


Andrzej Duk OFM

 <https://orcid.org/0000-0002-0061-2299>
andrzejduk@wp.pl

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
 <https://ror.org/0583g9182>

Religia jako lekarstwo? Julii Kristevej spojrzenie na wartość religii chrześcijańskiej

 <https://doi.org/10.15633/ps.28302>

Andrzej Duk OFM – doktor filozofii, kapłan Zakonu Braci Mniejszych. Ukończone studia w Instytucie Teologicznym Księży Misjonarzy oraz na Wydziale Filozoficznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Wykładowca w Instytucie Teologicznym – Studium Franciszkańskim w Krakowie. Autor monografii „Zagadnienie miłości w filozofii Maxa Schellera i Edyty Stein” oraz kilkudziesięciu prac naukowych i popularnonaukowych z zakresu filozofii i teologii. Mieszka w Krakowie.

Article history • Received: 21 Jun 2023 • Accepted: 13 Nov 2023 • Published: 30 Sep 2024

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstract

Is religion a cure? Julia Kristeva's look at the value of the Christian religion

Among the humanists representing the broadly understood postmodern trend, one can often see an attitude of appreciation towards the phenomenon of religion. Julia Kristeva, Franco-Bulgarian psychoanalyst, philosopher and literary scholar, is one of the post-rational authors with a positive attitude towards religion. Her undisguised respect for the content of the Christian religion sometimes arouses admiration even among believers. There arises even a mutual expectation that under the influence of her works there may appear a space to build a new world free of all barriers and misunderstandings or even a hope for the renewal of Christianity. Unfortunately, after a deeper criticism of the thought of the French humanist, it is difficult to share similar expectations. Kristeva's idealistic and reductionist philosophy is unable to fully convey the Christian message, which means that dialogue in a broader dimension becomes questionable. The article discusses the basis of her psychoanalytic thought and analyzes some terms taken from Christian religion and interpreted by her. The research shows that Kristeva does not go beyond the scheme of psychoanalysis, which results in the fact that the concepts she uses only seemingly correspond to Christian terms. For Kristeva religion is nothing more than a form of medicine in certain situations, which undoubtedly depreciates the Christian message.

Keywords: Christian religion, Julia Kristeva, postmodernism, psychoanalysis, contemporary culture

Abstrakt

Religia jako lekarstwo? Julii Kristevej spojrzenie na wartość religii chrześcijańskiej

Wśród humanistów reprezentujących szeroko pojęty nurt postmodernistyczny można dostrzec postawę uznania względem fenomenu religii. Do grona pozytywnie nastawionych do religii autorów postracjonalnych należy Julia Kristeva, francusko-bułgarska psychoanalityczka, filozofka i literaturoznawczyni. Jej nieskrywany szacunek do treści, które niesie religia chrześcijańska, wzbudza niekiedy zachwyt także wśród wierzących. Rodzi się nawet obustronne oczekiwanie, że pod wpływem jej prac pojawić się może przestrzeń do budowy nowego świata, wolnego od wszelkich barier i niezrozumienia, a nawet nadzieja na odnowienie chrześcijaństwa. Niestety, po głębszej analizie myśli francuskiej humanistki trudno jest podzielać podobne oczekiwanie. Jej idealistyczna i redukcjonistyczna filozofia nie jest w stanie oddać w pełni chrześcijańskiego przesłania, co oznacza, iż dialog w szerszym wymiarze staje pod znakiem zapytania. W artykule omówiono podstawy jej psychoanalitycznej

myśli, jak również dokonano analizy niektórych terminów interpretowanych przez nią, zaczerpniętych z religii chrześcijańskiej. Z przeprowadzonych badań wynika, iż Kristeva nie wychodzi poza ramy psychoanalizy, co powoduje, że stosowane przez nią pojęcia pozornie tylko odpowiadają terminom chrześcijańskim. Dla niej religia jest niczym więcej, jak tylko pewną formą lekarstwa w określonych sytuacjach, co bez wątpienia deprecjonuje chrześcijańskie orędzie.

Słowa kluczowe: religia chrześcijańska, Julia Kristeva, postmodernizm, psychoanaliza, kultura współczesna

We współczesnej przestrzeni kultury zachodniej można dostrzec cztery formy współistnienia chrześcijaństwa¹ i psychoanalizy. Pierwsza, najczęściej spotykana, to obojętność i ignorancja. W drugiej widać wzajemną walkę pomiędzy nimi. Podczas gdy psychoanaliza dowodzi, iż religia jest złudzeniem, ta druga twierdzi, iż psychoanaliza jest ateistyczną ideologią próbującą zwalczać religię, aż do jej ostatecznego wytępienia. Jednak najbardziej owocne jest podejście trzecie i czwarte, które można określić mianem inkorporacji psychoanalizy do religii² lub religii do psychoanalizy³. W przypadku dociekań intelektualnych Julii Kristevej, znanej francuskiej psychoanalityczki, filozofki i językoznawczyni, jednej z ważniejszych postaci w nurcie postmodernistycznym, a w pewnym sensie także komentatora myśli chrześcijańskiej, mamy do czynienia z tym ostatnim typem wzajemnych relacji⁴. I właśnie o tym

1 Terminy „religia”, „religia chrześcijańska” i „chrześcijaństwo” należy rozumieć w myśli Julii Kristevej jako tożsame.

2 J. Maritain, *Freudianism and psychoanalysis: a Thomist view*, w: *Freud and the 20th century*, ed. B. Nelson, New York 1957, s. 230–258.

3 M. Stróżyński, *Psychoanaliza i chrześcijaństwo wobec przemian współczesnej kultury*, w: *Kulturowe paradygmaty końca: studia komparatystyczne*, red. J. C. Kałużny, A. Żywiołek, Częstochowa 2013, s. 91.

4 Julia Kristeva – ur. 24.06.1941 roku w Sliwenie (Bułgaria), po studiach w Sofii rozpoczyna karierę publicystyczną i naukową głównie w Paryżu. Wykłady w Paryżu, na Uniwersytecie Columbia i innych uczelniach w USA i Kanadzie. Związana z awangardową grupą literacką *Tel Quel*, do której należeli Roland Barthes, Michel Foucault, Marcelin Pleynet i Philippe Sollers. Zainteresowana również problematyką feministyczną. Uchonorowana Nagrodą Holberga w 2004 roku – patrz: H. Volat, *Julia Kristeva: Bibliografia*, <https://hvolat.com/Kristeva/kristo1.htm> (16.11.2023); J. Bator, *Julia Kristeva – kobieta i „symboliczna rewolucja”*, „Teksty Drugie” (2000) nr 6, s. 7–26.

należy szczególnie pamiętać. Kristeva nie powieła tradycyjnej interpretacji religii, do czego jako filozof ma pełne prawo. Głęboko przekonana o niezwykłej i naukowej wartości psychoanalizy, pragnie w jej świetle odkrywać wartość wiary i treści, które na przestrzeni wieków niosło ze sobą chrześcijaństwo.

