

Tadeusz Sierotowicz

 <https://orcid.org/0000-0001-8049-3957>

Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych

 <https://ror.org/0o6be7t88>

Krótki traktat o wierchowaniu. Przyczynek do filozofii gór Józefa Tischnera

 <https://doi.org/10.15633/lie.30203>

Abstrakt

Krótki traktat o wierchowaniu. Przyczynek do filozofii gór Józefa Tischnera

Artykuł traktuje o „wierchowaniu”, czyli chodzeniu po górskich szczytach (wierchach). Ten ostatni, „locus ad quem” wspinaczki, symbol o wielorakim znaczeniu, jest widziany jako metafora o podwójnej wymowie: eschatologicznej i poznawczej. Interpretację metafory szczytu poprzedza refleksja dotycząca sposobu, w jaki konkretyzuje się myślenie właściwe filozofii gór. Zejściu z gór poświęcono podsumowanie.

Słowa kluczowe: filozofia gór, eschatologia, poznanie i jego konteksty, myślenie i filozofia gór, mountain studies, śmierć, Józef Tischner

Abstract

A short treatise on climbing. A contribution to the philosophy of the mountains of Józef Tischner

The article examines “wierchowanie”, i.e. walking on mountain peaks (wierchy). The latter, the “locus ad quem” of climbing, a symbol with multiple meanings, is seen here as a metaphor with a double meaning: eschatological and cognitive. The interpretation of the summit metaphor is preceded by a reflection on the way in which the thinking inherent in the philosophy of mountains is concretized. The final section of the text focuses on the descent from the summit.

Keywords: mountain philosophy, eschatology, knowledge and its contexts, thought and mountain philosophy, mountain studies, death, Józef Tischner

Góra w doskonały sposób wyraża naturę symbolu; ona sama może być uważana za symbol [...]. Góra [jako symbol] odsyła do wspinaczki, a odsyłając, uzmysławia, że wszystkie punkty wspinaczki są istotne i skoordynowane. Jednocześnie góra to miejsce, które pokazuje, że czas i jego artykulacja są w rzeczywistości retrospektywną projekcją tego, co wydarza się na szczycie¹.

Źródłowa metafora filozofii gór

Człowiek zauroczony szczytami — tak została określona źródłowa metafora filozofii gór inspirowanej refleksjami Józefa Tischnera². Metafora ta, wyrażająca sposób „trawienia świata”, innych i własnej egzystencji³, to jednocześnie styl myślenia, odczuwania i motywacja działania człowieka zauroczonego górami. W tym przypadku motywacja do wejścia na górski szlak, bowiem z tej metafory rodzi się pragnienie „wierchowania”, czyli wejścia na szczyt.

Zapytany na początku lat 90. ubiegłego stulecia, czy myślenie z wnętrza metafory ma swe źródło w krajobrazie i poetyce Podhala, Józef Tischner odpowiedział:

pojęcie „myślenia z wnętrza metafory” wzięło się raczej z refleksji nad metaforami greckimi — Platońskiej jaskini i złośliwego geniusza. Metaforyka typowo podhalańska jeszcze się do końca nie wyłoniła w moim pisaniu, ale czasem odsłania się zupełnie przypadkowo. Ostatnio dużą rolę nabiera słowo „wierchowanie”. To znaczy: chodzić po szczytach⁴.

-
- 1 A. Brandalise, *Simboli dell'ascesa e della discesa*, w: *Montagne mute, discepoli silenziosi. Percorsi di filosofia della montagna*, a cura del gruppo „filosofia&montagna”, Padova 2013, s. 82.
 - 2 Por. T. Sierotowicz, *Prolegomena do filozofii gór Józefa Tischnera*, „Logos i Ethos” 28 (2022) nr 1, s. 177–192, <https://doi.org/10.15633/lie.59109> oraz T. Sierotowicz, *Filozofia gór Józefa Tischnera. W poszukiwaniu metafory źródłowej*, „Logos i Ethos” 30 (2024) nr 1, s. 66–94, <https://doi.org/10.15633/lie.30104>.
 - 3 Zob. J. Tischner, *Inny*, w: J. Tischner, *U źródeł myślenia*, Kraków 2023, s. 289.
 - 4 *Oby wszyscy tak milczeli o Bogu! Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*, Kraków 2015, s. 54.

Tak rozumiane wierchowanie to temat niniejszego artykułu, krótkiego traktatu o tym, co Pieśń nad Pieśniami, choć w innym kontekście, określa jako wędrówkę albo skakanie po górskich szczytach (Pnp 2, 8). Górski szczyt, czyli wierch, to *locus ad quem* wspinaczki. Na przestrzeni wieków literatura, poezja, malarstwo, religioznawstwo odsłoniły wielość przesłań metafory górskiego szczytu⁵. Dwa z nich staną się osnową prezentowanych tutaj refleksji, dwa przesłania wskazujące na rzeczywistość eschatologiczną i poznawczą. Zostanie im poświęcona trzecia i czwarta część artykułu. Poprzedzi je dyskurs dotyczący źródłowości podstawowej metafory filozofii gór i wewnętrznej dynamiki tej filozofii. W zakończeniu zostanie podjęty temat zejścia z górskiego szczytu, w oczywistym sensie naturalna konkluzja wierchowania.

O wewnętrznej dynamice filozofii gór

Wypada zacząć od pytania, jaki charakter ma źródłowość dopiero co wspomnianej źródłowej metafory filozofii gór. Dobrosław Kot, pisząc o metaforyczności źródła w myśli Józefa Tischnera, wyodrębnia w tym kontekście trzy sensory słowa „źródło”: sens według fenomenologii Edmunda Husserla, sens odpowiadający Tischnerowskiemu ujęciu metafory jako źródła-gniazda i w końcu sens inspirowany ujęciem Ricœura: źródłowość jako metafora-symbol dająca do myślenia⁶. Źródłowa metafora filozofii gór daje się sprowadzić do trzeciej kategorii, pozostając bliska jakże często cytowanemu przez Tischnera sformułowaniu „Symbol daje do myślenia”⁷.

