanie w sztuce wyobrażeń Stworzyciela i sfery *sacrum*. Estetyczną oraz dydaktyczną funkcję obrazów zauważono w ramach Kościoła katolickiego m.in. na soborze nicejskim II (787 r.) oraz soborze trydenckim (1545-1563). Rozwój w rozumieniu roli sztuki nastąpił w teologii katolickiej w wyniku nauczania papieża Pawła VI, postanowień soboru watykańskiego II (1962-1965) i myśli Jana Pawła II. Ich ustalenia stały się podstawą drugiego, bardziej wyraźnego niż poprzednie, otwarcia teologicznej hermeneutyki tekstów kultury³.

¹ Miniserial *Anioły w Ameryce*, reż. Mike Nichols, USA 2003, wersja polska: HBO Polska, tekst: Agnieszka Rostkowska.

² W.G. Jeanrond, *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1999, ss. 24-30. Zob. Cz.St. Bartnik, *Teologia kultury*, Drukarnia „Starodruk”, Lublin 1999.

³ J. Pasierb, *Religijność i sztuka*, w: B. Bejze (red.), *W kierunku religijności*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1983, ss. 296-304; ten sam tekst: idem, *Pionowy wymiar kultury*,

W tym kontekście za istotny uważa się tekst numerów 122-129 Konstytucji o Liturgii *Sacrosanctum Concilium* ogłoszonej na soborze watykańskim II. We wskazanym dokumencie dostrzeżono specyfikę sztuki i doniosłość jej problematyki formalnej. Podtrzymano tradycję istnienia chrześcijańskiej ikonografii. Zalecono duszpasterzom promowanie tego, co nowe i wartościowe w zakresie inwestycji artystycznych. Wskazano na rozróżnienie między sztuką religijną i sakralną. Dzieła tej ostatniej nazwano znakami i symbolami najwyższych spraw, a nie tylko ilustracjami Biblii. Uznano, że twórczość artystyczna ma istotny wpływ na liturgię oraz aktywizację w niej wiernych. Dodatkowo, w numerach 4-16 Konstytucji Dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* polecono zachowanie następujących reguł hermeneutycznych w analizie źródeł teologicznych, m.in.: intelektualnego charakteru rozumienia teologicznego, zauważenia związku doświadczenia wiary z procesem hermeneutycznym, zachowania świadomości historyczności kościelnego języka, rozumienia Słowa Bożego jako Objawienia wcielonego w słowie ludzkim, rozwoju pojmowania wiary i teologii ku pełni prawdy Bożej. Stwierdzono, że hermeneutyka nie funkcjonuje jedynie jako rozumienie istniejące po środku między objawieniem a wiarą, ale także pełni istotną rolę w procesie dochodzenia od wiary do zrozumienia⁴.

Odrębnym bodźcem sprzyjającym rozwinięciu się analiz w ramach teologicznej hermeneutyki tekstów kultury były popularne w II połowie XX wieku nurty intelektualne, takie jak analiza formy, symbolu i znaku oraz teoria i praktyka hermeneutyki dzieł sztuk wizualnych i literackich⁵. W tym kontekście hermeneutyka oznaczała metodykę lektury i interpretacji tekstów. W radykalnych ujęciach skoncentrowano się w niej na kontekstach ontologicznych (naturę bytu uznano za interpretacyjną; wykluczono istnienie faktów na rzecz istnienia tylko interpretacji) i egzystencjalnych (jako istotę bycia w świecie wskazano zrozumienie i wykładnię). W postmodernistycznych propozycjach metodologicznych odrzucono funkcjonowanie jednego danego raz na zawsze, sztywnego, zamkniętego, stabilnego sensu

Wydawnictwo Znak, Kraków 1983, ss. 38-51; idem, *Na początku była kultura*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2013, ss. 171-184; te same treści: idem, *Miasto na górze*, Wydawnictwo Bernardinum, Pelplin 2000, s. 278; idem, *Czas otwarty*, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań – Warszawa 1972, s. 89.

⁴ Sobór watykański II, Konstytucja o Liturgii *Sacrosanctum Concilium*, Rzym 1963, nr 122-129; idem, Konstytucja Dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, Rzym 1965, nr 4-16; Paweł VI, *Przemówienie do artystów podczas specjalnego spotkania w Kaplicy Sykstyńskiej*, 7 maja 1964 r., „Acta Apostolicae Sedis” 1/1964, ss. 438-444, wyd. fragm. pol. tłum.: „Znak” 12/1964, s. 1425 nn. Por. Paweł VI, *Z przemówienia podczas uroczystości zamknięcia Soboru Watykańskiego II 8 XII 1965. Do Artystów*, w: A. Kamieńska i in., *Tygodnie Kultury Chrześcijańskiej w Warszawie 1975-1984*, Kuria Metropolitalna Warszawska, Wydział Duszpasterstwa, Warszawa 1985, s. 28.

⁵ W.G. Jeanrond, *Hermeneutyka teologiczna...*, ss. 60-215. Por. A. D’Allewa, *Metody i teorie historii sztuki*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2013; P. Burke, *Historia kulturowa. Wprowadzenie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012.

świata oraz tekstu jako jego „prawdy”. Za nowy sens, „prawdę”, „istotę” bycia uznano historyczne wykładnie analizowanego przedmiotu kultury⁶. Zagadnienia metodologiczne w obszarze hermeneutyki filozoficznej rozwinęły m.in.: Friedrich Schleiermacher, Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Jürgen Habermas, Paul Ricoeur, Jacques Derrida, Michel Foucault, Gianni Vattimo, John D. Caputo. Ich ustalenia wpłynęły na rozwój hermeneutyki uprawianej przez teologów, np. Karla Bartha, Roberta Bultmanna, Hansa U. von Balthasara, Ernsta Fuchsa, Gerharda Ebelinga. W Polsce zagadnieniem hermeneutyki teologicznej tekstów kultury zajmowali się m.in. Czesław St. Bartnik, Antoni Dunajski, Janusz St. Pasierb, Feliks Bednarski, Jerzy Szymik, Michał Janocha, Witold Kawecki, Tomasz Czapiewski, Wojciech Kudyba, Katarzyna Flader. Z czasem wykształcono nurt badań podzielonych według kategorii formalnych na teologię wizualną i audialną. Sztukę teatralną interpretowano wobec obu wymienionych kategorii. Uznano, iż jako gatunek złożony, oddziałujący na zmysły widzenia i słyszenia, stanowi ona jedno ze źródeł hermeneutyki teologicznej dzieł kultury⁷.

Wobec powyższego, poddanie tekstu *Aniołów w Ameryce* hermeneutyce teologicznej pozwoli odszukać, zrozumieć i poddać pod dyskusję zagadnienie rozwoju świata postrzeganego wobec natury religii.

2. Wybrane dialogi z *Aniołów w Ameryce*

W sztuce teatralnej Tony’ego Kushnera *Anioły w Ameryce. Gejowska fantazja na motywach narodowych* zagadnienie rozwoju zostało zawarte m.in. w toczących się równolegle dwóch scenach rozmów w drugim akcie części II. Akt ten został zatytułowany *The Anti-Migratory Epistle*. Jedna rozmowa toczy się między Priorem Walterem i Aniołem, druga jest retrospekcją tego doświadczenia i odbywa się między Priorem Walterem oraz Belize. Nie są to jedyne sceny w tej sztuce, w których zawarto dane na temat obrazu rozwoju świata. Wybrane fragmenty zdają się jednak pełnić funkcję reprezentatywnych dla tego dzieła. Stanowią pretekst do dyskusji o artystycznym, a zarazem kulturowym wyobrażeniu znaczenia rozwoju świata, ludzkości i kultury.

Poniższa analiza została dokonana na podstawie tekstu sztuki opublikowanego w trzech formach. Po pierwsze, opracowanie odwołuje się do oryginalnej, anglojęzycznej edycji dzieła w formie książki⁸. Po drugie, wykorzystuje jego tłumaczenie

⁶ A. Zawadzki, *Teologia jako wyzwanie dla hermeneutyki (radikalnej)*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 1/2015, ss. 103-115.

⁷ Zob. W. Kawecki, J.S. Wojciechowski, D. Żukowska-Gardzińska (red.), *Kultura wizualna – teologia wizualna*, Warszawa 2011.