Podejście badawcze Kristevej do religii ma swoje konsekwencje. Po pierwsze – religia jest tu służebnicą psychoanalizy, po drugie – dotychczasowe, tradycyjne ujęcia samej wiary i niektórych pojęć religijnych o tyle mają znaczenie, o ile da się je psychoanalitycznie wyjaśnić i zastosować. Oprócz tych dwóch aspektów „negatywnych”, istnieje także pozytywna konsekwencja – mianowicie, zauważenie wartości wiary w dzisiejszej psychoanalizie oraz szerzej, w humanistyce.

Zapewne z tego ostatniego powodu myśl francuskiej pisarki jest szeroko komentowana również w kręgach chrześcijańskich. Jednak większość komentarzy ma charakter publicystyczny, a nie naukowy⁵, co sprawia, że jej poglądy są przybliżane czytelnikowi, ale może również powodować rozmywanie się chrześcijańskiego przesłania. Warto zatem spojrzeć w pogłębiony sposób na horyzont jej dociekań i hipotez naukowych, które nam proponuje. Jej intelektualne koncepcje i myśl chrześcijańska to naprawdę dwie różne i nieredukowalne do siebie „filozofie”.

5 Do tekstów publicystycznych zaliczyć można, np.: J. Makowski, Julia Kristeva, „Ta niewiarygodna potrzeba wiary”, <https://www.dwutygodnik.com/artukul/1077-julia-kristeva-ta-niewiarygodna-potrzeba-wiary.html> (16.11.2023); J. J. Kolarzowski, Kristeva, czyli mosty zamiast murów, <https://kulturaliberalna.pl/2010/04/20/kolarzowski-kristeva-czyli-mosty-zamiast-murow/> (16.11.2023); W. Bonowicz, Jak Pan to robi, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/jak-pan-to-robi-16130> (16.11.2023); R. Knappek, Bóg ateistów, <http://artpapier.com/index.php?page=artykul&wydanie=110&artykul=2517> (13.06.2023). Do tekstów naukowych zaś: cytowany powyżej artykuł Mateusza Stróżyńskiego oraz Joanny Bator; J. Kupczak, Ta niewiarygodna potrzeba wiary, s. 301, https://repozytorium.theo-logos.pl/xmlui/bitstream/handle/123456789/3277/Kupczak_Kristeva_Ta_niewiarygodna_potrzeba_wiary_Recenzja.pdf?sequence=1 (16.11.2023); M. Loba, Wierzyć według Edyty Stein, w: *Fenomen Edyty Stein*, Poznań 2014, s. 123–131 (Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein, 11); M. Tużnik, *Problem abiekcji w kulturze*, „Kultura i Wartości” (2016) nr 19, s. 117–137; A. Duk, *Postmodernistyczne „boje” z religią – próba zarysowania problemu*, „*Analecta Cracoviensia*” (2021) nr 53, s. 7–29.

1. Horyzont myśli Julii Kristewej

Wszelkie zagadnienia pojawiające się w myśli francuskiej humanistki oparte są na fundamencie jej rozumienia psychoanalizy.

1.1. Rozumienie psychoanalizy

Polskie Towarzystwo Psychoanalityczne stwierdza, iż psychoanaliza jest nie tyle nauką posiadającą określoną metodę postępowania, co raczej „teorią na temat funkcjonowania ludzkiego umysłu, metodą jego badania, a także leczenia”, której „podstawowym założeniem jest istnienie nieświadomości” mającej wpływ na jednostkową oraz społeczną świadomość i postępowanie⁶. Oczywiście sam proces badawczy i ich wyniki w tak rozumianej teorii będą często diametralnie różne w zależności od okoliczności oraz mocno uzależnione od interpretacji konkretnego badacza.

Psychoanalizę Kristewej można usytuować pomiędzy propozycjami Freuda a Jacquesa Lacana, twórcy francuskiej szkoły psychoanalitycznej. Punktem spornym jest tu podstawowa teoria popędu. Kristeva jest zdania, iż Lacan dokonał ograniczenia freudowskiej cielesno-językowej kategorii popędu charakterystycznej dla konstrukcji podmiotu, idąc zbyt mocno w stronę samych konstrukcji, a zaniedbując jej wymiar cielesny⁷. Humanistka stawia tezę, iż popęd nie tyle ma swoją reprezentację w języku, lecz jako bardziej „pierwotny”, należy do niego w swoim wymiarze znakowym i cielesnym. Wprowadza nową kategorię poznawczą, kategorię tego, co semiotyczne. To, co semiotyczne wymyka się strukturom językowym i „odnosi się do preedypalnej relacji z matczynym ciałem”. Jednak ze względu na „logikę sygnifikacji” jest wpisane w strukturę języka. Jak pisze Joanna Bator: „W ten sposób ciało zostaje wpisane w język, a język w materię ciała, które już zawczasu zawiera w sobie «logikę sygnifikacji»”⁸. Owa zaś „logika sygnifikacji” w interpretacji Kristewej, w przeciwieństwie do Freuda, stanowi indywidualny

⁶ O psychoanalizie, <http://psychoanaliza.org.pl/psychoanaliza/> (01.12.2022).

⁷ J. Kristeva, *La révolution du langage poétique*, Paris 1974, s. 17–100.

⁸ J. Bator, *Julia Kristeva*, s. 10.

sposób wyrażania się, a nie odkrywania „obiektywnych” i pierwotnie ukrytych treści⁹.

Julii Kristevej rozumienie psychoanalizy jest także mocno zakorzenione w filozofii starożytnych stoików. Podkreśla ona znaczenie słów Epikteta, które głoszą, że człowiek narodził się nie tylko po to, aby kontemplować Boga i Jego dzieła, ale także po to, by je interpretować¹⁰. Interpretować w tym wypadku znaczy także nawiązać połączenie z tym, co widzę i co przeżywam poprzez lingwistyczny znak. Kristeva pisze w jednym ze swoich dzieł: „Tak więc narodziny interpretacji uważa się za narodziny semiologii, ponieważ nauki semiologiczne odnoszą się do znaku (znaku-zdarzenia), do czegoś znaczącego, aby działać właściwie, w sposób ciągły, konsekwentny”¹¹. Dotyczy to również znaków właściwych dla chrześcijaństwa.