Konieczna jest tu jednak podwójna precyzacja. I tak należy zauważyć pewną nieostrość rozróżnienia pojęć „symbol” i „metafora” w myśli Tischnera, co

5 Zob. dla przykładu esej Jacka Woźniakowskiego *Góry niewzruszone. O różnych wyobrażeniach przyrody w dziejach nowożytnej kultury europejskiej*, w: J. Woźniakowski, *Pisma wybrane*, t. 2: „Góry niewzruszone” i pisma rozmaite o Tatrach, red. N. Cieślińska-Lobkowitz, Kraków 2011, s. 5–330 i rozważania Mircei Eliadego poświęcone górze świętej jako *axis mundi* w: M. Eliade, *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, red. M. Czerwiński, Warszawa 1974, s. 61–79.

6 Zob. D. Kot, *Metaforyczność źródła w myśli filozoficznej Józefa Tischnera*, „Zeszyty Naukowe UEK” (2016) nr 4, s. 58–59 <https://doi.org/10.15678/ZNUEK.2016.0952.0404>.

7 „«Symbol daje do myślenia» — to zdanie, które mnie zachwyca” — pisze Tischner (J. Tischner, *Świadectwo heroicznemu myśleniu*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 491).

zdaje się odpowiadać interpretacji Ricœura⁸. W niniejszym eseju powyższa nieostrość pojęć pozostanie. Po drugie zaś, jak podkreśla Kot, według Ricœura „symbol daje — a więc nie jest ustanowiony przez myślącego, ale to dawanie jest zaproszeniem do drogi, nie daje bowiem wszystkiego (rozumianego jako ostateczna odpowiedź)”⁹. W konsekwencji, komentuje Kot, cytując Ricœura, „symbol, w przeciwieństwie do większości innych znaków, jest nieprzejrzysty. To stanowi o nieprzebranej jego głębi”¹⁰. A jeżeli tak, to jaśniejsze się staje, dlaczego Tischner, pisząc o poznaniu i doświadczeniu innego, konkluduje, iż chodzi tu o drogę, która „nigdy nie jest w stanie zamknąć się w formie ostatecznego wyniku”¹¹.

Nieprzejrzystość symbolu, i jeżeli zgodzić się z powyższymi uwagami, także i metafory, prowadzi do następującego określenia myślenia: „myślenie to otwieranie horyzontów możliwości dla tego, co jest dane jako istniejące. Każdy akt otwarcia nowego horyzontu pragnie się wyrazić metaforą. Dzięki temu «symbol może dawać do myślenia»”¹². W konsekwencji myślenie jest jakby przechodzeniem od metafory do metafory, od symbolu do symbolu. Dlatego też proces myślowy może być opisany jako ciąg wzajemnie ze sobą powiązanych i zazębiających się metafor. Wewnętrzna dynamikę tworzenia ciągu metafor w procesie myślenia konstytuują dwa momenty: agatologiczny i aksjologiczny. Istotnie bowiem, jak pisze Tischner, „to, co agatologiczne, daje do myślenia”, zaś to, „co aksjologiczne, pobudza szukanie i kieruje nim. Pierwsze jest warunkiem drugiego: myślowe poszukiwania są możliwe tam, gdzie coś zostało «dane do myślenia»”¹³.

W ogólności ciąg „dających do myślenia” metafor nie jest ciągiem nieskończonym. Myślenie nie przypomina cebuli Szymborskiej, która to cebula „nie ma wnętrzości. | Jest sobą na wskroś cebula | do stopnia cebuliczności. |

8 Por. J. Tischner, *Myślenie z wnętrza metafory*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, s. 523.

9 D. Kot, *Metaforyczność źródła*, s. 58.

10 D. Kot, *Metaforyczność źródła*, s. 58.

11 J. Tischner, *Imy*, s. 288.

12 J. Tischner, *Myślenie z wnętrza metafory*, s. 525.

13 J. Tischner, *Myślenie według wartości*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, s. 538.

Cebulasta na zewnątrz, | cebulowa do rdzenia”¹⁴. Skończoność ciągu symboli nie wynika li tylko ze skończoności człowieka, choć naturalnie także i z tego.

Pisze Tischner, „poznanie zatrzymuje się [...], by w pewnym momencie powiedzieć do siebie: wystarczy”. Do poznającego można wtedy odnieść słowa, które w Biblii czytamy o Hiobie, to jest, że „umarł syty dni” (Hi 42, 17). Poznający dociera do miejsca, w którym dalsza „podróż nie jest już konieczna”, bo stanął przed czymś, co nasyciło jego duszę. W przypadku poznania **innego** „moment postępu jest momentem uchwycenia wewnętrznej indywidualności **innego**”, zaś wewnętrzna indywidualność innego „jest — mówiąc metaforycznie — sposobem «trawienia świata» przez **innego**”. Metafora trawienia opiera się na konstatacji, że „świat jest nie tylko światem, w którym żyjemy, lecz również światem, z którego żyjemy”. Nie chodzi to tylko o konieczność zdobywania chleba, lecz także o doświadczenia, takie jak „poczucie swobody na szczycie góry”, „lęk w czasie burzy” czy też „doświadczenie **innego** jako **innego**”. Te i inne doświadczenia nasycają duszę i muszą być „przetrawione”, zasymilowane, uczynione swoimi. A każdy trawi na swój sposób, i ten sposób przyswajania „pokarmu”, jakim jest świat, Tischner nazywa „indywidualnym skretem świadomości”. Tak oto Tischner dochodzi do określenia świadomości jako konkretnego skretności, który „tak «przekręca» świat, by stał się «strawny» dla człowieka”¹⁵.

Jak powyższy bieg myśli przejawia się w przypadku filozofii gór? Opisując swój związek z Tatrami, Tischner powiedział w jednym z wywiadów, że przed tym, jak zaczął chodzić w góry, „po góralsku” myślał, że „Tatry są po to, żeby je podziwiać, ale nie po to, żeby się w nie pchać”¹⁶. Można tu dostrzec zaczątek krystalizacji źródłowej metafory filozofii gór, czyli zauroczenia szczytami gór, w świadomości Tischnera. Dopiero w późniejszym okresie Autor *Mądrości człowieka gór* zaczął „łazić po Tatrach”, czyli się wspinać. Z tego „łazenia po Tatrach”, wynikającego z wewnętrznej potrzeby, zrodziła się u niego swoista „filozofia przestrzeni” związana z ideą wolności człowieka. Owa Tischnera filozofia przestrzeni i wolności streszcza się w powiedzeniu, „jaka jest twoja

14 W. Szymborska, *Cebula*, w: W. Szymborska, *Wiersze wszystkie*, Kraków 2023 (ebook Kindle; poz. 3951).

15 Wszystkie cytaty w niniejszym paragrafie pochodzą z: J. Tischner, *Imy*, s. 288–290.

16 *Oby wszyscy tak milczeli o Bogu!*, s. 33.

przestrzeń, taka jest twoja wolność¹⁷. Tak więc w przypadku Tischnera ciąg metafor jest następujący:

zauroczenie Tatrami → wspinaczka → przestrzeń → wolność jako przestrzeń → przestrzeń wolności.