⁸ T. Kushner, *Angels in America. A Gay Fantasia on National Themes*, London 2017, sceny analizowanych w niniejszym artykule rozmów: ss. 160-177.

na język polski, wykonane przez Jacka Poniedziałka⁹. Po trzecie, zawiera cytaty tłumaczenia tekstu na język polski, sporządzonego na potrzeby edycji miniseriału *Anioły w Ameryce* z 2003 r. W tym miejscu należy zaznaczyć, że dwie z ostatnich wymienionych edycji sztuki różnią się w przekładzie. Pierwsza z nich stanowi dość dosłowne ujęcie oryginalnego tekstu. Druga posiada większe walory literackie. W związku z tym w poniższej analizie posługuję się tłumaczeniem wykonanym przez Jacka Poniedziałka. Dla większego zrozumienia głębi tekstu umieszczam wybrane cytaty w wersji oryginalnej. Jako niezbędny dodatek cytuję również tekst sztuki w polskojęzycznej wersji z miniseriału.

Poznając treść wybranych w niniejszym artykule rozmów z *Aniołów w Ameryce*, odbiorca dowiadyuje się, że ze sfery *sacrum* pochodzi pramateria, która stanowi Źródło Kreacji. Autorem Stworzenia jest Bóg. Wykreował On istnienie ludzkie zawarte w kobiecie i mężczyźnie (*Human Beings: Uni-Genitalled: Female. Male*). Akt Stworzenia człowieka wyzwolił uspioną odwieczną energię zmian i postępu (*He awakened a potential in the design for change*), pozwalającą na losowe zdarzenia oraz ruch do przodu. Akt ten był początkiem istnienia wirusa czasu (*In YOU the Virus of TIME began!*). Stworzenie ludzi uruchomiło potrzebę ciągłych zmian, zdarzeń, postępu. Narzędziami tego postępu stały się: myśl i wyobraźnia. W efekcie ludzie dosłownie i metaforycznie przemieszczają się, to znaczy: podróżują, eksplorują, mieszają. Przemieszczanie symbolizuje ludzkie poszukiwanie. Ono zaś stało się cechą człowieka, a zarazem wyraziło jego ulegnięcie pokusie postępu. Dalszymi znakami tego postępu stały się: migracje, nauka, rozwój. Aktywności te zaprzeczyły pozostawaniu w miejscu, marazmowi, pasywności. Były przyczyną rozpadu jednorodnego, wspólnego świata oraz wstrząsów w Niebie. Innymi słowy, Boża Kreacja dała istnienie człowiekowi o wolnej woli. Ten zaś w swoich decyzjach doprowadził do uruchomienia potężnych, uspionych dotąd, zgubnych ścieżek Kreacji. W efekcie rozwoju człowiek wstrząsnął Bogiem, wprawił Niebo w niepokojące trzęsienie, to znaczy zaczął niszczyć odwieczny ład i harmonię. W reakcji na ten stan rzeczy Bóg nie przestał istnieć, ale porzucił ludzi, aniołów i Niebo (*He... began to-! HE who never was begun, was always IS and Unbegun! He... began to Leave Us!*). Całość zachodzących przemian Anioł wytłumaczył następującymi słowami:

Anioł: Sprzykrzyliśmy się Stwórcy. Sprzykrzyły Mu się nasze pieśni i spółkowanie. Szukając czegoś nowego Bóg podzielił świat na dwie części i stworzył was, istoty ludzkie. Jedno płciowe samice i samców. Tym samym wyzwolił uspioną dotąd możliwość zmiany. Przez was narodził się wirus czasu.

Prior: Stwarzając ludzi, Bóg uaktywnił potencjał tkwiący w rzeczywistości. Pojawiły się przypadkowe zdarzenia, ruch naprzód. Ponieważ rasa ludzka wędrowała i mieszała się struktura zaczęła się rozpadać, a niebiosy drżeć. Postęp, wibracje, nauka, ruch naprzód. Belize: Wstrząsają niebiosami.

⁹ T. Kushner, *Anioły w Ameryce. Gejowska fantazja na motywach narodowych*, tłum. Jacek Poniedziałek, Warszawa 2007; sceny analizowanych w niniejszym artykule rozmów: ss. 227-236.

Anioł: Myślicie i wyobrażacie sobie, migrujecie i dociekacie, a wtedy raj dygocze i pęka. Postęp, ruch, wstrząsacie Nim.

Prior: Bogiem?

Anioł: Oddalał się od nas. Znudził się aniołami. Oczarowała go ludzkość. Naśladując najędzniejsze z istot, żeglował niewiadomo dokąd¹⁰.

Odejście Boga, wyrażone w analizowanej sztuce jako porzucenie aniołów i ludzkości przez ich najbliższego partnera, każe zastanowić się bohaterom rozmowy (Priorowi i Belize), czy istnieje szansa na to, aby zatrzymać i odwrócić dotychczasowy rozwój ziemskiej oraz niebiańskiej rzeczywistości. Przyjmując, że świat biegnie do przodu, uczestnicy dialogu zastanawiają się, co to znaczy, do czego w istocie świat zmierza. Uświadamiają sobie utratę wszelkich, pewnych dotąd, łańców i tradycji na rzecz trwania w zawieszeniu, niepewności jutra, a nawet stopniowo nadchodzącej katastrofy.

Before the boiling of blood and the searing of skin comes the Secret catastrophe: Before Life on Earth becomes finally merely impossible, It will for a long time before have become completely unbearable. YOU HAVE DRIVEN HIM AWAY! YOU MUST STOP MOVING!

Prior: Stop moving.

Angel: Forsake the Open Road: Neither Mix Nor Intermarry Let Deep Roots Grow: If you do not MINGLE you will Cease to Progress. Seek Not to Fathom the World and its Delicate Particle Logic: You cannot Understand, You can only Destroy, You Do not „Advance”, You only Trample. Poor blind Children, abandoned on the Earth, Groping terrified, misguided, over Fields of Slaughter, over bodies of the Slain:

HORRIBLE YOURSELFS! There is no Zion Save Where You Are! If you

Cannot find your Heart's desire-

Prior: – In your own backyard-

Angel, Prior, Belize: You never

lost it to begin with.

Prior: Anioły uważają, że to za- szło za daleko. Że powinni- śmy się zatrzymać i cofnąć.

Belize: Ale świat kręci się naprzód.

Prior: Dokąd zmierza?

Anioł: Rozumiesz, jaki los nas czeka? Nim życie na ziemi stanie się niemożliwe, przez długi czas będzie po prostu nie do zniesienia. Wygnaliście Go ze świata. Przestańcie się miotać.

Prior: Mamy znieruchomić?

Anioł: Niczego nie pojmujecie. Potraficie jedynie niszczyć. Nie rozwijacie się, lecz drepiecie w miejscu. Ślepe dzieci szukające po omacku drogi. Zabłąkane na polach bitwy, nad ciałami zabitych. Syjon istnieje tylko na ziemi.

Skoro nie możecie odnaleźć szczęścia na własnym podwórku, nigdy...

Prior: Nigdy go nie utraciliście.

Anioł: Zawróćcie. Póki On się nie zjawi*.

* Polskie tłumaczenie z miniseriale z 2003 r. w reżyserii Mike'a Nicholasa

Zdaniem Anioła lekiem na uzdrowienie tego stanu rzeczy jest porzucenie przez ludzi poszukiwań, odejście od prób poznania i zrozumienia świata, zaprzestanie

¹⁰ Polskie tłumaczenie z miniseriale z 2003 r. w reżyserii Mike'a Nicholasa.

mieszania się, metaforyczne zapuszczenie głębokich korzeni, zahamowanie postępu zmierzającego nie do zrozumienia, a do zniszczenia. Polecenia Anioła wynikają z dokonanej przez niego diagnozy cech postępu:

Anioł: Wy nie idziecie do przodu, tylko Tratujecie,
Porzucone ślepe dzieci, zagubione,
W przerażeniu błędzące po omacku,
Wśród trupami usłanych pól Rzezi, w bagnie Krwi:
ZATRZYMAJCIE SIĘ!
Nie ma innego Syjonu niż w Was!
Jeśli swego Szczęścia nie poszukasz...

dołącza się Prior, mówiąc: „W sobie...”

zdanie kończą Anioł, Prior i Belize: „Nie stracisz go, bo nawet nie poznasz”¹¹.