1.2. Pojmowanie religii u Freuda i Kristevej

Choć Julia Kristeva czuje się uczennicą Zygmunta Freuda, nie powieła jego naukowych rozwiązań w odniesieniu do religii chrześcijańskiej. Przypomnijmy, że według twórcy psychoanalizy religia ta jest rodzajem zbiorowej nerwicy obsesyjno-kompulsywnej powstałej na skutek pierwotnego morderstwa i związanego z nim poczucia winy. Dzięki temu ostatniemu możliwe stało się budowanie cywilizacji opartej na zakazach zabijania, tabu kazirodztwa oraz próbie sublimacji pragnień homoseksualnych w przyjaźń¹². Choć na późniejszym etapie swoich dociekań Freud łagodzi ton wypowiedzi na temat religii, nazywając ją po

9 J. Kristeva, *Ta niewiarygodna potrzeba wiary*, przeł. A. Turczyn, Kraków 2010, s. 121–124.

10 Kristeva jest zwolenniczką dialektycznej, heglowskiej historii dziejów, dostrzegając jednakże pewne stałe zagadnienia (znaki), które dotyczą wnętrza każdego człowieka, patrz: A. W. Astell, *Telling Tales of Love: Julia Kristeva and Bernard of Clairvaux*, „Christianity and Literature” 50 (2000) no. 1, s. 125–148.

11 J. Kristeva, *Psychoanalysis and the Polis*, transl. M. Waller, „Critical Inquiry” 9. 1 (1982), s. 79, cytat za: K. Lampe, *Kristeva, Stoicism, and the „True Life of Interpretations”*, „Substance” 45 (2016) no. 1, s. 23.

12 Z. Freud, *Totem i tabu*, przeł. J. Prokopiuk, M. Poręba, Warszawa 1993, s. 138–157; patrz także: M. Stróżyński, *Psychoanaliza i chrześcijaństwo*, s. 85–86. Mówiąc „religia” Freud ma na myśli „kulturową przestrzeń”, którą na przestrzeni wieków zbudowała myśl judeochrześcijańska.

prostu „złudzeniem”, zasadniczo nie zmienia to jednak jego podejścia do samego zagadnienia. Złudzenie jest tu pojmowane jako zniekształcenie rzeczywistości, która dla wielu prostych ludzi może mieć nawet pozytywne funkcje psychologiczne i społeczne, ochraniając jednostkę przed poważnymi neurotycznymi zaburzeniami. Jednak w ocenie Freuda, przynajmniej od początku XX wieku religia straciła swoją wiarygodność na skutek rozwoju nauk przyrodniczych. Dlatego też nie chroni ona już człowieka przed nerwicą, a podtrzymywanie jej wyjątkowego statusu stanowi dla współczesnej kultury dużo większe niebezpieczeństwo, niż próba zerwania z nią wszelkich relacji¹³.

Kristeva ma zupełnie inne zdanie o religii. Twierdzi, iż religia chrześcijańska nie tylko nie przyczyniła się do powstania psychologicznych problemów, z których trzeba go teraz uwalniać, ale dostrzega w niej niezwykle istotną i pozytywną rolę w psychologii i indywidualnej terapii¹⁴. Psychoanaliza zatem zarówno w ujęciu Freuda, jak i Kristevej ma nade wszystko wymiar leczniczy. Jednak wartość samego zjawiska religii widziana jest przez powyższych humanistów w sposób diametralnie różny.

1.3. Uchwytywanie rzeczywistości

Myśl Julii Kristevej bazuje na innej niż klasyczna i dualistyczna wizja rzeczywistości. Kristeva przyjmuje typologię Jacques'a Lacana¹⁵, uznając trzy porządki rzeczywistości: Symboliczny, Realny oraz Wyobrażeniowy¹⁶. Wszystkie one zakorzenione są w monistycznej koncepcji uchwytywania rzeczywistości przez świadomość konkretnego podmiotu. Ten zaś podmiot rozumiany jest na sposób heglowski oraz idealizmu postkantowskiego. Według Lacana i Kristevej żaden statyczny ze swej natury symbol nie przystaje do Realnego, które się dzieje, zaś Realne, z tego właśnie powodu nie może być całkowicie wyrażone przez symbol.

13 Z. Freud, *Przyszłość pewnego złudzenia*, w: Z. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1995, s. 111–134.

14 J. Kristeva, *Ta niewiarygodna*, s. 145–150.

15 J. Lacan, *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de psychanalyse*, Paris 1978 (*Le Séminaire*, 2).

16 A. Jaksender, *Akt estetyczny w ujęciu Jacques'a Lacana i Julii Kristevej*, „Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów Uniwersytetu Jagiellońskiego. Nauki Humanistyczne” (2011) nr 3 (2), s. 71–77.

Każdy symbol, a zatem język, znak, kultura, wyznaczone są poprzez narzucenie nieobecności i obecności, Realne jawi się zaś jako czysta, „działająca się” obecność.

O ile w porządku Symbolicznym i Realnym możemy zauważyć „grę na styku pojawiania się tego, co jest”, to w porządku Wyobraźniowym, dostrzec można źródło wszelkiego rodzaju iluzji człowieka, z których leczyć go będzie psychoanaliza¹⁷. Dla Lacana iluzyjnym będzie każdy akt kulturowy, w tym religijny, Kristeva zaś zalicza do nich jedynie: wiarę w dualności (zewnątrzne/wewnętrzne, podmiot/przedmiot, realne/nieralne) oraz iluzję tworzenia syntez, tożsamości ja, czy ogarnięcia totalności¹⁸. W takiej wizji rzeczywistości dostrzega Kristeva symbolikę i wiedzę, którą na przestrzeni wieków wypracowało chrześcijaństwo. Nie jest ono stricte iluzyjne. Poprzez jego znaki również można dostrzec próby uchwytowania Realnego poprzez Symbol.

1.4. Antropologia

Koncepcja podmiotu Kristevej jest oparta na dialogicznym modelu komunikacji zaproponowanym przez Michaiła Bachtina, w którym ów podmiot stale konstytuuje siebie przez dialog, czyli wypowiedane i rozumiane wciąż na nowo słowa¹⁹. Przy czym owo wypowiedanie i rozumienie ma być aktem konkretnego podmiotu, a nie bezrefleksyjnym przyjmowaniem treści z zewnątrz. Kristeva dostrzega trzy zasadnicze i podstawowe problemy dotyczące tak rozumianego człowieka: bycie obcym²⁰, w procesie²¹ oraz ułudę samowiedzenia²².