Być może filozofia wolności to coś jakby nasycenie duszy autora *Sporu o istnienie człowieka*, nasycenie, o którym była wyżej mowa.

Uogólniając, można zaryzykować tezę, że filozofia gór to ujaśnienie i zarazem konkretna, „górska” realizacja sformułowania „symbol daje do myślenia”, tak bliskiego Tischnerowi¹⁸. Istotnie, góry są nam dane i zarazem są symbolem na wiele sposobów obecnym w szeroko pojętej kulturze¹⁹. Dla niektórych są uobecnieniem regularności i potęgi praw przyrody rządzących dynamiką ziemi. Dla innych, jak na przykład dla Plantingi, są darem bożym zapraszającym do kontemplacji i oferującym możliwość wspinaczkowej przygody²⁰. Dla jeszcze innych góry i wspinaczka są sposobem wyłożenia traktatów teologicznych, jak to czyni dla przykładu Roman Rogowski, pisząc o Eucharystii i górach²¹. Góry zatem są dane człowiekowi jako wieloznaczny

17 *Oby wszyscy tak milczeli o Bogu!*, s. 33.

18 Chodzi tutaj o konkretność po góralsku rozumianą, w duchu tego, co Tischner notuje w *Historii filozofii po góralsku*, cytując pytanie Staska Szewczyka: „a konkretnie o co chodzi?”. Pokrótce chodzi o to, żeby „być mądrym ogólnie i być mądrym konkretnie” (J. Tischner, *Historia filozofii po góralsku*, Kraków 2018, s. 48–49). Słowa Ricœura to mądrość ogólna, zaś filozofia gór to mądrość konkretna.

19 Zob. np. następujące artykuły i cytowaną tam literaturę przedmiotu: A. Brandalise, *Simboli dell'ascesa e della discesa* i E. Dutka, *Góry wolają i milczą. O antropomorfizacji, personifikacji i prozopopei*, „Prace Filologiczne. Literaturoznawstwo” 13 (2023), s. 67–80, <https://doi.org/10.32798/pflit.960>. Zob. też wyżej przypis 5.

20 Zob. A. Plantinga, *Why climb mountains?*, „The Reformed Journal” November 1969, s. 8.

21 Zob. R. Rogowski, *I uczynisz mi ołtarz z kamieni*, Opole 1988. Jeżeli filozofia gór może być interpretowana jako konkretna realizacja powiedzenia Ricœura, to liczne książki Rogowskiego mogą być odczytywane jako konkretna realizacja różnych traktatów teologicznych. Dotyczy to zwłaszcza *Mistyki gór* (R. Rogowski, *Mistyka gór*, Wrocław 1983; na temat wątków górskich w twórczości Romana Rogowskiego zob. np. J. Ślósarska, *Hermeneutyka śladu i świadectwa w pismach ks. Romana E. Rogowskiego jako projekt egzystencji, w: Autorytety w perspektywie chrześcijańskiej*, red. B. Bogolebska, M. Worsowicz, Łódź 2011, s. 77–87, <https://doi.org/10.18778/7525-592-8.07>; E. Dutka, *Wanderings and moments of pause: biblical motifs in „Mistyka gór” [Mountain Mysticism] by Roman E. Rogowski*, „Roczniki Humanistyczne” 20 (2022), s. 115–130, <https://doi.org/10.18290/rh22701.8>) oraz B. Ferdek, *Chrystologia Romana*

symbol, który w swym aspekcie agatologicznym daje do myślenia, powodując specyficznie górski skręt świadomości. Z kolei wspinaczka, wierchowanie i zejście ze szczytu stają się momentami aksjologicznego aspektu tego sposobu myślenia, albo lepiej — tego ciągu metafor, który charakteryzuje bieg myśli właściwy filozofii gór.

Wierch — eschatologiczne przesłanie metafory

Józef Tischner pisze o wspinaczce: „człowiek wisi na ścianie, wyciąga rękę, która szuka uchwytu, i cały jest w tym uchwycie. Człowiek jest tym, ku czemu sięga jego serce. Człowiek nie jest już tym, od czego odrywa się jego stopa. Ten czujny ruch *w górę* — to jest właśnie etos człowieka”²². Słowa te doskonale oddają całkowite zanurzenia wspinacza w chwili, w tej właśnie, a nie innej chwili, w której trzeba znaleźć uchwyt i pewne oparcie dla stopy. Stąd, jak celnie zauważa Adone Brandalise, góry, a tym bardziej wspinaczka, to „miejsce, w którym ruch nie wyklucza możliwości rozkoszowania się czasem, tak jakby przepływał bez przemijania. Chodzi tu o doświadczenie, które można określić jako «poszerzenie chwili», gościnne doświadczenie niematerialne wymykające się wszelkim próbom chronometrycznym”²³.

A kiedy już dotrze się na szczyt, kiedy już nie trzeba szukać pewnych chwytów, kiedy już nie ma biegnącej w górę, pionowej ściany, wówczas, jak napisał Guido Rey zakochany bez pamięci w Matterhornie, wspinacz może smakować „świeżą, niewysłowioną radość z osiągnięcia najwyższego punktu — szczytu; miejsca, w którym góra przestaje się wznosić, a dusza człowieka tęsknić”. Pisze o tej radości jako o niemal doskonałej formie duchowej satysfakcji, porównywalnej do tej, „jaką być może osiąga filozof, który w końcu odkrył prawdę wypełniającą i uspokajającą umysł”²⁴. Czy tylko filozof? W cytowanym wyżej opisie Tischner zdaje się nadawać wspinaczce charakter metafory opisującej

Rogowskiego w kontekście mistyki, „Teologia w Polsce” 18 (2024), s. 67–79, <https://doi.org/10.31743/twp.2024.18.1.03>.