W kolejnych słowach Anioł dalej zachęca ludzi, aby zatrzymali się do powrotu Boga. Przekazane przez Priora anielskie przesłanie Belize rozumie w kontekście historycznym: nawiązując do dziejów Stanów Zjednoczonych i niewolnictwa oraz do jego społecznych konsekwencji stwierdza, że nie wszyscy ludzie migrowali dobrowolnie. Zgodnie z własnym poczuciem rozsądku uznaje, że rzekoma wizja Priora jest objawem jego strachu przed przyszłością, przed upływem czasu, który oddala go od okresu szczęśliwego życia, a przybliża do śmierci. W ocenie Belize wizja ta nie jest jednak diagnozą natury świata: „świat nie kręci się do tyłu” (the world doesn't spin backwards)¹². Jako symbole ruchu świata wskazuje on odgłosy miasta: ruch uliczny, gwizdki, sygnały karetek, ludzkie głosy – wszystkie dynamiczne, w biegu, a które w sztuce stają się coraz głośniejsze¹³. Stanowią one głosy Nowego Jorku, energii i czasu:

Belize: But see that's just now how it goes, the world doesn't spin backwards. Listen to the world, to how fast it goes. That's New York traffic, baby, that's the sound of energy, the sound of time. Even if you're hurting, it can't go back¹⁴.

Rozmowa Priora z Belize kończy się niejednoznacznie. Prior ponownie słyzy głos Anioła. Skłania się ku przyjęciu faktu, że jego wizja nie była snem lub objawem popadania w szaleństwo, a okolicznością ofiarowania mu prorocstwa na temat przyszłości świata. Rozmowa kończy się jego stwierdzeniem: „Nienawidzę nieba. Nie mam siły z nim walczyć. Mogę tylko uciekać”¹⁵. W wersji tłumaczenia do miniseriału ostatnie słowa Priora przybrały inną formę, a tym samym umożliwiły bogatszą, bardziej symboliczną interpretację przesłania sceny. Stały się

¹¹ Tekst według tłumaczenia J. Poniedziałaka, s. 232.

¹² Tekst według edycji książkowej, London 2017, s. 175.

¹³ Ibidem, s. 176.

¹⁴ Ibidem, s. 175 nn.

¹⁵ Tekst według tłumaczenia J. Poniedziałaka, s. 236.

swoistym mottem postmodernistycznego pokolenia ludzi walczących z i wobec Boga. Przełożono je jako: „Znieruchomieć... Może wypędziliśmy Boga z niebios i rozgniewaliśmy anioły. [...] Żeby zbuntować się przeciw Niebu, trzeba biec”¹⁶. W wersji oryginalnej ostatnie zdanie brzmi: „Oh, oh God how I hate Heaven. But I’ve got no resistance left. Except to run.”¹⁷

Przedstawione powyżej rozmowy mogą być odebrane jako teksty o charakterze typowo artystycznym, stanowiącym część fabuły sztuki. Ze względu na swoją oryginalną myśl, w naukowej refleksji mogą nie być traktowane zbyt poważnie, np. jako swego rodzaju teologiczna kosmologia. Według mnie stanowią one jednak artystycznie wyrażony znak teologicznych poszukiwań ludzi cywilizacji Zachodu, przeżywających koniec milenium. We wskazanych scenach sztuki odnajduję bowiem elementy poważnych, intelektualnych ustaleń z zakresu kosmologii, antropologii i teologii. Ich – z konieczności krótkie – omówienie stanowi kolejną część niniejszego artykułu.

3. Teologiczne teorie rozwoju: sobór watykański II i teologia postępu

Pojęcie rozwoju może być rozpatrywane w ramach holistycznej filozofii religii lub w kontekście myśli intelektualistów wybranego systemu religijnego. Pierwszą z wymienionych perspektyw zastosował m.in. polski wieszcz Adam Mickiewicz. Scharakteryzował on cechy języka liturgicznego. Zauważył, że używane podczas liturgii przedmioty powinny różnić się od tych powszechnie stosowanych, aby już poprzez swój wygląd oddzielały sferę *sacrum* od *profanum*. Stwierdził, że dziwność i niecodziennosc rzeczy obecna jest we wszystkich rytach religijnych. Te zaś wymagają użycia specjalnych szat, budowli, postaw ciała oraz archaicznego, tajemniczego, po części niezrozumiałego przez laików języka. Sakralna mowa ma uroczysty charakter i jest zarezerwowana tylko do liturgicznych okoliczności. Zawiera archaizmy świadczące o konserwatyzmie kultu i podświadomej sympatii do dawnych rzeczy w kwestiach wiary¹⁸. Z ustaleniami Mickiewicza zgodził się historyk sztuki i teoretyk kultury Janusz St. Pasierb. Uważał on, że formy i przedmioty używane w ramach religijnych praktyk składają się na kontynuowanie tradycji przekazywanej z pokolenia na pokolenie. Poprzez tradycję rozumiał powtarzanie dawnych, unormowanych, a może nawet społecznie zsakralizowanych sposobów myślenia i postępowania. Uważał, że jest ona rodzajem anamnezy, ochroną dziedzictwa, kontynuacją dawności¹⁹.

¹⁶ Polskie tłumaczenie z miniseriale z 2003 r. w reżyserii Mike’a Nicholasa.

¹⁷ Tekst według edycji książkowej, London 2017, s. 177.

¹⁸ J. Pasierb, Adam Mickiewicz o języku sakralnym, „Ruch Biblijny” 1958/1, s. 45 nn.

¹⁹ J. Pasierb, *Miejsce tradycji w kulturze*, „Miesięcznik Diecezji Pelplińskiej” 1993/12, ss. 102-109.

Wobec powyższych ustaleń może wydawać się, że religia jest zamknięta na novum; że wyklucza progres rozumiany jako przemiana form i przyjęcie nowych treści. Głos wobec niniejszego stwierdzenia zabrali uczestnicy soboru watykańskiego II. W Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* oraz w Dekrecie o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem* wskazali na powołanie wszystkich ludzi do apostołstwa. Scharakteryzowali członków laikatu jako aktywnych uczestników życia Kościoła i świata. Uznali, że chrześcijanie powinni angażować się w rozwój współczesnej im rzeczywistości, nawet jeśli ta odrzuca Chrystusa i Ewangelię. Polecili, aby apostołskość wyrażała się poprzez skorelowanie inicjatyw laikatu i duchowieństwa w ich wzajemnym zrozumieniu i otwartości²⁰. Niektóre z tych inicjatyw zostały zasugerowane w Dekrecie o środkach społecznego przekazywania myśli *Inter mirifica*. W dokumencie tym stwierdzono, że nowa rzeczywistość (wynikająca m.in. z rozwoju technologicznego wyrażonego skonstruowaniem i spopularyzowaniem środków masowego przekazu) ma znaczenie dla duchowości człowieka. Uznano, iż rozwój mass mediów stanowi wyzwanie dla Kościoła, rodzin oraz społeczeństw, ponieważ może służyć dobru, ale i krzywdzie ludzkości. Dlatego zalecono pozytywne wykorzystanie mediów do głoszenia Ewangelii²¹.

Poznając stanowisko uczestników soboru watykańskiego II, należy stwierdzić, że religia rzymskokatolicka nie wyklucza rozwoju człowieka i świata. Trudno jednak w treści *Aniołów w Ameryce* i w wypowiedziach udzielonych przez autora tej sztuki znaleźć dowód na to, że analizował on kościelne dokumenty i w oparciu o nie stworzył artystyczną wizję dziejów świata oraz roli człowieka. Dużo bardziej prawdopodobne wydaje się, że w swoim dziele zawarł klimat intelektualny i generalnie duchowy, właściwy mieszkańcom cywilizacji zachodniej końca milenium, wyrażony w teologii procesu. Ta zaś cieszyła się wielką popularnością wśród protestanckich teologów drugiej połowy XX wieku. Rozumiana była jako kierunek ewolucjonistyczny rozpatrywany w kategoriach teologicznych. Koncentrowała się wokół idei postępu. Wskazała na człowieka jako współtwórcę świata, a zarazem aktywnego uczestnika historii. Zawarła podobne treści do powstałego w tym samym czasie katolickiego nurtu antropologii twórczości (spopularyzowanego m.in. przez Karla Rahnera). Teologia procesu została opracowana na podstawie filozofii procesu zaproponowanej przez brytyjskiego matematyka i filozofa przyrody Alfreda Northa Whitehaeda. Za drugiego głównego teoretyka filozofii procesu uważa się

²⁰ Sobór watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, Rzym 1965; idem, Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, Rzym 1965; G. Babiaryz, Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, w: M. Cholewa, Sz. Drzyżdżyk, M. Gilski (red.), *Sobór Watykański II. Złoty jubileusz*, Wydawnictwo „Scriptum”, Kraków 2013, ss. 163-176.