17 J. Kristeva, *Potęga obrzydzenia: eseje o wstręci*, przeł. M. Falski, Kraków 2007, s. 21–23.

18 A. Jaksender, *Akt estetyczny*, s. 72.

19 S. Hawthorne, *An Outlaw Ethics for the Study of Religions: Maternity and the Dialogic Subject in Julia Kristeva's „Stabat Mater”, „Culture and Dialogue” 3 (2015) Issue 1*, p. 133.

20 J. Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur*, Paris 1983; J. Kristeva, *Etrangers à nous-mêmes*, Paris 1991.

21 J. Kristeva, *Au commencement était l'Amour. Psychanalyse et foi*, Paris 1985.

22 J. Kristeva, *Pouvoirs et limites de la psychanalyse*, vol. 1 : *Sens et non-sens de la révolte*, Paris 1996—szczególnie rozdział o kompleksie Edypa.

Filozofka dostrzega podstawowy fakt naszej egzystencji: nosimy w sobie zło (teoria abiektu²³), którego nie chcemy i nie umiemy w żaden sposób się pozbyć. Staramy się zatem schować go pod kanapę, co wcale nie rozwiązuje, lecz potęguje nasze problemy. Stajemy się w ten sposób coraz bardziej obcy dla siebie i w relacjach z innymi. Obcość zostaje spotęgowana przez problem wykluczenia, także kobiet oraz odmienność płci, która nie jest żadnym faktem biologicznym, ale została nam narzucona przez prawo i systemy społeczne. Sposobem na wychodzenie z obcości wydają się być dla danego podmiotu spotkania z Innym, spotkania, które można nazwać miłosnymi (wcale nie chodzi tu o aspekt erotyczny), a które to wzbogacają jego mowę, umożliwiając mu lepszą samorealizację niż inne środki. Taki podmiot można ontologicznie umieścić pomiędzy czystym podmiotem postmodernistycznego *pantha rei* a klasycznym podmiotem redukcji transcendentalnej²⁴.

Podmiot Kristeovej charakteryzuje się dynamizmem, relacyjnością, byciem w popędzie życia (libido). Ów dynamizm przyjmuje często formę zdolności do miłości. Choć istnieje możliwość zatracenia się podmiotu w relacjach, to także dzięki nim może on budować swoją jedność. Najlepiej widać to na przykładzie macierzyństwa. Macierzyństwo²⁵ przepełnione i prowadzone dynamizmem miłości wydaje się być jedynym autentycznym związkiem nie tylko ze sobą, ale i z Innym. Poprzez miłosne budowanie własnej jedności wychodzimy ponad obcość, która pierwotnie, a także w dalszej historii życia, z różnych powodów wciąż jest w nas obecna²⁶. W macierzyństwie widać także tę niezwykłą grę, akt estetyczny, w którym pragnienie podmiotu doświadcza rozkoszy

²³ Teoria abiektu dotyczy nie tylko relacji podmiotu z kimś innym, ale także odślania „abiektowość” (wstręt, porzucenie, pogardę, nikczemność) występującą we wnętrzu każdego podmiotu. Według Kristeovej abiekt, to przestrzeń „podmiotowości, gdzie gromadzi się to, co nieakceptowalne społecznie: nieczystość, nikczemność, ohyda. Wzbudza tyleż wstręt, co i fascynację. W życiu społecznym to w abieckie ogniskuje się nienawiść i przemoc. [...] abiekt tkwi we wnętrzu podmiotu. Skoro szukamy i zabijamy kozła ofiarnego, nie potrafiliśmy poradzić sobie z własnym abiektem w nas” (T. Kitliński, *Obcy jest w nas. Kochać według Julii Kristeovej*, Kraków 2001, s. 48).

²⁴ A. Czarnačka, *Koncepcja podmiotu w teorii Julii Kristeovej – próba rekonstrukcji*, Białystok 2007, s. 107–109 (Idea. Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych, 19).

²⁵ J. Kristeva, *Stabat Mater*, transl. A. Goldhammer, „Poetics Today” 6 (1985) no. 1–2, s. 133–152.

²⁶ A. Czarnačka, *Koncepcja podmiotu w teorii Julii Kristeovej*, s. 109–111.

związanej z niemożliwością jego realizacji. Chodzi tu o relacje i intencje matki względem swojego dziecka. Według Kristevej tak powinno się psychoanalitycznie interpretować kantowskie pragnienie metafizycznej prawdy i pojęcie noumenu²⁷.

Relacja do świata (interakcja), która wyraża się przez dynamizm miłości, nazywana jest przez Kristevę samozwrotnym kochaniem. Wyodrębniony zostaje ja sam, bym mógł kochać oraz inny, by mógł pokochać mnie. Takie relacje jednak mogą występować jedynie w świecie idealnym. W świecie realnym, pojawia się ostry spór pomiędzy pragnieniami jednostki a tym, co ona spotyka. Rola mowy jest tu bezcenna, gdyż przez nią właśnie mogę wypowiadać siebie. Ona jednak także niesie ze sobą proces uczenia się, a zatem pewnego ograniczenia jednostki poprzez zastane schematy. Jednostka doświadcza cierpienia i traumy zakazu. Kompleks Edypa najlepiej pokazuje dramat takiego spotkania – pragnień wolnej jednostki i realnego świata. Problemy, z którymi się borykamy rozpoczynają się już w momencie pojawienia się na świecie. To rodzice, ojciec i matka, stają na drodze doskonałej miłości swojego dziecka. Przyjmując schematy myślenia ze świata, nawet wyszane z najlepszej piersi jednostka dokonuje samouwiedzenia będąc przekonana, iż sama siebie realizuje. Trzeba przerwać łańcuch owego samospełniającego się samouwiedzenia i przyjmować inne – własne i nowe – treści, by mały człowiek zaczął naprawdę istnieć w świecie²⁸.

Aby wyjść z pułapki samouwiedzenia należy poddać się psychoanalizie. Z samych zakazów i nakazów ograniczających miłość, może zrodzić się jedynie nienawiść i śmierć jednostki. Uczenie młodego człowieka zamienia się w przymus powtarzania, co powoduje jego nerwicę. Brak jest otwartych relacji z innymi, które można urzeczywistniać przez szczerą rozmowę, będącą przejawem miłości. Jednostka zahamowana jest w naturalnym procesie odnawiania się (*renouvellement*) przez co pojawiają się urojone żądania i cierpienie statyczności. Zło, które jest w nas (teoria abiektu) zaczyna niejako triumfować, wzbudzając także wstręt do własnego istnienia. Ponieważ psychika jest ze swej natury otwarta i połączona z innymi, co stanowi warunek jej odnawiania się,

27 J. Kristeva, *Czarne słońce. Depresja i melancholia*, przeł. M. P. Markowski, R. Rzyński, Kraków 2007, s. 72; A. Jaksender, *Akt estetyczny*, s. 71–72.