22 J. Tischner, *Alfabet Tischnera*, Kraków 2012, s. 84.

23 A. Brandalise, *Simboli dell'ascesa e della discesa*, s. 79.

24 G. Rey, *Il Monte Cervino*, Torino 1962, s. 197.

etos człowieka, a może lepiej — źródłowy sposób istnienia człowieka, tj. „ruch w górę”. Tak rozumiana wspinaczka odnosi się do życia każdego człowieka. A jeżeli wspinaczka, to i wierch. O jakim wierchowaniu tu mowa?

Objaśniając dziesięć przykazań i komentując trzecie, Tischner zauważył, że czas niedzielny, czas wypoczynku i czas bezinteresowności pozwala człowiekowi na dojsie „do szczytu góry Synaj, którą nosimy w sobie. Możemy wejść na nią i... zaśpiewać całym sobą. Po góralsku nazywa się to «wierchowanie». Jest nawet takie powiedzenie «wse wierchował nie bees, ale coś uwierchował, to twoje»²⁵. Wierchowanie, widziane w tym kontekście, staje się wyprawą do samej istoty człowieka, do tego, co go tworzy i określa. Chodzi o wyjście na wewnętrzną górę Synaj, będącą tutaj symbolem spotkania z Bogiem (por. Wj 19, 1–25).

Jeżeli można zatem mówić o mityce wierchowania, to właśnie tutaj i w tym kontekście. Jak rozumieć mitykę wierchowania? Odpowiedź na to pytanie to jednocześnie odpowiedź na pytanie, na czym polega wierchowanie na górę Synaj śladami Mojżesza. Brandalise proponuje następującą odpowiedź, inspirowaną naukami Mistrza Eckharta: „nazywamy «mityką» próbę, ze strony tego, co się rodzi, uczestniczenia w czasie swoich narodzin, tj. próbę uzyskania dostępu do czasu, w którym nic go nie poprzedza”, albo inaczej próbę „osiągnięcia współczesności w stosunku do własnych narodzin, poprzez dotarcie do czasu, którego nic nie poprzedza”²⁶. Czas, którego żaden inny czas nie poprzedza, to czas, w którym Bóg Stwórca powołuje do istnienia całe stworzenie. O jaki czas tu chodzi?

Jedną z możliwych odpowiedzi sugeruje teologia wieczności, czasu i stworzenia Karla Bartha. Według autora *Christliche Dogmatik* czas, w którym obecnie żyje człowiek, to czas upadku człowieka w sytuację grzechu i w konsekwencji czas odizolowania od Boga albo też wygnania z raju. Jednakże człowiek nie został skazany tylko i wyłącznie na ten czas upadły, bowiem

25 E. Puczek, *Objaśnianie Biblii. Rozmowy z ks. Józefem Tischnerem*, „Miesięcznik Społeczno-Kulturalny Śląsk” 6 (2000) nr 8, s. 55.

26 A. Brandalise, *Simboli dell'ascesa e della discesa*, s. 80. Jeśli chodzi o mitykę u Tischnera zob. np. J. Bukowski, *Fenomenologia i mityka dobra u późnego Tischnera*, „Zeszyty Naukowe-Akademia Ekonomiczna w Krakowie” (2006) nr 722, s. 23–30 oraz P. Wolnikowski, *Mityka nadwiślańska XX wieku i jej cechy charakterystyczne*, „Studia Elbląskie” 19 (2018), s. 543–566.

Bóg przygotował dla człowieka nowy czas — czas łaski i zbawienia. W Jezusie Chrystusie, w Jego wcieleniu i zmartwychwstaniu czas został wywyższony jako nowy, prawdziwy i spełniony czas, to znaczy czas rządzony przez Boga. Obok czasu upadłego i czasu łaski, Barth rozważa także czas stworzenia. Czas stworzenia jest czasem początkowym, który rozpoczyna się wraz z aktem stworzenia. Tego samego nie można powiedzieć o czasie łaski, ponieważ ten ostatni jest odpowiedzią na czas upadku i jako taki aktualizuje się w przymierzu łaski, którego kulminacją jest objawienie Jezusa Chrystusa²⁷. Tak ujmuje te kwestie Barth:

Człowiek Jezus żyje w swoim czasie [...]. Ponieważ w swej jedności z Bogiem żyje życiem najwyższego Przedstawiciela i Sędziego, Jego życie nie należy wyłącznie do Niego samego. Jest to życie dla Boga i dla ludzi. [...] Zatem Jego czas staje się czasem dla Boga i dla wszystkich ludzi. [Jezus] reprezentuje łaskę Bożą i w ten sposób daje człowiekowi to, co Bóg mu przeznaczył. [...] Odpowiedź udzielona przez życie Jezusa na pytania Boga i człowieka czyni Jego czasem, który zawsze był, gdy ludzie żyli, który zawsze jest, gdy oni żyją, i który zawsze będzie, gdy oni będą żyć. To czyni życie Jezusa jednocześnie centrum, początkiem i końcem wszystkich czasów i wszystkich historii ludzkich istnień. [...] Podwójna odpowiedź, której Jezus udziela, z jednej strony Bogu, a z drugiej ludziom, czyni Go Współczesnym dla wszystkich ludzi, niezależnie od tego, czy żyli, żyją czy będą żyć²⁸.

Mistyka widziana w tej perspektywie to próba dotarcia do czasu stworzenia, do czasu, w którym nic nie poprzedza naszego istnienia. A zatem powrót do Źródła, do wieczności, w której Bóg każdego z nas stworzył, wybrał i pobłogosławił. Także i górami. Istotnie, pisze Barth:

Boska wola i spełnienie człowieka, i nic innego, stoi na początku wszystkich rzeczy. To w ten sposób i w żaden inny sposób, powstały niebo i ziemia. [P]oczątek

27 Niniejsza synteza Karla Bartha teologii wieczności, czasu i stworzenia opiera się na opracowaniu: A. Langdon, *God the Eternal Contemporary: Trinity, Eternity, and Time in Karl Barth*, Eugene (Oregon) 2014, s. 132–134.

28 K. Barth, *Church dogmatics*, vol. 3: *The doctrine of creation*, part 3, London–New York 2009, s. 439–440.

nie był czymś przypadkowym ani samoistnym, uformowanym przez jakąś ideę czy siłę, lecz kosmosem, kosmosem, czyli bosko uporządkowanym światem, w którym niebo i ziemia — obraz relacji między Bogiem a człowiekiem w przymierzu łaski — konfrontowały się ze sobą we wzajemnym oddzieleniu i wzajemnym powiązaniu jako sfera wyższa i niższa. Ta pierwsza zasadniczo niewidzialna dla człowieka, druga zaś widzialna. Ta pierwsza przekracza go w nieznanych wysokościach, druga to jego własna i jemu powierzona²⁹.