²¹ Sobór watykański II, Dekret o środkach społecznego przekazywania myśli *Inter mirifica*, Rzym 1963; D. Krok, Dekret o środkach społecznego przekazywania myśli *Inter mirifica*, w: M. Cholewa, Sz. Drzyżdżyk, M. Gilski (red.), *Sobór Watykański II...*, ss. 85-98.

amerykańskiego filozofa i teologa, Charlesa Hartshorne'a, który przez rok pełnił funkcję asystenta Whiteheada. Ich ustalenia zostały pozytywnie przyjęte m.in. przez liberalnych protestantów w latach 60. XX wieku²². Za istotne należy uznać to, że chociaż zostali oni inspiratorami oryginalnej myśli filozoficzno-teologicznej, w koncepcji intuicji świata będącego w ruchu i w idei Boga obecnego w stworzeniu nawiązali do niektórych patrystycznych oraz średniowiecznych pism²³.

Whitehead uważał, że podstawą kształtowania wszelkiej kultury oraz rozumienia świata powinny być konkretne założenia kosmologiczne. Jako podstawę własnych twierdzeń wskazał ideę twórczego stawania się, wzrostu oraz przemijalności świata. Michał Heller uznał, iż była to zasada ujmująca całość wszechrzeczy jako proces, zmienną, historyczną rzeczywistość²⁴. W związku z tym Whitehead zakładał, że świat nieustannie pozostaje w ruchu, to znaczy przekształca się i ulega przekształceniom. Ruch odbywa się w ramach ewolucji: od prostych do złożonych form i do zwiększenia świadomości. Ewolucja ta została zapoczątkowana dzięki Bogu-Stworzycielowi, który nie wykreował świata z niczego (jak w teorii *creatio ex nihilo*) w wyniku swojej dobrowolnej decyzji, a partnerował mu w ciągu całego istnienia (innymi słowy, świat jest czymś, co od początku towarzyszy Bogu). Wskazany początek nie ma charakteru punktowego na linii czasu. Jest on niemożliwy do wskazania, ponieważ Stwarzanie rozumiane jako proces w ogóle tego początku nie miało. Boża Twórczość polega więc na nieustannym organizowaniu środowiska do wolności i na porządkowaniu chaosu istniejącego w odwiecznej rzeczywistości. Celem aktywności Boga jest także intensyfikacja piękna i harmonii. Ponieważ swoim działaniem Stworzyciel włącza się w proces rozwoju świata, On sam również staje się, podlega zmienności, chociaż nie ma ona wymiaru absolutnego. Bóg jest zarówno transcendentny i immanentny wobec świata, niezmienny i podlegający procesom, wolny od determinantów oraz otwarty na oddziaływanie spoza Siebie. Istnieje w sposób dynamiczny: żyje, przeżywa, doświadcza. Bóg działa w ludzkiej rzeczywistości pośrednio przez siły, prawa i możliwości świata. Suwerennie panuje nad nim, ale i wchodzi w relacje z nim. Aby mogły one zaistnieć, świat posiada określoną wolność i rozumność, to znaczy, że ludzie wykorzystują dane możliwości według swojej woli. Wola ta wyklucza determinizm, który pochodziłby z dosłownie rozumianej absolutnej wszechwiedzy Boga. Na podstawie tych kosmologicznych założeń powstała nowa etyka i teoria religii. Zakładały one, że religia powinna przede wszystkim pomagać w rozwoju powszechnej miłości po to, aby przemienić świat, wyzwolić go z niesprawiedliwości i przemocy. Wobec powyższego dzięki religii człowiek winien być zmotywowany do podjęcia kon-

²² J.J. Mueller, *Process theology and the catholic theological community*, „Theological Studies” 47/1986, s. 418.

²³ Zob. S. Haberka, *Eschatyczny wymiar twórczości w świetle antropologii Pierre'a Teilharda de Chardin i Mikołaja Bierdiajewa*, Wydawnictwo Scriptum, Kraków 2016, s. 113 nn.

²⁴ M. Heller, *Filozofia przyrody. Zarys historyczny*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005, s. 151.

kretnych działań i do wzięcia odpowiedzialności wraz z innymi ludźmi za kształt świata. W konsekwencji tego człowiek powinien porzucić dążenie do panowania nad światem na rzecz przyjęcia postawy troski o rzeczywistość²⁵. Na marginesie tych ustaleń należy nadmienić, iż po dramacie II wojny światowej idea porzucenia dążenia do panowania nad światem na rzecz przyjęcia postawy troski o niego była bardzo popularna w obszarze cywilizacji zachodniej. Jej wyrazem stała się np. etyka troski o życie, autorstwa protestanckiego duchownego Alberta Schweitzera²⁶.

Założenia teologii procesu odnosiły się nie tylko do genezy duchowego i materialnego świata. Charakteryzowały również czas eschatyczny. Według teologów procesu świat zmierza w określonym kierunku, ale – tak jak w przypadku początku – nie jest nim jeden punkt w czasie postrzeganym linearnie. Eschata nie składają się na okres, który dopiero nadejdzie. Obejmują Królestwo Boże istniejące równoległe do czasu historycznego. Wobec tego człowiek zmierza w kierunku agonii postrzeganej jako naturalna część egzystencji i przemijania. Po śmierci życie na nowo się aktualizuje, doświadczając ciągłej odnowy, rekonstrukcji. Wobec tego rzeczywistość istnieje na zasadzie migotania, a nie w sposób statyczny²⁷. Nie wyklucza to unicestwienia Kosmosu znanego w obecnej formie. Sylwia Haberka tłumaczy dalszą myśl z zakresu teologii procesu:

Pewne jest jednak, że, nawet gdyby w ciągu wieków bardzo radykalnie zmienił się kształt rzeczywistości stworzonej, to ona sama oraz zachodząca w niej ewolucja, zmieniająca jej oblicze, będą wieczne. Boża dobroć jest tu gwarancją, że Bóg nie opuści świata i zawsze będzie przy nim trwał...²⁸

Już na tym etapie widoczne staje się to, że artystyczny obraz zawarty w *Aniołach w Ameryce* treściowo pokrywa się z przedstawioną powyżej filozoficzno-teologiczną teorią. Jako przykład tej zgodności należy zwrócić uwagę na słowa Anioła: „Rozumiesz jaki los nas czeka? Nim życie na ziemi stanie się niemożliwe, przez długi czas będzie po prostu nie do zniesienia. Wygnaliście Go ze świata. Przestańcie się miotać”²⁹. Zacytowana wypowiedź potwierdza założenia teologów procesu o tym, że świat zmienia się, a życie w nim jest możliwe, dopóki obecny jest w nim Bóg, czyli ten, który ciągle dba o zachowanie względnego ładu. Odejście Boga zapoczątkowuje samowolę człowieka zmierzającą ku destrukcji świata.

Teologia procesu i nauka soboru watykańskiego II nie stanowią jedynych teoretycznych ustaleń w kwestii rozumienia rozwoju świata. Odrębna, teologiczno-kosmologiczna koncepcja, treściowo podobna do tej z *Aniołów w Ameryce* została krótko zaprezentowana poniżej.

²⁵ S. Haberka, *Eschatyczny wymiar twórczości...*, ss. 107-111.

²⁶ Zob. S. Folaron, *Pozytywne myślenie o człowieku w filozofii Alberta Schweitzera*, Wyższa Szkoła Pedagogiczna, Częstochowa 2002.

²⁷ M. Patalon, *Zmienność – cnota czy ułomność*, w: J. Majewski, J. Makowski (red.), *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, t. 2, Biblioteka Więzi, Warszawa 2004, s. 71.

²⁸ S. Haberka, *Eschatyczny wymiar twórczości...*, s. 113.