28 A. Czarnacka, *Koncepcja podmiotu w teorii Julii Kristevej*, s. 111–112.

zadaniem psychoanalityka jest przyjąć rolę wszechmocnego, niereprezyjnego gwaranta, który nie odrzuciłby miłości oraz pozwoliłby przez rozmowę wykształcić się na nowo w idealnych – niemal szklarniowych warunkach – zdolności kochania. Celem procesu psychoanalizy staje się przywrócenie zdolności kochania/miłości, które dla Kristewej jest równoznaczne z przywróceniem pierwotnej zdolności znaczeniowania. Odzyskujemy nasze człowieczeństwo, gdy doświadczamy na nowo mocy miłości, gdy wypowiadamy coś nowego wobec zaistniałych schematów. Znaczeniowanie, to jednocześnie semiotyczność, czasownikowość, naszego bytu. Żyjemy, ponieważ mówimy coś nowego, umieramy, gdy trzymamy się narzuconego nam porządku symbolicznego, lub gdy jedynie powtarzamy to, czego nauczyliśmy się od innych²⁹.

2. Religia w służbie psychoanalizy

Zapewne chrześcijańskie wychowanie, którego doświadczyła Kristeva, pomaga zauważyć jej wartość religii³⁰. Jednak jako zdeklarowana ateistka, nie dostrzega w tej religii tzw. obiektywnej prawdy chrześcijaństwa, czyli np. jej (ponad)historyczności, ponadkulturowości, postaci Zbawiciela, czy prowadzenia wiernego w kierunku wiecznego zbawienia, ale pojmuje ją – ogólnie mówiąc – jako system symboli, czy mitów w znaczeniu Mircei Eliadego, dokonując własnej ich interpretacji. Jeśli chrześcijaństwo jest dla niej *historią prawdziwą*, to tylko w znaczeniu *działania symbolu*, a nie konkretnej i realnej prawdy objawionej. Dlatego filozofka pragnie twórczo czerpać potrzebne treści z intelektualnego skarbcza wiary i jej mądrości, które na przestrzeni wieków zbudowało chrześcijaństwo. Ono też ma wiele ważnego do powiedzenia także dziś, czym potwierdza – poniekąd – jego ponadczasowość i humanistyczną obiektywność. Dotyczyć to będzie szczególnie takich problemów, z którymi boryka się każdy człowiek, jak choćby: przepracowanie uczuć dziecka wobec pierwotnej utraty macierzyńskiego obiektu, zrozumienie i sublimacja cierpienia czy kulturotwórcza wartość samej wiary³¹.

29 A. Czarnacka, *Koncepcja podmiotu w teorii Julii Kristewej*, s. 112–114.

30 S. Chapman, Ch. Routledge, *Key thinkers in linguistics and the philosophy of language*, Oxford 2005, s. 166.

31 M. Stróżyński, *Psychoanaliza i chrześcijaństwo*, s. 85–105.

2.1. Problem wiary

Julia Kristeva, w odróżnieniu od ujęcia tradycyjnego, spogląda na zagadnienie wiary. W tradycyjnym ujęciu można wyodrębnić trzy mocno zaakcentowane, charakterystyczne elementy: podmiot wiary, akt wiary i przedmiot wiary. Trudno jednak wskazać te elementy w myśli francuskiej filozofki, podobnie jak w myśli współczesnej³². Wiara jest dla niej fenomenem powszechnym, od którego nie można się uwolnić. Jest ona permanentną częścią naszej psychologicznej głębi, siłą, podstawą rozwoju naszej świadomości. Wiara to narzędzie, a nie cel ludzkich wysiłków. Celem jest prawdziwa wolność i pełnia indywidualnego blasku każdego człowieka. Dokonując autorefleksji, można wyodrębnić te elementy pragnień, wyobrażeń, przemyśleń oraz zjawisk kultury, w której się podmiot wychował i które naznaczyły go swoim piętnem, a obce są dla jego wyjątkowej indywidualności. Dzięki przyrodzonej mocy wiary i właściwej psychoanalizie jesteśmy w stanie je zauważyć, przyjąć lub przezwyciężyć ku własnemu pożytkowi³³.

Kristeva dostrzega dwa podstawowe rodzaje wiary: przedreligijną (naturalna moc człowieka) i religijną. W obydwu można zauważyć wspólny element, którym jest wychodzenie z siebie³⁴. W tej naturalnej wersji wiary dzieje się to przez słowa najbliższych, zaś w religijnej poprzez treści (artykuły) wiary. Filozofka twierdzi, iż błędem myślenia freudowskiego było zredukowanie wiary religijnej jedynie do wymiaru emocjonalnego, do sfery uczuć zarówno indywidualnych, jak i społecznych mających swoje źródło w niedojrzałej relacji dziecka (ludzkości) do swojego ojca. Według Kristevej religia posiada głęboką teologiczną, racjonalną i spekulatywną głębię, o której pisali choćby św. Tomasz z Akwinu, Jan Kalwin lub wielu innych humanistów reprezentujących tak zwaną myśl Zachodu na przestrzeni wieków³⁵. Dodatkowo błędem filozofii po oświeceniu i rewolucji francuskiej było jednostronne skupienie się na poszukiwaniu naukowej prawdy kosztem zaniedbania wszelkich

32 K. Tarnowski, *Usłyszeć niewidzialne. Zarys filozofii wiary*, Kraków 2005.

33 J. Kristeva, *Ta niewiarygodna potrzeba wiary*, s. 121–124.

34 J. Kristeva, *Ta niewiarygodna potrzeba wiary*, s. 12–15.

35 P. Rieff, *Freud: the mind of the moralist*, New York 1959, s. 263–269; M. Stróżyński, *Psychoanaliza i chrześcijaństwo*, s. 88–89.

powiązań z dyskursem teologicznym i religijnym, które stanowią oddzielną i autonomiczną dziedzinę wiedzy.