Roman Rogowski, opisując swoje wierchowanie na Golgotę, na której odprawił Eucharystię, napisał, że „wszystkie góry na świecie zawierają się w tej jednej. [...] Dotykam więc Początku i Źródła, Fundamentu i Przyczyny”³⁰. Zaś w klasycznej już *Mistyce gór* zanotował, że góry wskazują na Boga, „zawierają Go, zamykają w sobie jak dzban napelniony wodą, chociaż On jest nieogarniony i transcendentny. Są po prostu sakramentem Boga”. Górski szczyt jako sakrament jest „zawsze majestatyczny, zawsze daje siebie [...], objawia, przypomina”³¹ Boga. Idąc tym tropem, i powracając do kwestii mistyki jako próby powrotu do czasu stworzenia, można stwierdzić, że także czas wierchowania może być uważany za sakrament czasu łaski, czasu Chrystusa Jezusa; wszak w Chrystusie „zostało wszystko stworzone” (Kol 1, 16). Jeśli zatem każdy górski szczyt sakramentalnie rozumiany zawiera się w Golgocie, a czas wierchowania to sakrament czasu łaski, to wejście na szczyt, czyli wierchowanie, staje się metaforą zanurzenia w zbawczej śmierci Chrystusa, Tego, który jest współczesny życiu i śmierci każdego człowieka³².

Być może dlatego na tyłu alpejskich szczytach znajdują się krzyże. To może dlatego w *Historii filozofii po góralsku* dusze „co się już ocyściły”, „ku niebu graniom Tater sie bedóm brać. Bo ku niebu idzie sie granióm, bez Świnice,

29 K. Barth, *Church dogmatics*, vol. 3: *The doctrine of creation*, part 1, London–New York 1970, s. 99.

30 R. Rogowski, *I uczynisz mi oltarz z kamieni*, s. 77.

31 R. Rogowski, *Mistyka gór*, s. 23.

32 Pisze Tischner: „Jeżeli umieramy z Chrystusem, z Chrystusem też będziemy ożywni [...]. Śmierć w chrześcijaństwie uzyskuje znaczenie zbawcze. W pewnym sensie oznacza to, że aby się zbawić, trzeba umrzeć. [...] W Chrystusie umieramy, a nie ma nikogo, kto nie umierałby w Chrystusie” (J. Tischner, *Nadzieja mimo wszystko*, Kraków 2020, s. 161). Możliwe pogłębienie tych sformułowań można znaleźć np. w artykule: A. S. Nowicki, *Fenomen śmierci w ujęciu Ladislausa Borosa*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 35 (2002), s. 252–264.

Rysy i Garluch³³. I zapewne dlatego pisząc o śmierci, niektórzy filozofowie, jak np. Vladimir Jankélévitch, przywołują górski szczyt: „człowiek wspina się na górę, aż po sam szczyt, potem zaś wykonuje skok w metaempiryczny zaświat”³⁴.

Zarysowane wyżej refleksje pokazują, że metafora wierchowania, i naturalnie metafora wspinaczki, odsyłają do śmierci. Śmierci różnie uobecniającej — poprzez eschatologiczne i sakramentalne przywołanie, poprzez filozoficzną metaforę, poprzez krzyż fizycznie obecny na szczycie i w końcu — nie można o tym zapominać — poprzez ryzyko samej wspinaczki. Ale to właśnie dzięki temu, dzięki obecności śmierci, wierchowanie staje się prawdziwą przygodą, obrazem esencji i fundamentu ludzkiej egzystencji. Istotnie, jak pisze Jankélévitch, „człowiek jest istotą zagrożoną; przez każdą szczelinę ciała może doń wniknąć śmierć. Oto prawdziwe ryzyko. Ludzkie poczucie bezpieczeństwa jest siłą rzeczy nietrwałe”. Jednakże, co wydaje się paradoksalne, jeśli nie byłoby śmierci, to człowiek nie byłby tym, kim jest: „stała, choć utajona obecność śmierci uwzniośla życie, obdarza naszą egzystencję pasją, ferworem, energią. Można powiedzieć, że to, co nie umiera, nie żyje”³⁵.

We wstępie do *Sporu o istnienie człowieka* Tischner napisał: „Roman Ingarden nie wychodzi w *Sporze* [o istnienie świata] poza stwierdzenie, że świat realny jest możliwy. Moja teza brzmi: nawet jeżeli «człowiek umarł» [...], to znaczy, że istniał, a jeśli istniał, to znaczy, że może się narodzić. Wciąż obracamy się w polu ogromnych możliwości”³⁶. Jednym z aspektów tego pola jest możliwość, że człowiek rodzi się powtórnie do życia wiecznego, i że w konsekwencji metafora wierchowania została wiarygodnie odczytana w jej eschatologicznym i sakramentalnym sensie. W tej sytuacji cytowane zdanie Jankélévitcha mogłoby się kończyć sformulowaniem: „to, co nie umiera, nie żyje wiecznie”.

33 J. Tischner, *Historia filozofii po góralsku*, s. 71.

34 Cytuję wg włoskiej edycji dzieła V. Jankélévitcha *La Mort* (*La morte*, Torino 2009, s. 278). Jeżeli chodzi o porównanie wizji śmierci u Tischnera i u Jankélévitcha zob. P. Karpiński, *Między nieuchronną skończonością a nieśmiertelnością. Vladimira Jankélévitcha i Józefa Tischnera dwugłos na temat śmierci*, „Logos i Ethos” (2012) nr 1, s. 175–199 <https://doi.org/10.15633/lie.205>.

35 V. Jankélévitch, *To, co nieuchronne. Rozmowy o śmierci*, Warszawa 2005, s. 19 i 25.

36 J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2011, s. 7.

Wierch – metafora wierchu i prawda perspektywiczna

Po ryzykownej przygodzie wspinaczki wchodzi się na szczyt i dotyka się krzyża – taka właśnie jest istota wierchowania. Przed oczyma wspinacza otwiera się nowy widok. Rozpościerają się przed nim, a może dałoby się powiedzieć – rozprzestrzeniają się przed nim – niebo, doliny i inne wierchy. Wierchowanie otwiera pewną przestrzeń. O jaką przestrzeń tu chodzi? Może najkrócej da się ją określić mianem przestrzeni prawdy perspektywicznej.