²⁹ Polskie tłumaczenie z miniseriału z 2003 r. w reżyserii Mike’a Nicholasa.

4. Teologiczne teorie rozwoju: Pierre Teilhard de Chardin i biokomunikacyjna funkcja mediów według Marshalla McLuhana

Oryginalna jak na swoje czasy myśl Pierre'a Teilharda de Chardin, prowadzona w ramach połączenia kanonicznej teologii rzymskokatolickiej z kosmologią, nie znalazła uznania u wielu odbiorców. Traktowana była jako rodzaj poetyckiego traktatu, bez pozytywnych teologicznych implikacji³⁰. Mimo to stanowi interesującą propozycję w zakresie języka i treści uprawiania teologii. Teilhard de Chardin uważał, że do natury świata należy jego rozwój. Progres wynika ze zdeterminowanych, ewolucyjnych procesów. Te zaś nie zawsze wyrażają się w ruchu do przodu, ale także w zbaczaniu i cofaniu się. Ostatnie dwa wymienione kierunki wyrażają nieporządek, rozpad i niszczenie elementów przyrody. W związku z tym Teilhard de Chardin twierdził, że przyjmując odpowiednio duży dystans do świata i jego dziejów, można przekonać się o istnieniu dwóch przeciwstawnych względem siebie nurtów: silniejszego – ku porządkowaniu, tworzeniu układów, korpuskulizacji kosmicznej energii, oraz słabszego – ku rozproszeniu, rozpadowi, czyli entropii. Teolog uważał, iż dążenie do skupienia materii doprowadziło do pojawienia się życia. Ono zaś stało się punktem witalizacji ewolucji. Odtąd zwiększyła się dynamika progresu, w którym już sama żywotność oznaczała ekspansywność i zdolność do autorozwoju. W procesie ewolucji ziemskich bytów ożywionych najpierw rozwinęły się rośliny. Następnie wykształciły się zwierzęta wyprzedzające przyrodę w bytowych aktywnościach. Wraz z pojawieniem się człowieka życie zaczęło się kierować ku myśli i prymatowi świadomości³¹. W efekcie w świecie wzrosła koncentracja układu nerwowego. Zmiana ta istotnie wpłynęła na rozwój żywotności organizmów i ich zdolności myślenia. Dowodem na to był proces zachodzący w obszarze powstawania gatunków o coraz bardziej rozwiniętej inteligencji i psychice. Według Teilharda de Chardin punkt witalizacji przekształcił się jakościowo, doprowadzając do zaistnienia punktu hominizacji, to znaczy pojawienia się człowieka – jedyne w Kosmosie autoświadomego bytu. Ten świadomy siebie organizm posiadał zdolność do tworzenia i utrzymywania relacji społecznych. Tym samym rozpoczął się kolejny (po żywotności i hominizacji) etap rozwoju świata, zwany socjalizacją.

Przyjmując jeszcze bardziej zdystansowaną perspektywę obserwacji, Teilhard de Chardin wyróżnił dwie fazy istnienia świata: ekspansji i koncentracji. W pierwszej z nich zawarł myśl o tym, że ludzie są zbiorowością, która pozostaje w nieustannym ruchu. Właściwością tego ruchu jest zróżnicowanie form i dopro-

³⁰ Por. M. Karas, *Zbawienie przez technikę. Religia Teilharda de Chardin*, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz 2013; zob. idem, *Historiozofia Teilharda de Chardin wobec tradycyjnej myśli chrześcijańskiej*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2012.

³¹ S. Haberka, *Eschatyczny wymiar twórczości...*, ss. 148-152.

wadzenie np. do zaludnienia. To ostatnie stanowi synonim rozprzestrzenienia się człowieka na całej planecie, podziału ludzkości na grupy społeczne, stworzenia różnych cywilizacji, migracji, konfliktów, wypierania jednych przez drugich oraz indywidualizacji. Teilhard de Chardin zauważył analogię pomiędzy procesami targającymi światem i Wielkim Wybuchem. W ramach tego porównania sądził, że ludzie (tak jak wcześniej cząstki Kosmosu) zaczęli się od siebie oddalać. Widział w tym objaw egoizmu i izolacji jednostek ludzkich. Sądził, iż w efekcie zachodzącej ekspansji wypracowano koncepcję liberalizmu i spłaszczonej demokracji, w której człowiek (obywatel) usytuowany został w kontrze do społeczności; uznał, że wszystko jest dla niego i on jest wszystkim. Teilhard de Chardin stwierdził, że w wyniku skrajnego egoizmu i (auto)izolacji człowieka faza ekspansji dojdzie do swojego najwyższego stopnia, jakim jest indywidualizacja. Filozof sądził, iż za jego życia rozwój cywilizacyjny i społeczny zatrzymał się, ale nie na zawsze. Jako powód tego zatrzymania, a raczej sprzężenia, wskazał przyrost naturalny, który wymusił poszukiwanie i opracowanie nowych (kulturowych, cywilizacyjnych) rozwiązań w zakresie organizacji życia na Ziemi. Teolog uważał, że po osiągnięciu indywidualizacji i po kulturowych przeobrażeniach, w przyszłości nadejdzie zmiana kierunku ewolucji, tj. koncentracja oznaczająca jednoczenie się oraz dalszy przyrost życia i świadomości³². Tej ostatniej przyznał szczególne znaczenie. Był przekonany, że wyznacza ona ruch w ramach rozwoju. Tłumaczył, że świadomość determinuje aktywność twórczą, ta zaś pomaga w poznaniu, a tym samym wzmacnia strukturę międzyludzkiej wspólnoty. Całość procesu zmierza do ultrahominizacji lub superhominizacji, czyli zbiorowego nadczłowieka³³. Według Teilhard de Chardin, powstanie

[...] wyższy stan zbiorowej świadomości, niewyrażający się już poszerzaniem i różnicowaniem obszaru naszych uczuć i myśli, lecz raczej – coraz ściślejszym scalaniem poglądu na świat. Można by więc powiedzieć, że w znaczeniu niejako teoretycznym czy idealnym ludzkość będzie „ukończona”, gdy wreszcie zrozumie wszystko, gdy wszechogarniającą, najwyższą świadomością skupi wszystko w sobie i uczyni wspólną myślą i wspólną namiętnością³⁴.

Teoria Teilharda de Chardin została przez niego wyrażona w opisie słownym³⁵, dającym się zawrzeć w schemacie 1.

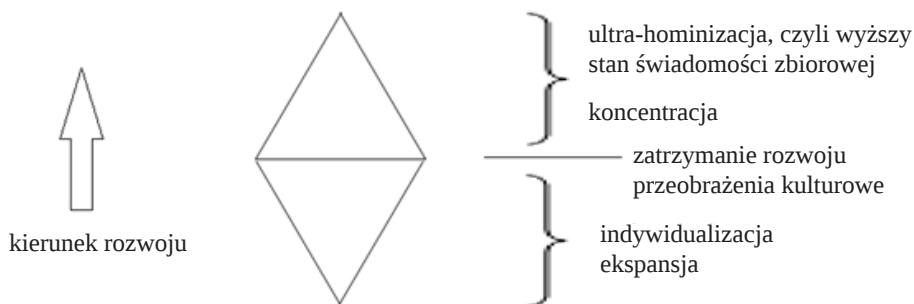
Koncepcja wyższego stanu zbiorowej świadomości może być rozumiana w kontekście teorii mediów, autorstwa Marshalla McLuhana. Teilhard de Chardin bezpośrednio nie odniósł się do pism kanadyjskiego medioznawcy, niemniej

³² Ibidem, ss. 158-167.

³³ Ibidem, s. 167 nn.

³⁴ Teilhard P. de Chardin, *Człowiek. Struktura i kierunki ewolucji grupy zoologicznej ludzkiej*, w: A. Polkowski, M. Tazbir (ed.), *P. Teilhard de Chardin. Pisma*, t. 1: *Człowiek i inne pisma*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1984, s. 99.

³⁵ S. Haberka, *Eschatyczny wymiar twórczości...*, ss. 170.