Według filozofki religia i treści, które ze sobą niesie, wchłonięte przez nauki społeczne, straciły niepotrzebnie swoją moc wyrazu. Widać to przy bliższych analizach słów określających wiarę, takich jak: „fides”, „belief” i „doxa”. Posiadające swoje określone znaczenie religijne słowo „fides”, zostało zastąpione pozytywistycznym terminem „belief”, czy greckim „doxa”. Tymczasem wiary (fides) nie należy utożsamiać ani z opinią, ani tym bardziej z niepewnym, czy wręcz fanatycznym poglądem prowadzącym do niebezpiecznych postaw i zachowań. Ono zawiera w sobie swoisty *geniusz*, który jest obecny np. w literaturze mistycznej, czy podaniach biblijnych, otwierających także współczesnego człowieka na głębię jego duchowych przeżyć i rozterek. Zdaniem Kristevej nie tylko można, ale powinno się inkorporować i to – oczywiście – ze znakomitym skutkiem, *święte nauki* płynące z wiary chrześcijańskiej do psychoanalizy³⁶.

Kristeva zauważa również wspólną przestrzeń działania zarówno wierzących, jak i niewierzących w budowaniu świata wolnego od niepotrzebnych, a niekiedy agresywnych i degradujących każdą ze stron, podziałów³⁷. Chodzi tu o problem wykluczenia tak istotny dla całego nurtu postmodernistycznego.

2.2. Niektóre religijne znaczenia symboliczne

Francuska humanistka, w psychoanalityczny jedynie sposób, stara się zrozumieć niektóre słowa, obrazy, indywidualne doświadczenia, czy nawet historyczne wydarzenia ważne dla chrześcijaństwa. Dotyczy to zarówno terminów i rzeczywistości bardziej obiektywnych, teoretycznych, „oficjalnej nauki” wyrażonej poprzez biblijne, mitologiczne opowiadania, jak i tych, które odnoszą się do indywidualnych przeżyć religijnych.

W jednym ze swoich tekstów, choć nie jest to oczywiście ostateczna „definicja” chrześcijaństwa pisze, że jest ono: „najbardziej wyrafinowanym

³⁶ M. Loba, *Wierzyć według Edyty Stein*, s. 127–129.

³⁷ J. Kristeva, J. Vanier, *(Bez)sens słabości: dialog wiary z niewiarą o wykluczeniu*, przeł. K. i P. Wierchosławscy, Poznań 2012.

konstruktem symbolicznym, w którym kobiecość, w takim stopniu, w jakim się w niej pojawia – i czyni to stale – jest ograniczona granicami Macierzyństwa”³⁸. Zaś samo macierzyństwo należy rozumieć w tym przypadku nie tylko jako siłę, dynamizm miłości, związek z sobą i z Innym, ale także jako pewną zasadę ambiwalentną sytuującą podmiot pomiędzy własnym gatunkiem a katastrofą tożsamości, w której zanurzamy jakoś właściwe Imię macierzyństwa w nasze wyimaginowane obrazy kobiecości, poprzez nie-język, czy też ciało. Chrześcijaństwo jawi się tu jako symbol/projekt, w którym zauważam relacje do siebie i kogoś Innego, do własnego wyzwalającego się „ja” i kogoś (także czegoś), co mnie buduje, ale nie może jednocześnie mnie posiadać.

Filozofka uważa również, iż syn, pochodzący z takiego macierzyństwa, nawet jeśli jest zrodzony z Maryi, kobiety wolnej od grzechu i pełnej łaski, nie jest żadnym bóstwem, ale jedynie synem człowieczym. Jednak taka wizja chrześcijaństwa wcale nie przychodzi z pomocą w jego ostatecznym rozumieniu, na co zwracali uwagę przedstawiciele sekularyzacyjnych tendencji w łonie chrześcijańskiego humanizmu³⁹. Zresztą nie o jej ostateczne wyjaśnienie chodzi. Wiara chrześcijańska, w tej interpretacji, jest – mówiąc językiem Kanta – pewną „kategorią” właściwą człowiekowi, której próba dokładnego zrozumienia jest skazana z góry na porażkę. Rozumienie religii to nieustanny proces – zadanie i wyzwanie dla współczesnej humanistyki, głównie zaś dla psychoanalizy. Dla Kristevej bowiem nie chrześcijaństwo, ale psychoanaliza jest – używając języka Arystotelesa – filozofią pierwszą.

W podobny sposób jak macierzyństwo czy synostwo należy rozumieć obraz ojca. Choć u Kristevej nie jest to taka sama wizja jak w propozycjach Freuda, nie jest ona tym bardziej tożsama z chrześcijańskim widzeniem ojcostwa. Według Kristevej obraz ojca naznaczony jest piętnem pierwotnego ograniczenia wolności młodego człowieka przez zastane schematy postępowania. Kompleks Edypa, według niej, „to instytucjonalizowany moment zetknięcia się samouwodzącej się jednostki z zasadą rzeczywistości”⁴⁰. Pomijając głębsze analizy relacji dziecko – rodzic wypada w tym miejscu stwierdzić, że dziecko staje się dla nich, a zatem

³⁸ J. Kristeva, *Stabat Mater*, s. 133–134.

³⁹ J. Kristeva, *Stabat Mater*, s. 134.

⁴⁰ A. Czarnacka, *Koncepcja podmiotu w teorii Julii Kristevej*, s. 111–112.

dla tych, którzy je wprowadzają w życie, abiektem, ale jednocześnie jednym z czynników budujących ich tożsamość⁴¹.

Obraz matki – dziewicy przedstawiony przez Kristevę ma sens tylko w odniesieniu do bóstwa niebiańskiego ojca. Podobne patriarchalne intuicje można odczytać w wielu innych starożytnych religiach. W jej interpretacji myśli chrześcijańskiej takie ujęcie ojcostwa i relacji do niego staje się dla wierzącego rodzajem piedestału, na którym może on budować swoją miłosną i mistyczną relację do Boga, na co wskazywali tacy teologowie, jak: św. Augustyn, św. Bernard czy Mistrz Eckhart. Choć jest to dosyć zamierzchły sposób wyrazu tego szczególnego i interpersonalnego dla wierzących odniesienia do transcendentnego Boga, może on mieć także głębokie znaczenie dla dzisiejszych czasów. Choć transcendentny Bóg dla Kristevej nie istnieje, relację do Niego można odczytać jako dobrze prowadzoną autopsychoanalizę, która pozwala wyjść na wolność współczesnemu człowiekowi z okowów narcystycznych zamknięcia⁴².