Pisze o tym Hans Urs von Balthasar w pierwszym tomie *Teologii*, rozważając podmiot już zawsze umiejscowiony w centrum konstelacji indywidualnych bytów znajdujących się w konkretnym, unikalnym i niepowtarzalnym stanie, określonym przez siły o charakterze ogólnym. W tej sytuacji, zauważa Balthasar, prawda nabiera charakteru perspektywicznego, bowiem podmiot znajdujący się pośrodku swej konstelacji ma „pewien określony kąt spojrzenia, pod którym postrzega świat rzeczy i znaczeń. [...] Postrzegana w ten sposób prawda jawi się jako niezwykle rozległa, wręcz nieprzejrzana kraina, gdzie można się osiedlić w nieomal nieograniczonej liczbie punktów. Ta sama góra, ta sama rzeka może być oglądana z nieskończenie wielu miejsc i dlatego będzie się prezentować spojrzeniu patrzącego w nieskończenie wielu odcieniach”³⁷.

Powyższe słowa zdają się być filozoficznym komentarzem do następującej refleksji Rogowskiego:

misterium gór to tajemnica zmienności i różnorodności. Inaczej wyglądają góry o zmiernym, inaczej o świątym. Inaczej w dzień słoneczny, i zupełnie inaczej w dzień pochmurny i deszczowy. Z różnych miejsc i stron góry prezentują się bardzo różnie. Ta sama góra z północy wygląda inaczej niż z południa, a jej wygląd ze wschodu w niczym nie przypomina wyglądu z zachodu³⁸.

Jednakże istotniejsza zdaje się być następująca konstatacja Rogowskiego, która wprowadza w głębszy wymiar przestrzeni prawdy perspektywicznej

37 H. U. von Balthasar, *Teologia*, t. 1: *Prawda świata*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2005, s. 171.

38 R. Rogowski, *Mistyka gór*, s. 148.

otwierającej się w wierchowaniu: „różnie też patrzy się na góry. Inaczej wyglądają w oczach alpinisty, inaczej w oczach filozofa lub poety. Inaczej są oglądane oczami teologa”³⁹.

W opisie przestrzeni prawdy perspektywicznej otwartej przez wierchowanie akcent pada na perspektywiczność prawdy. Szczyty oglądane z różnych miejsc mają różne wyglądy, niektórych zaś z pewnych miejsc wcale nie widać. A przecież są to zawsze te same szczyty. Tak więc górska rzeczywistość jawi się różnie zależnie od tego, skąd jest obserwowana i opisywana. To właśnie tę okoliczność znakomicie wyraził Tischner, pisząc, że „filozofowie przemawiają z takich miejsc w świecie, z jakich nikt inny nie mówi — ani poeta, ani kaznodzieja, ani uczony uprawiający nauki pozytywne”⁴⁰. Co, podążając tym tropem, można przeformułować jak następuje: „teologowie przemawiają z takich miejsc w świecie, z jakich nikt inny nie mówi — ani poeta, ani filozof, ani uczony uprawiający nauki pozytywne”, lub też: „uczni uprawiający nauki pozytywne przemawiają z takich miejsc w świecie, z jakich nikt inny nie mówi — ani poeta, ani teolog, ani filozof”.

A jeżeli tak, to inne też, choć nie całkiem rozłączne, jest widzenie świata proponowane przez teologów, filozofów, naukowców czy poetów. W konsekwencji nie takie samo też jest myślenie: religijne, naukowe, filozoficzne i poetyckie. Nie można jednocześnie myśleć jak teolog, filozof, naukowiec i poeta. Być może to miał na myśl Tischner, pisząc esej o sprawach wiary i rozumu. Jeżeli zastąpić w poniższym cytacie „śpiewanie” „wierchowaniem”, to wówczas ta cecha przestrzeni prawdy perspektywicznej stanie się jaśniejsza:

w oparciu o „najnowsze osiągnięcia metodologii nauk” mówi się mniej więcej tak: należy najpierw i przede wszystkim — i to za wszelką cenę — unikać konfliktów między wiarą a rozumem i w tym celu należy każdej ze stron przyznać autonomię. Niechaj rozum pozostanie przy swoich sprawach, a wiara przy swoich. Po co rozumowi tęsknić za wiarą, czyż nie wystarcza on sam sobie? Po co wierze tęsknić za rozumem, czyż nie wie więcej niż on? Wiara niechaj śpiewa swoją pieśń, a rozum swoją [...]. Co ma jednak czynić człowiek, który śpiewa

39 R. Rogowski, *Mistyka gór*, s. 148.

40 J. Tischner, *Myślenie z wnętrza metafory*, s. 511.

owe pieśni? Oczywiście, nie powinien ich śpiewać naraz. Jako człowiek religijny, może on wierzyć w Boga. Jako człowiek rozumu naukowego powinien on milczeć o Bogu⁴¹.

Człowiek nie potrafi stanąć jednocześnie na Kozim Wierchu, Kościelcu i Rysach. W górach, żeby zmienić perspektywę, trzeba zejść z jednego szczytu i wyjść na inny. No, może Bóg tego czynić nie musi, ale człowiek tak. Wszak pisał Balthasar: „poznawalność przedmiotu pochodzi stąd, iż jest on poznany przez Boga i że jego pełna prawda znana jest tylko Bogu”. Zaś pisząc o prawdzie, stwierdzał, że „prawda jest niezakrytością bytu, ta zaś wymaga dla swego pełnego pojęcia Kogoś, przed kim jest ona nieukryta. Tym Kimś jest Bóg, i tym Kimś może być tylko Bóg, bowiem dla żadnego podmiotu skończonego nie może być jawny cały ziemski byt”⁴².