Schemat 1. Rozwój świata: ujęcie kosmologiczne
autorstwa Pierre'a Teilharda de Chardin

Źródło: opracowanie własne na podstawie: S. Haberka, *Eschatyczny wymiar twórczości w świetle antropologii Pierre'a Teilharda de Chardin i Mikołaja Bierdiajewa*, Wydawnictwo Scriptum, Kraków 2016.

biokomunikacyjna funkcja mediów, omówiona przez McLuhana, zdaje się być propozycją, dzięki której ustalenia Teilharda de Chardin stają się bardziej prawdopodobne, to znaczy nie tylko teoretycznie poprawne, ale i bardziej możliwe do zrealizowania, bardziej realistyczne w kontekście codziennego doświadczenia człowieka. W rewolucyjnej w swoich czasach książce pt. *Zrozumieć media. Przedłużenia człowieka* (wydanej po raz pierwszy w 1964 r.) McLuhan zanotował, że żyjący w epoce mechanizacji człowiek przedłużył swój ośrodkowy układ nerwowy za pomocą elektroniki w globalnym uścisku pokonującym zastałą czasoprzestrzeń. Sądził, iż fakt ten pozwoli osiągnąć ostatni etap przedłużeń osoby. Uważał, że finalne stadium będzie polegać na zintegrowaniu pojedynczego człowieka ze sprawami całej ludzkości. Przewidywał, że odbędzie się to za pomocą technicznej symulacji świadomości, polegającej na połączeniu całej ludzkości i jej wspólnym doświadczaniu twórczego procesu poznawania³⁶.

Medioznawca tłumaczył, na czym polegać będzie tworzenie jednej, ogólnoludzkiej świadomości:

Można bowiem obecnie programować proporcje między zmysłami, które zbliżają się do stanu świadomości. Taki stan jednak będzie z konieczności przedłużeniem naszej świadomości, tak jak koło jest przedłużeniem obracającej się stopy. Następnym krokiem po przedłużeniu, czyli przetransponowaniu naszego ośrodkowego układu nerwowego na technikę elektromagnetyczną, będzie przeniesienie do świata komputerów również

³⁶ M. McLuhan, *Zrozumieć media. Przedłużenia człowieka*, Wydawnictwo Naukowo-Techniczne, Warszawa 2004, ss. 33 nn., 94.

naszej świadomości. Wtedy przynajmniej będziemy w stanie zaprogramować ją tak, żeby nie mogła ulec odwręceniu ani rozproszeniu pod wpływem narcystycznych iluzji świata rozrywki, które nękają ludzkość od czasu, kiedy natyka się na siebie samą, przedłużoną w wyniku stosowania przez siebie różnych sztuczek.

Jeśli miasto jest wynikiem przetworzenia, czyli przetransponowania człowieka na bardziej dogodną formę niż ta, którą osiągnęli nasi nomadyczni przodkowie, to czy dzisiejsze przekładanie naszego życia na duchową formę informacji nie wydaje się przekształcać całego globu, wraz z całą ludzką rodziną, w jednolitą świadomość³⁷

Wraz z upływem czasu i rozwojem technologii oraz metodologii badań naukowych teoria McLuhana zyskuje na znaczeniu. Tym samym przyznaje wysoką wartość filozoficzno-teologicznej myśli Teilharda de Chardin. Potwierdzeniem zasadności teoretycznych ustaleń McLuhana jest rozwój neuronauk, np. neurohistorii sztuki polegającej na użyciu wiedzy neuronaukowej do odpowiedzi na pytania z zakresu historyczno-artystycznych badań. Użycie to wyraża się w przyjęciu perspektywy biologicznej, tj. koncentracji na pracy mózgu, pozostałych składowych wyposażenia neuronalnego i innych elementów organizmu w celu poznania tego, jak przebiega komunikacja na linii artysta – dzieło – odbiorca. W kontekście myśli McLuhana naukowa aparatura medyczna – wraz z innymi rejestratorami procesów fizjologicznych zachodzących w organizmie – umożliwia naukowe omówienie wyników biofeedbacku i składa się na przedłużenie układu neurologicznego człowieka. Badania te stanowią istotny krok w kierunku potencjalnego powstania globalnej, zbiorowej świadomości. W przypadku neurohistorii sztuki pozwoli ona zrozumieć indywidualny, a zarazem intersubiektywny proces artystycznego poznania, doświadczania oraz oceny³⁸.

Powyższe ustalenia potwierdzają zasadność teorii Teilharda de Chardin o drugim etapie rozwoju świata w kierunku stworzenia jednej, ogólnoludzkiej świadomości³⁹. Według francuskiego teologa powstanie takiej spójni nie unicestwi ludzkiej jednostki. Uważał on, że nadchodząca synteza będzie głęboko personalizująca.

³⁷ Ibidem, s. 105.

³⁸ Zob. J. Onians, *Neuroarthistory. From Aristotle and Pliny to Baxandall and Zeki*, Yale University Press, Yale 2008; S. Zeki, *Inner Vision. An Exploration of Art in the Brain*, Oxford University Press, Oxford 1999; P. Przybysz, P. Markiewicz, *Neuroestetyka. Przegląd zagadnień i kierunków badań*, w: P. Francuz (red.), *Na ścieżkach neuronauki*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, ss. 109-149; P. Przybysz, P. Markiewicz, *W stronę neuroestetycznej teorii sztuki*, w: W. Dziarnowska, A. Klawiter (red.), *Mózg i jego umysły. Studia z kognitywistyki i filozofii umysłu*, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2006, ss. 321-325; Ł. Kędziora, *Wizualność dzieła sztuki. Ocena potencjału neuroestetyki w badaniach artystyczno-historycznych*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2016; idem, *Cognitive art history – admission to discussion*, w: B. Praher (red.), *Newest Art History. Wohin geht die jüngste Kunstgeschichte? Tagungsband zur 18. tagung des Verbandes österreichischer Kunsthistorikerinnen und Kunsthistoriker*, Verband österreichischer Kunsthistorikerinnen und Kunsthistoriker, Vienna 2017, ss. 143-160.

³⁹ Zdaniem Sylwii Haberki zaproponowany przez Teilharda de Chardin stan jednej świadomości może być interpretowany przez pryzmat chrześcijaństwa, tj. jako wieczna komunია

Przygotuje znakomite warunki do relacji, które ze swej natury pozwalają na zrozumienie cech charakterystycznych i trwałych bytowych różnic decydujących o tożsamości jednostek. Ostatnia faza rozwoju nie obejmie tylko ludzi, zawrze osiągnięcie całkowitej pełni rozwoju całej, kosmicznej rzeczywistości⁴⁰.

Przedstawione powyżej refleksje dotyczące natury rozwoju wymagają podsumowania w kontekście zawartej w *Aniołach w Ameryce* teologicznej kosmologii. Omówione wnioski mają w zamierzeniu stanowić odpowiedź na pytanie zawarte w tytule niniejszego artykułu.

Podsumowanie

Dokonana powyżej analiza fragmentu sztuki teatralnej Tony'ego Kushnera *Anioły w Ameryce. Gejowska fantazja na motywach narodowych* stała się pretekstem do zastanowienia nad tym, czy religia dopuszcza progres kultury, czy w ogóle dopuszcza progres jako taki? Wypowiedzi bohaterów wskazanego fragmentu analizowanego dzieła pozwalają stwierdzić, że: 1) rozwój należy do natury człowieka; 2) człowiek swoimi wyborami spowodował progres w kierunku destrukcji rzeczywistości; 3) w efekcie doprowadził do porzucenia świata przez Boga; 4) człowiek powinien się zatrzymać, aby nie dopuścić do całkowitego zniszczenia świata; 5) bieg człowieka (będący symbolem jego inicjatywy, wysiłku, starania się) ma potencjalną, duchową siłę zmienić Boży plan i Jego wolę. Niniejsze obserwacje stają się podstawą kolejnych wniosków na temat teologicznej kosmologii dzieła Kushnera: 1) autor ściśle nawiązał do biblijnej Księgi Genезis, ale nie opracował całkowicie spójnej z nią koncepcji Stworzenia świata (np. określił Boga jako pramaterię istniejącą poza czasem); 2) nadał czasowi konotacje negatywne (nazwał go wirusem wprowadzającym zmiany w harmonijnym Bożym świecie); 3) ukazał Boga jako Tego, który opuścił Syjon (swoje miasto); 4) wskazał na ruch jako symbol postępu; 5) uznał, że rozwój ma przede wszystkim naturę duchową; 6) zawarł wizję przyszłości bez Boga jako życia na ziemi nie do zniesienia, zakończonego zagładą (dokonana diagnoza może być interpretowana w kontekście społecznym, politycznym, ekologicznym itd.); 6) w idei powrotu Boga do człowieka zawarł symbol ratunku od zagłady i nawiązał do biblijnej zapowiedzi paruzji.