Religijne opisy matki – dziewicy jak i matki względem ojca redukują naturalne społeczne napięcia pomiędzy światem męskim i żeńskim, na co zwrócił wcześniej uwagę Freud. Symboliczna próba odniesienia ich do transcendentnego Boga pomaga zniwelować naturalny konflikt pomiędzy tymi obcymi dla siebie światami. Uzupełniają one kobiece potrzeby mężczyzn, jak również wprowadzają sztuczną wspólnotę płci, co niewątpliwie pozwala zadowalać zdecydowaną większość kobiet. Jednakże po bliższych analizach należy stwierdzić, iż jest to obraz nieprawdziwy, gdyż w monoteistycznym świecie nie ma właściwej głębi, a wiele pojęć uznanych za święte można wytłumaczyć odwołując się do pierwotnych wyobrażeń i przekonań opartych na pustych pragnieniach, a nie na solidnej lingwistycznej wiedzy. Tak jest choćby ze słowem „dziewica”. Jak pisze autorka:

Wydaje się, że przydomek „dziewica” zastosowany do Marii był błędem w tłumaczeniu: semickie słowo oznaczające status społeczno-prawny niezamężnej

41 J. Rawski, Gorszcza inność. Dziecko jako abiekt, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia de Cultura” 4 (2012), s. 97.

42 J. Kristeva, *Stabat Mater*, s. 134.

dziewczyny, tłumacz zastąpił greckim *parthenos*, co oznacza fizjologiczny i psychologiczny fakt dziewictwa⁴³.

W podejściu psychoanalitycznym francuska humanistka analizuje jedynie indywidualne i wewnętrzne przeżycia mistyczne obecne w chrześcijaństwie. Dotyczy to choćby interpretacji osoby i twórczości św. Teresy Wielkiej⁴⁴. Kristeva twierdzi, iż hiszpańska karmelitanka odgrywać może we współczesnej humanistyce ważną, feministyczną rolę. Jak pisze o świętej:

Ta barokowa święta posiada zmysłowość hiperboliczną, ale też wysublimowaną, bezprecedensową i niezwykłą wśród mistyczek, wykazujących skłonność (kobiety i mężczyźni) bardziej do cierpienia i czystej rezygnacji, niż do pełni zmysłów. Lecz Teresa jest także „najbardziej męska z mniszek” [...]: czyli cechuje ją psychiczna biseksualność (zapożyczając z terminologii freudowskiej) będąca niemal roszczeniem, wymogiem⁴⁵.

Wielkość myślenia Teresy objawia się szczególnie w dwóch aspektach: (1) charakterystycznej dla niej świętej ironii, wręcz *impertynencji* graniczącej nawet z ateizmem, w której łamie dotychczasowe stereotypy myślenia o Bogu, oraz (2) *pro-monadycznej* wizji świata, w której wszystko, także relacja do Boga, rozgrywa się w duszy konkretnego człowieka bez odniesienia do świata zewnętrznego⁴⁶. W całej mistyce świętej, według Kristevej, nie chodzi wcale o Boga, czyli o Tego, „który jest”, o wierność Jego wezwaniu, ale jedynie o własną kondycję psychiczną i duchową.

43 J. Kristeva, *Stabat Mater*, s. 135.

44 J. Kristeva, *Thérèse mon amour*, Paris 2008.

45 C. Dobner, Wywiad z Julią Kristewą, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. (2015) nr 3-4, s. 54-55, [https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TS/swieci/or201503-teresa500a\(02.05.2023\)](https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TS/swieci/or201503-teresa500a(02.05.2023)).

46 C. Dobner, Wywiad z Julią Kristewą, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. (2015) nr 3-4, s. 54-55, [https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TS/swieci/or201503-teresa500a\(02.05.2023\)](https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TS/swieci/or201503-teresa500a(02.05.2023)).

3. Próba spojrzenia krytycznego

Gdy mówi się, iż św. Tomasz z Akwinu ochrzcił Arystotelesa, a św. Augustyn Platona, to nie chodzi przecież o fakt chrztu, ale o to, iż obaj filozofowie starożytności głosili w wielu punktach nauki, które z pożytkiem można było wykorzystać do zaprezentowania myśli chrześcijańskiej. Tymczasem filozofia Julii Kristevej i myśl chrześcijańska to dwa zupełnie różne i – co najważniejsze – nieredukowalne do siebie sposoby uchwytowania rzeczywistości⁴⁷. Dywagacje Kristevej oparte są na redukcjonistycznych podstawach (topologia rzeczywistości Lacana, antropologia Bachtina, własne interpretacje językowe i psychoanalityczne), jak również indywidualnej intuicji uważanej za najważniejszy wyznacznik solidnej refleksji. Co prawda filozofia ta posiada pewne „obiektywne” założenia (dialogiczność człowieka, teoria abiektu, pozytywne znaczenie kultury, wychodzenie z egoistycznego zamknięcia), lecz one również pojmowane są w sposób ograniczony. Interpretacja samej religii jak i niektórych pojęć chrześcijańskich dokonana przez Kristevę nie przyczynia się zatem do pogłębienia tradycyjnej myśli chrześcijańskiej, co najwyżej do samego zauważenia jej wartości we współczesnej przestrzeni intelektualnej, co może dawać podstawy do dialogu z – podobnie jak Kristeva – ceniącymi sobie religię. Szczególnie pogłębione badania semiotyczne (także w znaczeniu psychoanalityczki) mogłyby pomóc wyjść podmiotowi z kręgu własnych wyobrażeń nie tylko w stronę innego, ale być może również „Nieskończenie Innego”. To jednak wymagałoby zmiany sposobu myślenia, na który na obecnym etapie raczej się nie zanoszą. Dla niej religia to tylko lekarstwo i to jedno z wielu, z jakimi może mieć do czynienia człowiek na drodze psychoanalitycznego wyzwolenia.

Pochylanie się nad pismami Kristevej może przynieść pozytywne efekty także dla osób wierzących. Jednym z możliwych efektów jest

⁴⁷ Przywołać tu można choćby rozprawę habilitacyjną Karola Wojtyły i jego próbę zbudowania etyki chrześcijańskiej w horyzoncie myśli Maxa Schelera. Ta próba okazuje się nieskuteczna, choć cenne jest to, iż pojawia się szeroko pojęty dialog pomiędzy różnymi systemami etycznymi – K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, Lublin 1959; R. Podgórski, *Filozofia fenomenologiczna Maxa Schelera i Romana Ingardena w „Antropologii adekwatnej” Karola Wojtyły*, „Studia Łęckie” 19 (2017) nr 3, s. 272.

odkrywanie „naprawdę Realnego” jako wyniku specyficznej „gry na styku pojawiania się tego, co jest”, którą podmiot stara się wyrazić przez Symbol. Zapewne dla niektórych studiowanie jej tekstów może stanowić dobry przyczynek do odkrycia na nowo i w innym świetle pragnień transcendentnych (w klasycznym znaczeniu) w każdym człowieku. Dla innych zaś – głębsze wejście w przestrzeń szeroko pojętej refleksji religijnej. Natomiast dla wielu może to oznaczać powrót do sprawdzonych klasycznych dociekań i rozwiązań.