Człowiekowi nie pozostaje zatem nic innego, jak tylko pasjonująca, ale mierzalna i ryzykowna wspinaczka, wierchowanie, zejście z gór, ponowna wspinaczka itd. Innymi słowy, udziałem człowieka jest życie naznaczone nieuniknionym pluralizmem perspektyw. Używając języka, w którym pobrzmiewają werbalne echa filozofii nauki, Tischner komentuje tę sytuację, wskazując na pluralizm racjonalizmów dopuszczający „możliwość wielu typów racjonalizmów, z których każdy odnosi się do określonej dziedziny rzeczywistości, i konsekwentnie możliwość wielu nauk, odznaczających się własnym rodzajem racjonalizmu. Poszczególne typy racjonalności są «jakościowo» różne i dlatego nie dają się do siebie sprowadzić”⁴³.

Zakończenie – o zejściu z gór

Bieg myśli właściwy filozofii gór znakomicie uchwyciła Wisława Szymborska w wierszu *Szczyt*:

41 J. Tischner, *Wokół spraw wiary i rozumu*, w: J. Tischner, *U źródeł myślenia*, s. 226.

42 H. U. von Balthasar, *Teologia*, t. 1, s. 55 i 248.

43 J. Tischner, *Labirynty racjonalizmu*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, s. 479–480.

Chmura i skała.
 Przeczucie i dotyk.
 Łatwiej tu serce wysmukłać,
 światłu dawać pierwszeństwo.
 Kamień ulega przepaściom,
 jak każda niebaczna samotność.
 Strumień ma wartość głazu.
 Niebo szumi przez lasy.
 Jeszcze niżej jest środa,
 abecadło i chleb⁴⁴.

Przeczucie, o którym pisze Szymborska, to być może przeczucie możliwości śmierci, wszak „kamień ulega przepaściom”, może także przeczucie śmierci w jej eschatologicznym wymiarze światła, któremu należy się pierwszeństwo. Światło to z nieba prześwieca poprzez rzeczy tego świata i tym sposobem nadaje im sens. Istotnie, jak przypomina Tischner, sens to współczesne imię światła, w którym człowiek żyje, chodzi, porusza się⁴⁵. A jeżeli światło to prześwieca poprzez postrzępione turnie i przełęcz dzielące (albo łączące) wierchy, to wówczas można pokusić się o sformułowanie swoistego górskiego sylogizmu, zwierającego jako jedną ze swoich przesłanek interpretację Rogowskiego, według której każda góra to jakby sakrament Góry Umierania⁴⁶: „jeżeli Bóg stworzył góry, a góry są sakramentem Boga, zaś czas wspinaczki to sakrament czasu łaski, to wówczas wspinaczka i wierchowanie są drogą do Boga”⁴⁷.

Jednakże wierch nie jest gniazdem, do którego wspinacz dąży niczym do miejsca swego ziemskiego zamieszkania. Przywołując symbolikę gniazda,

44 W. Szymborska, *Wiersze wszystkie*, poz. 321.

45 Por. J. Tischner, *Nadzieja mimo wszystko*, s. 164.

46 Zob. R. Rogowski, *Mistyka gór*, s. 138.

47 Sylogizm ten ma strukturę łańcusznika (*sorite*), czyli sylogizmu o liczbie przesłanek większej niż dwie, tworzących łańcuch stwierdzeń zakończony wnioskiem. W niniejszym przypadku wniosek ten dobrze oddają słowa „kresem wspinającej się świadomości jest tajemnica Boga” (J. Ślósarska, *Hermeneutyka śladu*, s. 84).

Tischner napisał: „ptaki fruwią wysoko, ale gniazda mają nisko”⁴⁸. Nawet najznakomitsi wspinacze nie mieszkają na wierchach, mają dom, miejsce w dolinie, schronienie, „gdzie się wraca, gdzie jest bezpiecznie”⁴⁹. Do tego miejsca powracają, schodząc ze szczytu.

Zejście oznacza powrót do miejsca, w którym „jest środa/abecadło i chleb”, jak to ujmuje Szymborska. A zatem tam, gdzie kalendarzowy czas upływa regularnie, nie pozostawiając wiele miejsca na „poszerzenie chwili” odsyłające do mistyki gór. Gdzie wszystko jest na swoim miejscu do tego stopnia, że nawet nie widać, iż wszystko można postrzegać inaczej. Jest też chleb i spokojne istnienie powszednie. Powszedniość tego bezpiecznego istnienia powoduje także i to, że śmierć „odkłada” się na później, odnosząc ją do innych „za pomocą ustawicznego przesunięcia”⁵⁰. Bo śmierć, oczywiście, przyjdzie na pewno, ale jeszcze nie teraz, zapewne później i w ogólności nie wiadomo kiedy, jak obserwuje Jankélévitch⁵¹.

Koniec końców, „trzeba zejść z gór i tę wolność, którą się tam nakarmiło, znieść w doliny i nią żyć”, napisał Rogowski⁵². Jednakże kto wie, co to mistyka gór, kto w górach zostawił serce, ten w górach ma swoje Betlejem, swoją górę Tabor i swoją Golgotę⁵³. Kto wierchował i kto doświadczył źródłowości metafory gór odsłaniającej wielość spojrzeń na rzeczywistość i wskazującej na inną, bardziej rzeczywistą rzeczywistość, do której każdy człowiek, wcześniej czy później wkroczy, ten znowu wróci do gór. Bo jakże łatwo człowiekowi, zwłaszcza w pieleszach i zacisku domu „do tego stopnia stopić się w jedno ze światem, w którym żyje, że świat przysłoni mu własną naturę, jego duszę”⁵⁴.

A kiedy tak się dzieje, nie pozostaje nic innego, jak tylko ponownie powrócić na górski szlak i znowu wierchować, ażeby duszę i „serce wysmuklić”, jak trafnie i pięknie pisała Szymborska. Istotnie, góry zawsze mają czas dla człowieka. Oczywiście, jest to czas „zimny”, jak nazwałby go Tischner. Ale ten

48 J. Tischner, *Myślenie z wnętrza metafory*, s. 513.

49 O symbolice gniazda u Tischnera zob. D. Kot, *Metaforyczność źródła*, s. 57.

50 V. Jankélévitch, *To, co nieuchronne*, s. 26.

51 Zob. V. Jankélévitch, *La morte*, s. 132–151.

52 Zob. R. Rogowski, *Mistyka gór*, s. 92.

53 Por. J. Tischner, *Wolność człowieka gór*, Kraków 2021, s. 164.

54 J. Tischner, *Wolność człowieka gór*, s. 91.

czas, choć zimny, przypomina inny czas, wspomniany już czas łaski i zbawienia. I przypomina nie tylko ten czas, lecz także i to, że Bóg ma zawsze czas dla człowieka i że jest to jedyny czas prawdziwy, jak pisze Karl Barth⁵⁵. A jeżeli tak, to i zimny czas gór może się przemienić w czas „gorący”, by raz jeszcze użyć terminologii Tischnera⁵⁶.