Wnioski poczynione z poznania treści zawartych w wybranej sztuce teatralnej stały się źródłem ich teologicznej hermeneutyki. W niniejszym artykule potraktowane zostały jako wyraz niepewności, przeczuć i teologicznych (intelektualnych, ale przede wszystkim egzystencjalnych) trosk ludzi końca drugiego tysiąclecia. Sztuka Kushnera staje się z jednej strony ich głośnym wypowiedzeniem, publiczną

zbowionych albo komunii Trójcy Świętej. Zob. S. Haberka, *Eschatyczny wymiar twórczości...*, ss. 168-169.

⁴⁰ Ibidem.

i artystyczną artykulacją, z drugiej zaś – bodźcem nasilającym wskazane niepewności, przecucia i zmagania. Dokonana powyżej analiza wskazuje, że do tych społecznych wrażeń nawiązał nie tylko autor *Aniołów w Ameryce*. Odniesiono się do nich również w nauczaniu soboru watykańskiego II, w teologii procesu, teologii twórczości (u Rahnera) oraz w pismach Teilharda de Chardin. W wymienionych tekstach kultury wskazano, że religia powinna dopuszczać, a nawet zakładać i wspierać progres kultury w kierunku jej humanizacji, a następnie sakralizacji. Wskazani w niniejszym artykule filozofowie i teologowie, np. Kushner, uważali, że rozwój należy do natury świata i człowieka, i że człowiek złymi wyborami może doprowadzić do destrukcji rzeczywistości. Sądzi, że Bóg jest obecny w dziejach świata. Nie dokonali jednak tak daleko idącej Jego antropologizacji jak Kushner, który słowami Anioła stwierdził, że Stwórca nie umarł, ale porzucił świat.

W związku z przedstawioną powyżej analizą w mojej ocenie najbardziej zaskakującym wnioskiem jest odnalezienie podobieństwa między kosmologią *Aniołów w Ameryce* i teologią Teilharda de Chardin w kwestii postulatu zatrzymania się. Zarówno Kushner, jak i Teilhard de Chardin zauważyli istotne znaczenie zatrzymania się, znieruchomienia świata mającego doprowadzić do kulturowej, a przede wszystkim mentalnościowej zmiany u ludzi w gospodarowaniu tym światem. Rzeczony postulat powinien być interpretowany wielowymiarowo, tj. w odniesieniu do wielu obszarów życia społecznego.

Opierając się na dokonanych obserwacjach, należy uznać, iż w szerokiej, kosmologicznej perspektywie rozwój nie sprzeciwia się religijności. W biokomunikacyjnym medioznawczym kontekście oznacza on tworzenie wspólnej superświadomości. W teologicznym sensie polega na procesualnym przesycaaniu duchowością zjawisk materialnych, na humanizacji człowieka oraz świata w kierunku ich (auto) zrozumienia i uratowania od zagłady (zbawienia, komunii w Bogu). Przesycanie to odbywa się równocześnie w dziejach przyrodniczo-humanistycznego środowiska oraz w historii zbawienia.

Ostatnia myśl zawarta w powyższym wniosku została szczegółowo omówiona przez Teilharda de Chardin⁴¹. Czytelnikiem oraz popularyzatorem jego pism był m.in. wspomniany wyżej teolog, historyk sztuki i teoretyk kultury Janusz St. Pasięba. Stał się entuzjastą koncepcji czasu otwartego. W nawiązaniu do myśli francuskiego teologa napisał, że rozwój świata nie jest konkurencją dla Boga; głosił, że im

⁴¹ Teilhard de Chardin sądził, że ludzkość żyje w środowisku Stwórcy, a chrześcijański Bóg stopniowo przebóstwia ludzkie, codzienne, dobre wysiłki. Dlatego teolog uważał, że cała rzeczywistość zmysłowa prowadzi człowieka poprzez duszę do Zbawiciela, który wcielił się w Słowo i uczestniczy w życiu każdego człowieka. W związku z tym filozof uznał, że świat materialny i duchowy jest nierozdzielnie złączony wewnątrz siebie mistycznymi więzami, a wszelka chrześcijańska myśl i działanie człowieka powinny być głęboko humanistyczne. Zob. P. Teilhard de Chardin, *Środowisko Boże*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1967. T. Płuzański, *Teilhard de Chardin*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1988, ss. 49-65. Por. A. Polkowski, *Świadectwo Teilharda*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1974, ss. 167-243.

wspanialszy będzie człowiek, tym doskonalsza stanie się adoracja Stwórcy⁴². Poza tym Pasierb zanotował, że tradycja powinna być kreatywną kontynuacją dawności, ich reedycją, odnową, a nie tylko biernym i bezmyślnym powtórzeniem. Zauważył, że przeciwieństwem tradycji jest innowacja. Oznacza ona siłę odnawiającą dawności i służącą im na takiej zasadzie jak kontrkultura – kulturze: bunt pełni rolę motoru napędowego. Teolog zanotował przy tym, że religia powinna stać po stronie i tradycji, i innowacji. Nie zgodził się z regułą, w myśl której tradycja hamuje rozwój, a innowacja go przyspiesza. Sądził, że zależy to od uczestników danego działania. Zachęcał do wypracowania u ludzi potrzeby ciekawości poznania ich własnej historii i zbudowania na tym poznaniu czynnej refleksji⁴³. W ocenie Pasierba, w Kościołach chrześcijańskich zarówno bunt, jak i posłuszeństwo, tradycja i innowacja, stagnacja i dynamizm mają równe prawa. Stanowią metaforyczne hamulce oraz silniki losów kultury. Świadczą o tym, że najstarszą tradycją Eklezji jest rozwój. Historyk sztuki obrazowo stwierdził, że Kościół w swoich dziejach jak hipopotam zapadał się w muł (establishmentów), zastygał w strukturach danej epoki. Jednak wewnątrz własnych struktur dopuszczał ruch (np. ogłaszając żebraka świętym). Uczony uznał, iż ta błogosławiona niekonsekwencja polegała na burzeniu nie do końca. Jako jej przykład podał dwa przypadki: 1) Watykanu wzniesionego w nawiązaniu do cesarskiego Rzymu; 2) początek myśli teologicznej wypracowanej w odniesieniu do pogańskiej filozofii starożytnej Grecji⁴⁴.

Janusz St. Pasierb rozumiał naturę rozwoju nie tylko w kontekście doczesnego życia człowieka na ziemi, ale i wobec czasów eschatycznych. Uważał, że podczas przejścia na drugą stronę życia zabiera się ze sobą cały swój rozwój, a więc – swoją kulturę. Sądził, że doświadczenia okresu całej egzystencji zostają zachowane w duszy człowieka na zawsze, nawet jeśli zapomniało się o danym doznaniu. W związku z tym głosił, że kultura ma wymiar eschatyczny⁴⁵.

Historyk sztuki, tak jak wymienieni powyżej intelektualisci (Whitehead, Teilhard de Chardin, Rahner, Kushner), wierzył w duchową siłę jednostki, która jako wolny byt może swoim wysiłkiem zmienić zastaną rzeczywistość; jest partnerem w zbawczym dialogu z Bogiem; innymi słowy – jak w wypowiedzi Priora Waltera, buntując się przeciw Niebu, musi biec.

Dodatkowo, poznawszy myśl Alfreda Northa Whiteheada, Pierre'a Teilharda de Chardine'a oraz Janusza St. Pasierba, należy stwierdzić, że postawienie religii

⁴² J. Pasierb, Ta noc, „Tygodnik Powszechny” 1965/16, s. 1.

⁴³ J. Pasierb, *Miejsce tradycji...*, ss. 102-109. Por. idem, *Eschatyczna perspektywa kultury*, w: B. Bejze (red.), *W kierunku człowieka*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1972, s. 345; idem, *Czy można uratować człowieka w kulturze współczesnej?*, „Więź” 9/1970, ss. 21-30; idem, *Kultura jako środowisko bycia i stawania się człowieka*, w: K. Popielski (red.), *Człowiek – wartości – sens. Studia z psychologii egzystencji: logoteoria i nooteoria, logoterapia i nooterapia*, Wydawnictwo KUL, Lublin 1996, ss. 263-273, 281.