Bibliografia

- Astell A. W., *Telling Tales of Love: Julia Kristeva and Bernard of Clairvaux*, „Christianity and Literature” 50 (2000) no. 1, s. 125–148.
- Bator J., *Julia Kristeva – kobieta i „symboliczna rewolucja”*, „Teksty Drugie” (2000) nr 6, s. 7–26.
- Bonowicz W., *Jak Pan to robi*, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/jak-pan-to-robi-16130> (16.11.2023).
- Chapman S., *Routledge Ch., Key thinkers in linguistics and the philosophy of language*, Oxford 2005.
- Czarnacka A., *Koncepcja podmiotu w teorii Julii Kristevej – próba rekonstrukcji*, Białystok 2007, s. 107–114 (Idea. Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych, 19).
- Dobner C., *Wywiad z Julią Kristewą*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. (2015) nr 3–4, s. 54–55, <https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TS/swieci/or-201503-teresa500a> (02.05.2023).
- Duk A., *Postmodernistyczne „boje” z religią – próba zarysowania problemu*, „Analecta Cracoviensia” (2021) nr 53, s. 7–29.
- Freud Z., *Kultura jako źródło cierpień*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1995.
- Freud Z., *Totem i tabu*, przeł. J. Prokopiuk, M. Poręba, Warszawa 1993.
- Hawthorne S., *An Outlaw Ethics for the Study of Religions: Maternity and the Dialogic Subject in Julia Kristeva's „Stabat Mater”*, „Culture and Dialogue” 3 (2015) Issue 1, s. 127–151.
- Jaksender A., *Akt estetyczny w ujęciu Jacques'a Lacana i Julii Kristevej*, „Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów Uniwersytetu Jagiellońskiego. Nauki Humanistyczne” (2011) nr 3 (2), s. 71–77.

- Knapek R., *Bóg ateistów*, <http://artpapier.com/index.php?page=artykul&wydanie=110&artykul=2517> (13.06.2023).
- Kitliński T., *Obcy jest w nas. Kochać według Julii Kristevej*, Kraków 2001.
- Kolarzowski J. J., *Kristeva, czyli mosty zamiast murów*, <https://kulturali-beralna.pl/2010/04/20/kolarzowski-kristeva-czyli-mosty-zamiast-murów/> (06.06.2023).
- Kristeva J., *Au commencement était l'Amour. Psychanalyse et foi*, Paris 1985.
- Kristeva J., *Czarne słońce: depresja i melancholia*, przeł. M. P. Markowski, R. Rzyński, Kraków 2007.
- Kristeva J., *Etrangers à nous-mêmes*, Paris 1991.
- Kristeva J., *La révolution du langage poétique*, Paris 1974.
- Kristeva J., *Potęga obrzydzenia: esej o wstręcie*, przeł. M. Falski, Kraków 2007.
- Kristeva J., *Pouvoirs de l'horreur*, Paris 1983.
- Kristeva J., *Pouvoirs et limites de la psychanalyse, vol. 1: Sens et non-sens de la révolte*, Paris 1996.
- Kristeva J., *Psychoanalysis and the Polis*, transl. M. Waller, „Critical Inquiry” 9 (1982) no. 1, s. 77–92.
- Kristeva J., *Stabat Mater*, transl. A. Goldhammer, „Poetics Today” 6 (1985) no. 1–2, s. 133–152.
- Kristeva J., *Ta niewiarygodna potrzeba wiary*, przeł. A. Turczyn, Kraków 2010.
- Kristeva J., *Thérèse mon amour*, Paris 2008.
- Kristeva J., Vanier J., *(Bez)sens słabości: dialog wiary z niewiarą o wykluczeniu*, przeł. K. i P. Wierchosławscy, Poznań 2012.
- Kupczak J., *Ta niewiarygodna potrzeba wiary*, https://repozytorium.theo-logos.pl/xmlui/bitstream/handle/123456789/3277/Kupczak_Kristeva_Ta_niewiarygodna_potrzeba_wiary_Recenzja.pdf?sequence=1 (16.11.2023).
- Lacan J., *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de psychanalyse*, Paris 1978 (Le Séminaire, 2).
- Lampe K., *Kristeva, Stoicism, and the „True Life of Interpretations”*, „Substance” 45 (2016) no. 1, s. 22–43.
- Loba M., *Wierzyć według Edyty Stein*, Poznań 2014, s. 123–131 (Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein, 11).

- Makowski J., Julia Kristeva, „Ta niewiarygodna potrzeba wiary”, <https://www.dwutygodnik.com/artypul/1077-julia-kristeva-ta-niewiarygodna-potrzeba-wiary.html> (16.11.2023).
- Maritain J., *Freudianism and psychoanalysis: a Thomist view*, w: *Freud and the 20th century*, ed. B. Nelson, New York 1957, s. 230–258.
- Opsychoanalizie, <http://psychoanaliza.org.pl/psychoanaliza/> (01.12.2022).
- Rawski J., Gorsząca inność. Dziecko jako abiekt, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia de Cultura” 4 (2012), s. 95–104.
- Podgórski R., *Filozofia fenomenologiczna Maxa Schelera i Romana Ingarde-na w „Antropologii adekwatnej” Karola Wojtyły*, „Studia Elckie” 19 (2017) nr 3, s. 267–281.
- Rieff P., *Freud: the mind of the moralist*, New York 1959.
- Stróżyński M., *Psychoanaliza i chrześcijaństwo wobec przemian współczesnej kultury*, w: *Kulturowe paradygmaty końca: studia komparatystyczne*, red. J. C. Kałużny, A. Żywiołek, Częstochowa 2013, s. 85–105.
- Tarnowski K., *Ustyszeć niewidzialne. Zarys filozofii wiary*, Kraków 2005.
- Tużnik M., *Problem abiekcji w kulturze*, „Kultura i Wartości” (2016) nr 19, s. 117–137.
- Wojtyła K., *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, Lublin 1959.
- Volat H., *Julia Kristeva: Bibliografia*, <https://hvolat.com/Kristeva/kristo1.htm> (16.11.2023).