Bibliografia

- Balthasar H. U. von, *Teologika*, t. 1: *Prawda świata*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2005.
- Barth K., *Church dogmatics*, vol. 3: *The doctrine of creation*, part 1, London–New York 1970.
- Barth K., *Church dogmatics*, vol. 3: *The doctrine of creation*, part 3, London–New York 2009.
- Barth K., *Il tempo della rivelazione*, Milano–Udine 2024.
- Brandalise A., *Simboli dell'ascesa e della discesa*, w: *Montagne mute, discepoli silenziosi. Percorsi di filosofia della montagna*, a cura del gruppo „filosofia&montagna”, Padova 2013, s. 79–88.
- Bukowski J., *Fenomenologia i mistyka dobra u późnego Tischnera*, „Zeszyty Naukowe-Akademia Ekonomiczna w Krakowie” (2006) nr 722, s. 23–30.
- Dutka E., *Góry wołają i milczą. O antropomorfizacji, personifikacji i prozopopei*, „Prace Filologiczne. Literaturoznawstwo” 13 (2023), s. 67–80, <https://doi.org/10.32798/pflit.960>.
- Dutka E., *Wanderings and moments of pause: biblical motifs in „Mistyka gór” [Mountain Mysticism] by Roman E. Rogowski*, „Roczniki Humanistyczne” 20 (2022), s. 115–130, <https://doi.org/10.18290/rh22701.8>.
- Eliade M., *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, red. M. Czerwiński, Warszawa 1974, s. 61–79.
- Ferdek B., *Chrystologia Romana Rogowskiego w kontekście mistyki*, „Teologia w Polsce” 18 (2024), s. 67–79, <https://doi.org/10.31743/twp.2024.18.1.03>.
- Jankélévitch V., *La morte*, Torino 2009.
- Jankélévitch V., *To, co nieuchronne. Rozmowy o śmierci*, Warszawa 2005.

⁵⁵ Zob. K. Barth, *Il tempo della rivelazione*, Milano–Udine 2024, s. 41–55 (włoskie tłumaczenie *Die Kirchliche Dogmatik I/2 § 14* Karla Bartha).

⁵⁶ Zob. J. Tischner, *Cudzy czas*, w: J. Tischner, *U źródeł myślenia*, s. 350.

- Karpiński P., *Między nieuchronną skończonością a nieśmiertelnością. Vladimira Jankélévitcha i Józefa Tischnera dwugłós na temat śmierci*, „Logos i Ethos” (2012) nr 1, s. 175–199, <https://doi.org/10.15633/lie.205>.
- Kot D., *Metaforyczność źródła w myśli filozoficznej Józefa Tischnera*, „Zeszyty Naukowe UEK” (2016) nr 4, s. 49–63, <https://doi.org/10.15678/ZNUEK.2016.0952.0404>.
- Langdon A., *God the eternal contemporary: Trinity, eternity, and time in Karl Barth*, Eugene (Oregon) 2014.
- Nowicki A. S., *Fenomen śmierci w ujęciu Ladisława Borosa*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 35 (2002), s. 252–264.
- Oby wszyscy tak milczeli o Bogu! Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*, Kraków 2015.
- Plantinga A., *Why climb mountains?*, „The Reformed Journal” November 1969, s. 6–8.
- Puczek E., *Objaśnianie Biblii. Rozmowy z ks. Józefem Tischnerem*, „Miesięcznik Społeczno-Kulturalny Śląsk” 6 (2000) nr 8, s. 54–55.
- Rey G., *Il Monte Cervino*, Torino 1962.
- Rogowski R. E., *I uczynisz mi ołtarz z kamieni*, Opole 1988.
- Rogowski R. E., *Mistyka gór*, Wrocław 1983.
- Sierotowicz T., *Filozofia gór Józefa Tischnera. W poszukiwaniu metafory źródłowej*, „Logos i Ethos” 30 (2024) nr 1, s. 38–52, <https://doi.org/10.15633/lie.30104>.
- Sierotowicz T., *Prolegomena do filozofii gór Józefa Tischnera*, „Logos i Ethos” 28 (2022) nr 1, s. 177–192, <https://doi.org/10.15633/lie.59109>.
- Tischner J., *Alfabet Tischnera*, Kraków 2012.
- Tischner J., *Cudzy czas*, w: J. Tischner, *U źródeł myślenia*, Kraków 2023, s. 347–358.
- Tischner J., *Historia filozofii po góralsku*, Kraków 2018.
- Tischner J., *Inny*, w: J. Tischner, *U źródeł myślenia*, Kraków 2023, s. 283–299.
- Tischner J., *Labirynty racjonalizmu*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 479–480.
- Tischner J., *Myślenie według wartości*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 527–545.
- Tischner J., *Myślenie z wnętrza metafory*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 510–526.
- Tischner J., *Nadzieja mimo wszystko*, Kraków 2020.
- Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2011.

- Tischner J., *Wokół spraw wiary i rozumu*, w: J. Tischner, *U źródeł myślenia*, Kraków 2023, s. 209–227.
- Tischner J., *Wolność człowieka gór*, Kraków 2021.
- Tischner J., *Świadek heroicznemu myśleniu*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 484–495.
- Wolnikowski P., *Mistyka nadwiślańska XX wieku i jej cechy charakterystyczne*, „*Studia Elbląskie*” 19 (2018), s. 543–566.
- Woźniakowski J., *Góry niewzruszone. O różnych wyobrażeniach przyrody w dziejach nowożytnej kultury europejskiej*, w: J. Woźniakowski, *Pisma wybrane*, t. 2: „*Góry niewzruszone*” i pisma rozmaite o Tatrach, red. N. Cieślińska-Lobkowicz, Kraków 2011, s. 5–330.
- Ślósarska J., *Hermeneutyka śladu i świadectwa w pismach ks. Romana E. Rogowskiego jako projekt egzystencji*, w: *Autorytety w perspektywie chrześcijańskiej*, red. B. Bogolebska, M. Worsowicz, Łódź 2011, ss. 77–87, <https://doi.org/10.18778/7525-592-8.07>.