⁴⁴ J. Pasierb, *Kultura jako środowisko...*, ss. 276-281.

⁴⁵ J. Pasierb, *Czas otwarty*, s. 305; idem, *Miasto na górze*, ss. 160-162.

w kontrze do rozwoju stanowi objaw zatrzymania się na etapie zewnętrznych oznak, rytów, celebracji, form, które wszakże nie zostały wymyślone same dla siebie, a dla oddania duchowej dynamiki(!), nie stateczności. Wymienieni myśliciele nie są jedynymi intelektualistami zastanawiającymi się nad naturą, zasadnością i kierunkiem rozwoju w kategoriach filozoficznych i teologicznych. Niemniej wspólną cechą wymienionych badaczy staje się nie tylko postawione zagadnienie, ale i język przekazu (inny niż w klasycznej, tomistycznej, kanonicznej teologii), jak również niezrozumienie, z jakim spotkali się i nadal spotyka się ich myśl u niektórych współczesnych teologów. Fakt ten nie zmienia jednak oryginalności oraz twórczej odwagi Whiteheada, Teilharda de Chardin, Pasierba, a także McLuhana i Kushnera. Ten ostatni, wyraziwszy filozoficzne i kosmologiczne, ale przede wszystkim egzystencjalne niepokoje swego czasu, zaprezentował dzieło, które wciąż porusza wielu, a którego pozostałe teologiczne treści czekają na opracowanie.

Literatura

- Babiarz G., *Dekret o apostołstwie świeckich „Apostolicam actuositatem”*, w: M. Cholewa, Sz. Drzyżdzyk, M. Gilski (red.), *Sobór Watykański II. Złoty jubileusz*, Wydawnictwo Scriptum, Kraków 2013.
- Burke P., *Historia kulturowa. Wprowadzenie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012.
- Bartnik Cz. St., *Teologia kultury*, Drukarnia „Starodruk”, Lublin 1999.
- D’Alleva A., *Metody i teorie historii sztuki*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2013.
- Folaron S., *Pozytywne myślenie o człowieku w filozofii Alberta Schweitzera*, Wyższa Szkoła Pedagogiczna, Częstochowa 2002.
- Haberka S., *Eschatyczny wymiar twórczości w świetle antropologii Pierre’a Teilharda de Chardin i Mikołaja Bierdajewa*, Wydawnictwo Scriptum, Kraków 2016.
- Heller M., *Filozofia przyrody. Zarys historyczny*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005.
- Jeanrond W.G., *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1999.
- Karas M., *Historiozofia Teilharda de Chardin wobec tradycyjnej myśli chrześcijańskiej*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2012.
- Karas M., *Zbawienie przez technikę. Religia Teilharda de Chardin*, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz 2013.
- Kawecki W., Wojciechowski J.S., Żukowska-Gardzińska D. (red.), *Kultura wizualna – teologia wizualna*, Warszawa 2011.
- Kędziora Ł., *Cognitive art history – admission to discussion*, w: B. Praher (red.), *Newest Art History. Wohin geht die jüngste Kunstgeschichte? Tagungsband zur 18. tagung des Verbandes österreichischer Kunsthistorikerinnen und Kunsthistoriker*, Verband österreichischer Kunsthistorikerinnen und Kunsthistoriker, Vienna 2017.
- Kędziora Ł., *Wizualność dzieła sztuki. Ocena potencjału neuroestetyki w badaniach artystyczno-historycznych*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2016.

- Krok D., *Dekret o środkach społecznego przekazywania myśli „Inter Mirifica”*, w: M. Cholewa, Sz. Drzyżdżyk, M. Gilski (red.), *Sobór Watykański II. Złoty jubileusz*, Wydawnictwo Scriptum, Kraków 2013.
- Kushner T., *Angels in America. A Gay Fantasia on National Themes*, London 2017.
- Kushner T., *Anioły w Ameryce. Gejowska fantazja na motywach narodowych*, tłum. J. Poniedziałek, Warszawa 2007.
- McLuhan M., *Zrozumieć media. Przedłużenia człowieka*, Wydawnictwo Naukowo Techniczne, Warszawa 2004.
- Mueller J.J., *Process theology and the catholic theological community*, „Theological Studies” 47/1986.
- Onians J., *Neuroarthistory. From Aristotle and Pliny to Baxandall and Zeki*, Yale University Press, Yale 2008.
- Pasierb J., *Adam Mickiewicz o języku sakralnym*, „Ruch Biblijny” 1/1958.
- Pasierb J., *Czas otwarty*, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań – Warszawa 1972.
- Pasierb J., *Czy można uratować człowieka w kulturze współczesnej?*, „Więź” 9/1970.
- Pasierb J., *Eschatyczna perspektywa kultury*, w: B. Bejze (red.), *W kierunku człowieka*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1972.
- Pasierb J., *Kultura jako środowisko bycia i stawania się człowieka*, w: K. Popielski (red.) *Człowiek – wartości – sens. Studia z psychologii egzystencji: logoteoria i nooteoria, logoterapia i nooterapia*, Wydawnictwo KUL, Lublin 1996.
- Pasierb J., *Miasto na górze*, Wydawnictwo Bernardinum, Pelplin 2000.
- Pasierb J., *Miejsce tradycji w kulturze*, „Miesięcznik Diecezji Pelplińskiej” 12/1993.
- Pasierb J., *Na początku była kultura*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2013.
- Pasierb J., *Pionowy wymiar kultury*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1983.
- Pasierb J., *Religijność i sztuka*, w: B. Bejze (red.), *W kierunku religijności*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1983.
- Pasierb J., *Ta noc*, „Tygodnik Powszechny” 1965/16.
- Patalon M., *Zmienność – cnota czy ułomność*, w: J. Majewski, J. Makowski (red.), *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, t. 2, Biblioteka Więzi, Warszawa 2004.
- Paweł VI, *Przemówienie do artystów podczas specjalnego spotkania w Kaplicy Sykstyńskiej*, 7 maja 1964 r., „Acta Apostolicae Sedis” 1/1964, wyd. fragm. pol. tłum.: „Znak” 12/1964.
- Paweł VI, *Z przemówienia podczas uroczystości zamknięcia Soboru Watykańskiego II 8 XII 1965. Do Artystów*, w: A. Kamińska i in., *Tygodnie Kultury Chrześcijańskiej w Warszawie 1975-1984*, Kuria Metropolitalna Warszawska, Wydział Duszpasterstwa, Warszawa 1985.
- Płużański T., *Teilhard de Chardin*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1988.
- Polkowski A., *Świadectwo Teilharda*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1974.
- Przybysz P., Markiewicz P., *Neuroestetyka. Przegląd zagadnień i kierunków badań*, w: P. Francuz (red.), *Na ścieżkach neuronauki*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010.
- Przybysz P., Markiewicz P., *W stronę neuroestetycznej teorii sztuki*, w: W. Dziarnowski, A. Klawiter (red.), *Mózg i jego umysł. Studia z kognitywistyki i filozofii umysłu*, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2006.
- Sobór watykański II, *Dekret o apostołstwie świeckich Apostolicam actuositatem*, Rzym 1965.

- Sobór watykański II, Dekret o środkach społecznego przekazywania myśli *Inter mirifica*, Rzym 1963.
- Sobór watykański II, Konstytucja Dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, Rzym 1965, nr 4-16.
- Sobór watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, Rzym 1965.
- Sobór watykański II, Konstytucja o Liturgii *Sacrosanctum Concilium*, Rzym 1963, nr 122-129.
- Teilhard P. de Chardin, *Człowiek. Struktura i kierunki ewolucji grupy zoologicznej ludzkiej*, w: A. Polkowski, M. Tazbir (ed.), *P. Teilhard de Chardin. Pisma*, t. 1: *Człowiek i inne pisma*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1984.
- Teilhard P. de Chardin, *Środowisko Boże*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1967.
- Zawadzki A., *Teologia jako wyzwanie dla hermeneutyki (radikalnej)*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 1/2015.
- Zeki S., *Inner Vision. An Exploration of Art in the Brain*, Oxford University Press, Oxford 1999.

